

Configuraciones del líder de multitudes en relatos argentinos de la comunidad nacional (Siglo XX)

Autor:

Montenegro, Patricio Axel

Tutor:

Zubieta, Ana María

2017

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Letras.

Posgrado

Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Secretaría de posgrado



Universidad de Buenos Aires
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Configuraciones del líder de multitudes en relatos argentinos de la comunidad nacional (Siglo XX)

Profesor Patricio Axel Montenegro

Tesis de doctorado

Directora: Dra. Ana María Zubieta

Índice

1. Reconocimiento del problema.....	4
2. La comunidad nacional como formación discursiva.....	27
3. Aproximaciones teóricas al relato de la comunidad nacional.....	35
4. Cuatro miradas y un modelo teórico.....	68
5. Suplementariedad radical.....	75
6. Antagonismo.....	98
7. Abground.....	105
8. Una hipótesis de lectura.....	114
9. Ramos Mejía y el meneur incurable.....	119
10. Leopoldo Lugones: entre el más gaucho y la casta.....	158
11. Scalabrini Ortiz, el piloto y el caos.....	184
12. John William Cooke: la insoportable ambigüedad del líder.....	217
13. Consideraciones finales.....	271
Bibliografía.....	298

1- Reconocimiento del problema

¿De qué hablan los que hablan de la comunidad nacional en el marco de las prácticas teóricas e ideológicas¹ de las principales metrópolis de occidente? ¿Se refieren acaso a un principio esencial que liga indisolublemente un conjunto determinado de individuos? ¿A una “voluntad de ser” basada en los altos valores morales que distinguen a una sociedad? ¿Es la comunidad nacional una propiedad intrínseca a los sujetos que une? ¿La esencia determinante de una etnia o un pueblo? ¿Aquella “cosa esencial” que cifra el carácter de lo público?

¿Y si no estuviera determinada, en cambio, por esencia o fundamento trascendente alguno? ¿Si consistiera, más bien, como afirma gran parte de la intelectualidad marxista, en el correlato cultural del desarrollo industrial de las sociedades modernas? ¿El resultado necesario de las transformaciones políticas, económicas y tecnológicas derivadas de las grandes revoluciones europeas?

¹ Para Althusser, una *práctica social* es el conjunto de actividades humanas cuyo objetivo es la transformación de materia prima en productos útiles mediante la implementación de medios de producción determinados. Dentro de este amplio universo conceptual, el filósofo francés distingue la *práctica ideológica* y la *práctica teórica*. La primera categoría alude al trabajo sobre las representaciones que aparece coaligado a todas y cada una de las *prácticas empíricas*. Es la producción discursiva que no está acotada a un género discursivo en particular, ni a un ámbito específico de actividad social, sino que se distingue por su función práctico-social. Una *práctica ideológica*, en palabras de Althusser, es el haz de discursos, conceptos y objetos culturales a través de los cuales los sujetos viven su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales, sin conocer el funcionamiento del mecanismo ideológico que los une a la realidad material. La categoría de *práctica teórica* designa, por contraposición, el trabajo reflexivo y crítico sobre esos conceptos ideológicos y sus prácticas empíricas correspondientes, un tipo de producción que busca desmontar la maquinaria ideológica, más bien asociado a los espacios de la ciencia y la filosofía. A lo largo de nuestro trabajo recurriremos de forma permanente a estas categorías althusserianas. Especialmente por su productividad dialéctica, por el modo en que surge el conocimiento cada vez que una *práctica teórica* interviene crítica y reflexivamente sobre una *práctica ideológica*. (Althusser, 2004[1965])

¿Y si la comunidad nacional pudiera ser definida y pensada, efectivamente, como un artefacto cultural, pero su significación no dependiera, necesariamente, de la evolución histórica de una sociedad? ¿No podría consistir, en tal caso, en una compleja maquinaria destinada a producir la imaginaria unidad que reemplace la imposible unidad real del campo social, fragmentado por la contingencia y la fatalidad? ¿No se podría hablar aquí de una narrativa no esencialista de lo nacional cuyas ligaduras de fantasía busquen renovar los ya vencidos lazos de las antiguas comunidades sagradas mediante la moderna difusión estatal de las lenguas vernáculas?

Pero incluso hay lugar para una pregunta más en las elaboraciones teóricas que los estudios culturales y políticos hacen respecto de este objeto. Imaginemos, como hacen varios teóricos europeos y estadounidenses, una narrativa de nación que lejos de ser fácilmente instrumentada por los aparatos del Estado moderno pudiera ser concebida como un discurso suplementario, un relato compensatorio de la incapacidad política del Estado-nación para garantizar la autonomía comunitaria. ¿No hablaríamos, en tal sentido, de una ficción productora del “como sí” de la voluntad general? ¿De un discurso esquivo, endeble, reversible, hecho a base de huellas ambivalentes e impulsos afectivos? ¿Un relato de lo comunitario que no siempre se deja atrapar por las políticas ideológicas del Estado o los intereses económicos de las élites dominantes?

¿Qué sucede, por otra parte, en la escena nacional, en el microclima teórico e ideológico de la República Argentina? ¿De qué hablamos, en nuestro país, cuando hablamos de la comunidad nacional? ¿Influye, de algún modo, el factor tiempo, en la formación y desarrollo de este concepto? ¿Es posible historizarlo, precisar sus variaciones cronológicas, asignarle significados específicos ajustados a los diversos contextos históricos? ¿Puede agotarse el sentido del objeto ‘comunidad nacional’ si se

establecen sus diferencias conceptuales en relación con las distintas etapas históricas que componen la historia del país?

La crítica literaria, los estudios culturales y la historia de las ideas en Argentina reconocen, tipifican y ponderan por lo menos cuatro formaciones discursivas de la comunidad nacional. Cuatro clases de narrativas que a lo largo del siglo veinte, luego de la consolidación del Estado nacional, han construido y articulado los objetos, redes conceptuales, teorías y modalidades enunciativas que sostienen, en distintos momentos históricos, el semáforo de la argentinidad. En el primer lugar de la lista aparece el llamado *nacionalismo oficial* (Anderson, 2006[1983]), o bien *nacionalismo liberal* (Floria, 2010). Se trata de un conjunto de relatos producidos a partir de 1880, casi siempre en el interior de los aparatos del estado roquista, con el objetivo de diseñar una identidad nacional homogénea que favorezca la incorporación de una heteróclita población inmigrante al proceso de modernización socioeconómica dirigido por la coalición liberal oligárquica, en el poder desde esa fecha. En segundo lugar figura el *nacionalismo cultural* (Altamirano, Sarlo, 1997[1983]), también denominado *nacionalismo reformista* (Floria, 2010). Consiste en una narrativa que si bien acepta el programa político-económico de la élite liberal, de hecho lo celebra con loas durante la conmemoración del Primer Centenario, le cuestiona, por otra parte, la ausencia de un proyecto cultural capaz de brindar efectiva cohesión a las multitudes inmigrantes. Constituidos a cierta distancia del aparato estatal roquista y dentro de esferas letradas definidas por la incipiente profesionalización de la escritura, estos relatos se caracterizan, hacia 1910, principalmente por la conceptualización de la ‘raza’ desde una matriz culturalista, el rechazo de los modelos teóricos biologicistas o contractualistas en pos del paradigma literario modernista y la apropiación de un ethos enunciativo más cercano al del escritor-profeta que al del científico, médico o legislador. En tercer término la crítica

describe un conglomerado de relatos de comunidad nacional que reúne bajo la categoría de *ensayo ontológico de interpretación nacional* (Rest, 1993[1982]). Comprendida como explicación urgente y dramática de la crisis política de 1930, esta formación discursiva sólo conserva del pasado la modalidad enunciativa del profeta. Por lo demás apela a la filosofía europea de la conciencia (Terán, 2009), a objetos como el “ser nacional” y el “espíritu de la tierra” y a conceptos tales como la “arquetipicidad” o la “ontología” bajo la firme pretensión de elaborar una identidad nacional superadora del fracaso cultural, económico y moral legado por el régimen liberal. En el último lugar los estudios literarios consignan una narrativa de nación centrada en la *interpretación hegeliano marxista de la “cosa” nacional* (González, 1999). Versión en la cual el “espíritu de la tierra” es reemplazado por la “conciencia nacional”, la atemporalidad del mito pampeano se rinde ante el tiempo de la razón dialéctica y la gravedad de la enunciación profética deja paso al ethos del sociólogo e investigador académico.

En las páginas que siguen, intentaremos conectar los interrogantes globales con los locales. Cruzar los caminos, con miras a destilar las preguntas que van apareciendo en la encrucijada. ¿Es la comunidad nacional argentina una “unidad común” que se reconoce bajo un principio esencial o es, antes bien, un relato que se articula con determinados fines político-ideológicos, pero en ningún caso resulta anclado a un significado trascendental? ¿Hay en la República Argentina diferentes concepciones de comunidad nacional, absolutamente determinadas por los paradigmas que alcanzaron la hegemonía cultural en las distintas etapas de su historia? ¿O existen, por el contrario, rasgos comunes, patrones estables de significación, marcas textuales que recorren y condicionan, de alguna manera, los significados históricos de lo comunitario?

En la intersección de las preguntas, este trabajo de tesis se propone interrogar la polisemia de la comunidad nacional argentina. Explorar los objetos, las

conceptualizaciones, las modalidades enunciativas y las diferentes estrategias teóricas; en suma, los elementos a partir de los cuales se construyen los diversos sentidos de la nacionalidad.

Ahora bien, el análisis de los discursos sobre la nacionalidad en Argentina no será reducido al estudio de los modelos de pensamiento que proporcionan parte de su fisonomía, como el positivismo o el modernismo. No quiere ser este ensayo una reducción de los textos a los parámetros epistémicos que modelan sus elementos constitutivos. Por eso, en vista de sortear esta suerte de reduccionismo, proponemos comparar los paradigmas nacionalistas, confrontarlos unos con otros, en la búsqueda de rasgos discursivos comunes. Interrogar las narrativas de la nación a partir de un punto de referencia recurrente, siempre incómodo, siempre en desplazamiento semántico, pero persistente. Un *actante*², según la terminología de Greimas, que si bien no presenta un carácter excluyente en las prácticas teóricas e ideológicas vernáculas, sí se puede afirmar que asume un rol protagónico dentro de las mismas: *el líder de multitudes*.

Por el momento, antes de avanzar con precisiones teóricas, denominaremos, por motivos prácticos, relatos de la comunidad nacional a las ya citadas conceptualizaciones de la nacionalidad argentina. Siempre prestando una excesiva atención a los cambios de significación que suscita el caudillo popular cada vez que irrumpe en la superficie de inscripción de estos relatos. Muy especialmente, subrayaremos sus transformaciones semánticas en la transición del siglo XIX al siglo XX.

El líder popular decimonónico

² Con la palabra *actante* Greimas designa a cualquiera de los personajes de la narración. El término propone una resignificación de la figura del personaje que apunta a comprenderla no dentro del conjunto de caracteres humanos semejantes a los reales sino dentro del espectro de las funciones, es decir, de las relaciones entre los distintos elementos que estructuran el sistema de la sintaxis narrativa: sujeto, objeto, destinador, destinatario, ayudante y oponente. (Beristáin, 1995[1985]:18-23)

En el siglo XIX la cultura letrada del Río de la Plata entendió la relación entre el caudillo de multitudes y el incipiente proyecto de nación a partir de una dicotomía compuesta por dos entidades objetivas, absolutamente contrapuestas y excluyentes: *la república liberal moderna contra el despotismo de los caudillos*. Al respecto un amplio consenso científico-académico conformado por historiadores, sociólogos, críticos literarios y teóricos de la cultura sostiene que para los escritores de la llamada Generación del 37' -movimiento cultural que hegemoniza el período histórico comprendido entre la fundación del Salón Literario en 1837 y la conformación del estado nacional en 1880 (Terán, 2009)-, el exterminio del caudillo de masas es condición sine qua non para la consolidación de una civilización republicana, nacional y liberal moldeada principalmente sobre caracteres europeos.

Incluso los orígenes de una literatura con perfiles propios están sobredeterminados por la oposición política que los escritores del movimiento romántico local ejercieron contra Juan Manuel de Rosas (Gamerro, 2006), el caudillo de hombres por antonomasia. Echeverría, Sarmiento y Alberdi, los más conspicuos de la pléyade, escriben con la convicción de que es posible comprender el problema y corregirlo (Rest, 1993). Más aún, el significado mismo de escribir radica, tal como lo entienden y lo ponen en práctica, en conjurar el caos; término que designa la barbarie caudillista y su amenaza de liquidación del proceso de modernización iniciado con la Revolución de Mayo (Ramos, 1989). Escribir consiste, en resumidas cuentas, en controlar la contingencia que caracteriza la irracionalidad de los salvajes a los fines de reorganizar el estado y colocar los cimientos de la identidad nacional.

Así, por ejemplo, apelando a los tópicos románticos del *grande héroe doliente* y el *desierto sublime, insondable*³ –“vacío que provoca vértigo a la vez que urgencia por

³ “Asimismo, el romanticismo proclama su predilección por lo excepcional frente a lo convencional, por lo cual [...] se admirará al gran hombre, el genio, el héroe; en suma, lo individual sobre las convenciones colectivas [...] Por otra parte, el romanticismo

llenarlo” (Viñas, 1995: 15)-, Esteban Echeverría propone, en *La cautiva y El matadero*, un drama de frontera con visos trágicos donde el hombre espiritual, cultivado y ético de la ciudad pretende, con angustia y coraje, esbozar el proyecto de organización nacional sobre el fondo inestable y escabroso del desierto -que no excluye las orillas de Buenos Aires-, espacio primitivo y bestial donde la fuerza de los instintos naturales alcanza su más alta expresión en el caudillo rural (Altamirano y Sarlo, 1997[1983]). “Los opuestos sociales que se enfrentan en el espacio del matadero son tan irreconciliables que su entrecruzamiento no puede producir sino tragedia” (1997[1983]: 45)

En la misma línea, Sarmiento construye el personaje de Facundo, aunque perfeccionando las estrategias estéticas y retóricas. En primer lugar, (Terán, 2009) entiende que el caudillo riojano es el fenómeno que mejor explica la tendencia argentina denominada barbarie; es la parte que expresa la totalidad, especialmente por los signos referidos a lo *rural, iletrado, retrógrado, americano, colonial, despótico, pasional, ocioso y caótico*; una operación retórica que Oscar Terán denomina *expresivismo holístico*⁴ (2009:69-70). En segundo lugar, de acuerdo con una teleología historicista romántica, perfila un gaucho malo, desposeído de razón, que vive y muere ‘en su ley’, atado a su destino de naturaleza salvaje. En tercer lugar, y marcando una clara ruptura con el paradigma romántico, recurre a la teoría del medio, lógica iluminista de la *geogénesis*⁵ (2009:76-77), según la cual la pampa es el espacio imprevisible cuya geografía inhóspita impone a sus habitantes un gobierno centralizado y despótico basado en el principio del miedo. Como en *El matadero*, pero ahora con un sistema de

entonará la alabanza de una naturaleza concebida y representada en sus aspectos más sublimes, entendiendo por éstos, por ejemplo, la presencia de mares agitados, cielos tormentosos, inmensas llanuras, de escenarios monumentales; en suma, de todo aquello que sobrecoge de admiración y al mismo tiempo de temor.” (Terán, 2009: 62-63)

⁴ “[...] retornando al modelo del historicismo romántico, nos vemos conducidos a la teoría de los “héroes” u “hombres representativos”, por la cual se entiende que un “grande hombre” expresa una época. [...] este módulo de conocimiento se inscribe en una figura más amplia que es la del expresivismo holístico (holos=todo) [...] Quiere decir que el romanticismo piensa que una época se manifiesta en determinados fenómenos, de modo que si comprendemos estos fenómenos particulares comprendemos el todo.” (Terán, 2009:69-70)

⁵ “De modo que antes de abordar la vida de Facundo, Sarmiento tiene que describir el escenario geográfico, el medio que produce a Facundo; tiene en suma que escribir una geogénesis, una interpretación racional que dé cuenta de la aparición del caudillismo y de la barbarie en la Argentina a partir del medio, del territorio.” (Terán, 2009:76-77)

recursos ecléctico, combinando el código romántico y el iluminista, Sarmiento repite la letanía de las élites letradas decimonónicas, la premisa de que el régimen caudillista que impide la república es la prolongación natural de la pampa y en consecuencia, únicamente sobre la tumba de Quiroga y el derrocamiento de Rosas puede escribirse el proyecto civilizatorio: libre navegación de los ríos, nacionalización de las rentas de aduana, libertad de prensa, educación pública, gobierno representativo, secularización de la religión y respeto a la propiedad privada.

Una versión más compleja del análisis de las figuraciones románticas del caudillo es la que propone Noe Jitrik (1983[1968]), quien lee *Facundo* designando la contraposición conceptual civilización/barbarie como principio estructurante de una serie de conceptos binarios que pretenden explicar la incipiente realidad nacional. Según el hombre de Contorno las antinomias ciudad/campo, América/Europa, España/Francia, Facundo/general Paz, Gobierno de Rosas/Montevideo no se limitan aquí a repetir esquemáticamente la antinomia primaria sino que complejizan el cuadro de los contrastes y relativizan “ciertos valores considerados inicialmente como modulares del sistema de Sarmiento” (1983[1968]: 21). De ahí que el ensayo de Jitrik se centre en la producción contradictoria hecha por Sarmiento de imágenes acerca de Rosas y Facundo, justamente por considerarlos representantes de las diversas superestructuras culturales que pugnan por alcanzar la hegemonía política a la vez que expresiones cabales y unidimensionales del destino salvaje sudamericano. En calidad de líderes de una facción política el autor de *Facundo* debe asumir que poseen voluntad y razón pero en tanto meros efectos de la llanura desértica, o de la campaña ganadera que invade la ciudad, quedan reducidos al estereotipo romántico del monstruo⁶, heterogéneo a la cultura y la civilización. Esto empuja al intelectual sanjuanino a escribir enunciados claramente

⁶ En contraposición a la racionalidad iluminista el romanticismo exalta los excesos, las rupturas del orden regular de la naturaleza, las magnitudes desproporcionadas. De ahí que la figura del monstruo, configurada por la sensibilidad de lo sublime, constituya un tópico privilegiado del ideario romántico.

contradictorios, de la talla de “Rosas, hijo de la culta Buenos Aires, sin serlo él” (1983[1968]:45). Los retratos ambivalentes de Facundo y Rosas no hacen más que expresar la contradicción existente entre la posición político-ideológica de Sarmiento, afectada por los cambios de posicionamiento de Quiroga en relación con Rosas y Rivadavia, y su concepción de cultura, tramada desde el determinismo romántico, abstracta, universalizante y homogénea, en virtud de la cual todo lo que queda fuera de ella está inevitablemente marcado por el sino del instinto y la autodestrucción. En este proceso de ocultamiento de la ideología política, que apenas se deja vislumbrar por las inconsistencias discursivas, lo que permanece, lo que triunfa en el nivel performativo del texto, es la ilusoria concepción de destino que enfrenta, de manera irreconciliable, el determinismo mecánico e inerte del campo con el determinismo cultural e histórico de las ciudades (1983[1968]).

Carlos Altamirano (1997[1983]) pone el acento en la dimensión iluminista del aparato teórico sarmientino, subrayando su orientalismo⁷, la producción de estereotipos ideológicos tendientes a fijar el sentido de lo oriental, a esencializarlo con vistas a inscribirlo en una empresa de dominación colonial. En *Facundo*, afirma el sociólogo, la pampa y los caudillos son cognoscibles por analogía con las representaciones que el archivo orientalista europeo ha producido sobre la llanura asiática, sus formas de vida y gobierno. Muy especialmente la que imagina el barón de Montesquieu en *El espíritu de las leyes*, donde la geografía asiática es el medio natural del gobierno despótico, una estructura de poder soberano concentrada en un solo hombre que gobierna bajo el principio del miedo; sin ley ni reglas y exclusivamente impulsado por sus caprichos. Bajo la analogía orientalista el desierto pampeano -el mal que aqueja a la Argentina-,

⁷ Edward Said denomina *orientalismo* al conjunto heterogéneo de discursos que articulan las naciones colonizadoras con el objetivo de esencializar al sujeto de oriente, estabilizarlo en términos identitarios y hacerlo pasible de la dominación colonial. Se apuesta a construir una supremacía cultural que abarque los espacios académicos, filosóficos, científicos, literarios y artísticos. Incluso el gran escenario moderno de la cultura de masas. Said (1978)

por su carencia de leyes y reglas de sociabilidad, es el caldo de cultivo para la formación de una psicología del caudillo centrada en los impulsos instintivos y un consecuente régimen de gobierno despótico, perdurable y en expansión, hasta tanto no se instaure una república que sustituya el principio del miedo por el de la virtud.

Mediante la adecuación del discurso orientalista a la cuestión local, Sarmiento hace algo más que explicar y universalizar el vínculo entre pampa y caudillismo despótico, también construye un espacio de enunciación que le permite posicionar la cultura rural en el lugar del afuera, del otro radical, y a la vez situarse a sí mismo en el centro del campo de lo civilizado europeo (1997[1983]).

Por su parte, José Pablo Feinmann (2013[1982]), piensa *Facundo* de acuerdo con la antinomia irracionalidad/racionalidad. El primero de los términos, por supuesto, comprende a las montoneras gauchas y sus caudillos rurales, los elementos más violentos y destructivos que produce la naturaleza regional. Sociedad ‘desasociada’, no verdadera y ficticia de la campaña, forma de vida exultante, movilizadora por instintos hostiles a toda organización regular. En otras palabras, una muchedumbre que actúa por mera espontaneidad y un caudillo que, presa de la avidez de poder, explota los resentimientos de las masas decidido a captar sus oscuras voluntades. El segundo término abarca la sociedad ‘real’ de la ciudad, cuya relación con la naturaleza está mediada por las formas de la cultura europea, sus ideas, sus urbes, sus técnicas disciplinarias, sus principios de orden lógicos y morales. Por un lado, la teleología irracional de una naturaleza que existe abandonada al caos, al mundo de lo inerte; por el otro, la racionalidad de una civilización basada en leyes capaces de instituir orden y valor.

La puesta en escena de esta dicotomía, tal como la entiende Feinmann, pone al desnudo la metodología analítica de Sarmiento así como los objetivos político-

ideológicos de su trabajo. Si con los recursos estéticos del romanticismo diseñó el espectáculo de la barbarie argentina, desde la mirada iluminista, en cambio, interpretó Buenos Aires a través de la concepción racionalista y eurocéntrica del progreso. Finalmente, apeló al historicismo romántico -aquí Feinmann ubica a Sarmiento cerca de Cousin y lejos de Hegel- para narrar el conflicto entre civilización y barbarie según una lógica no dialéctica y universalizante: primero, por tratarse de una antítesis para la cual “no existe síntesis que pueda superar este antagonismo, dado que, o triunfa la Civilización o triunfa la Barbarie: ambos conceptos son excluyentes” (2013[1982]: 234); y segundo porque aquí la antinomia adquiere la dimensión de lo universal, está diseñada a imagen y semejanza del modelo eurocéntrico: “lucha entre el expansionismo europeo y los pueblos que se le resisten reivindicando sus tradiciones y costumbres” (2013[1982]: 237). Cosmovisión universalizante y antitética del conflicto, entonces, por la cual Sarmiento legitima el exterminio de los caudillos y las montoneras gauchas al tiempo que fundamenta la complementación del país al mercado mundial de acuerdo con las reglas del régimen colonialista europeo.

Continuando con el eje de las deudas que Sarmiento -y la generación del 37 en general-, contrae con el discurso de la ilustración, la crítica de los últimos treinta años supo adicionar el capítulo de los estudios foucaultianos. Desde la teoría literaria y los estudios culturales textos como *Facundo*, *Educación popular*, *Campaña del Ejército Grande* y *Conflictos y armonías de las razas en América* son considerados, en gran parte, una repetición de la trama de saberes que el siglo XVIII europeo dispuso al servicio de la producción de tecnologías disciplinarias con vistas a la transformación de las multitudes en verdaderos cuerpos sociales orgánicos. Es por supuesto Michel Foucault (1986[1975]) el autor insigne de esta teoría que conecta el discurso racionalista -de Descartes a Bentham y Lamarck- no con la fundación del sujeto autocentrado y el

contrato social sino más bien con la puesta en práctica de una red de saberes sólidamente articulados al servicio de la producción de técnicas disciplinarias que reducen la fuerza política, transformadora de los individuos, a la vez que maximizan su fuerza útil. Así, con la redacción del código penal moderno, postula el filósofo galo, el sistema punitivo basado en los suplicios, montado sobre el espectáculo de la crueldad, es reemplazado progresivamente, desde el siglo XVIII, por una tecnología política de los cuerpos que trabaja sobre la relación docilidad-utilidad. Esta revolución jurídica y política que comienza en el siglo de las luces y se afianza en la centuria siguiente, da lugar, según apunta el teórico francés, a una proliferación de tecnologías disciplinarias que, apoyadas en una cada vez más extensa red de saberes, potencian las facultades del cuerpo en la medida en que ejercen el control del mismo. Nace de este modo la sociedad disciplinaria, aquella que da forma al cuerpo social distribuyendo individuos en espacios cerrados, controlando las actividades, administrando los tiempos, componiendo sus fuerzas -vía la transposición de la disciplina militar al orden civil- y organizando la vigilancia mediante la máquina panóptica.

En esta dirección, uno de los exponentes de la recepción de Foucault en el Río de la Plata es Jorge Salessi (1995), quien lee *El matadero* a partir de la articulación de barbarie, sodomía e insalubridad. O sea que la metáfora del gobierno de Rosas se resignifica aquí como mezcla de hombres, mujeres, animales, efluvios y cadáveres; lugar que combina la peste y las transgresiones sexuales bajo la figura del “foco de insalubridad”; un anticipo, según la tesis del crítico argentino, de la consolidación del discurso positivista en Argentina. En una línea similar la dicotomía sarmientina se repiensa en términos de un cuerpo orgánico -Buenos Aires, metonimia del proyecto nacional- que gestiona flujos de gente y mercaderías a través del comercio y la navegación con el fin de combatir la inorganicidad de la pampa, la excrecencia interna

que, bajo la forma del caudillismo y las montoneras, impide la consecución del progreso. Tal paradigma, afirma Salessi, sienta las bases epistemológicas del higienismo y la criminología, en la medida en que contrapone una civilización inspirada en el régimen de circulación imperial inglés -libre comercio, libre navegación de los ríos-, a la barbarie caudillista de Rosas y Quiroga, verdaderos émbolos, prosiguiendo con las metáforas médicas del autor, que obturan las arterias del cuerpo-nación.

Desde una matriz similar Dardo Scavino, en *Barcos sobre la pampa* (1993), lee en la obra de Sarmiento la postulación programática de una sociedad disciplinaria que se propone como el punto nodal de la organización política e institucional de la nación. Para el padre del aula, dice el teórico literario, las tecnologías disciplinarias son la transposición de la disciplina militar, instaurada con éxito por el Ejército de la Independencia y el Ejército Grande, desde el campo de batalla hacia la futura sociedad civil de la nación. Pero siempre marcando la diferencia entre, por un lado, el objetivo militar que consiste en derrocar al caudillo -lo que sucedió en la batalla de Caseros- y desarmar la disposición táctica de los medios, instrumentos y vehículos que producen su régimen político; y por el otro, el objetivo político, tendiente no a la aniquilación sino a la domesticación de la población rural y al reordenamiento de sus formas naturales de vida -dado que la designa 'falsa sociedad'-. Se trata, por consiguiente, de controlar sus potencias instintivas, dominar su violencia oblativa, mutiladora de los cuerpos, redireccionando sus energías hacia una fuerza-disciplina que combine los cuerpos de manera tal que aumente su poder de obrar. Bajo este marco teórico la civilización no es otra cosa que la transformación del goce salvaje, del consumo improductivo, en flujos de productividad e interés. Más aún, se trata de rearmar, en el lugar vacío que dejan los dispositivos políticos del caudillismo, las redes de saberes, técnicas, instituciones y prácticas que deben sustentar el poder económico y militar de la nación.

Básicamente son tres las tecnologías disciplinarias montadas por Sarmiento sobre el paradigma militar de dominación, anota Scavino, que operan el pasaje de la guerra civil a la paz militar. En primer lugar aparecen los medios de transporte naval y ferroviario, dispositivos técnicos que procuran conjurar el mal de la extensión, imprimiendo velocidad y dinamismo a un desierto que ralentiza la movilidad, bloquea las comunicaciones y tiene a la anarquía y al despotismo como sus principales consecuencias. En segundo lugar propone la agricultura y el comercio, tal como fueron diseñados por la economía liberal burguesa de los siglos XVIII y XIX, para desarticular y sustituir el monopolio de la estancia. Finalmente, con el fin de transformar la morosidad del habitante rural, su incapacidad para el trabajo continuo y ordenado, Sarmiento promueve la escuela, cuadrícula disciplinaria ideal para la doma del cuerpo social donde los excesos de vida se canalizan; lugar de creación de hábitos para desarrollar nuevas habilidades laborales y tácticas que impidan el resurgimiento de los deseos salvajes.

Entre los días de mayo y la organización definitiva de la nación se hace imprescindible, para Sarmiento, la intervención del Ejército Grande, no sólo para la liquidación del caudillo y la sublimación de los instintos pampeanos, más aún, porque su lógica aporta un modelo de dominación que sienta las bases del proceso civilizatorio; ni más ni menos, los arzones teóricos de la escuela, la fábrica, el comercio, la agricultura y el Estado.

Casi dos décadas después de la publicación de *Barcos sobre la pampa*, Fermín Rodríguez (2010) vuelve a insistir con el metalenguaje foucaultiano al explicar la antinomia de Sarmiento. Para él también ‘civilización’ significa el ordenamiento racional de la tierra al servicio de la productividad, la canalización de las pasiones, el apaciguamiento de los excesos de vida que agitaron la superficie de las pampas durante

la guerra civil y la conversión de estos impulsos naturales en fines útiles. Solo que aquí las dos partes de la dicotomía aparecen igualmente inscriptas en la malla disciplinaria; tanto la civilización como la barbarie despliegan redes de poderes y saberes que se combinan en pos de acrecentar y reproducir un régimen político. En palabras de Rodríguez “entre una estancia y el estado solo hay una diferencia de escala” (2010:251), y más adelante “La serie del uso del gaicho yerra-marca-degüello-rodeo-doma del ganado, que despliega la lista de trabajos en una estancia, se desdobra en la serie política fiestas-cinta colorada-ejecución-prisión-represión-terror, penetrando y extendiéndose por la ciudad” (2010: 252), de modo tal que “La economía no solo produce sin cesar signos del valor mercantil de las cosas, sino signos políticos y consignas que permiten que el poder rosista pueda funcionar creando sujetos sometidos a la voluntad del caudillo.” (2010:252)

No obstante, si hay una diferencia radical, subraya el autor, entre las series de micropolíticas del deseo que conforman cada una de las tendencias, ésta consiste en que, en el espacio del desierto, todos los dispositivos disciplinarios se ordenan alrededor de la voluntad arbitraria y despótica del caudillo, lo que redundaría en la imposibilidad de la res pública, “multiplicidad salvaje de membra dijecta sin orden ni medida” (2010: 264); mientras que, por el contrario, el espacio urbano se articula según un estricto régimen de flujos y movimientos que procesan el deseo a través de las instituciones, dan forma al cuerpo de relatos coherentes de la república y rechazan, bajo todo punto de vista, la erección de un poder concentrado en una sola persona.

En pocas palabras, a un lado y al otro del Río de la Plata, *la ciudad letrada* (Rama, 1984) del siglo XIX, sirviéndose de géneros discursivos y paradigmas teóricos tutelados por la *intelligentsia* europea, defendió a rajatabla la tesis de que la modernización y el progreso de una nación únicamente son viables si se sustituyen los dispositivos políticos

y económicos que concentran la autoridad en una sola persona, en una voluntad irracional y despótica, por otros que distribuyen la autoridad y el poder en un sistema impersonal y coherente de relatos e instituciones. Quizás una cita de Dardo Scavino, aunque pletórica de giros deleuzianos, bien pueda resumir muchos años de trabajo sobre el tema:

Ya nadie goza como el déspota en el sistema sarmientino, nadie se llena verdaderamente; porque todos, de una u otra forma, no dejan de volcar sus excedentes sobre la producción, convirtiendo al consumo en una "producción de producción". Nadie goza como el déspota salvo el mismo Capital, el mismo Sistema: el amo abandona su dominio trascendente (encerrado en Palermo, sin dejarse ver por nadie) y se vuelve inmanente...La "autoridad" dirá una y otra vez Sarmiento está en el "orden de las cosas" y no en un hombre, sea Rosas o Facundo. Nadie es propietario del poder: por eso ya no es cuestión de tomarlo o perderlo en una súbita acción bélica. (1993: 94-95)

El líder de multitudes en la alborada del siglo XX

En el texto *Las multitudes argentinas*, publicado por José María Ramos Mejía en 1899, el caudillo rural decimonónico no solamente aparece designado con otro nombre sino que esa denominación, además, se sirve de un vocablo extranjero. Ciertamente, ya no se trata pura y simplemente de un caudillo déspota que controla la voluntad de las montoneras, sino de un *meneur*, una palabra que en francés significa 'instigador'. Es importante subrayar esta operación discursiva para empezar a vislumbrar una hipótesis de trabajo: ¿es posible que el autor, tal como se pregunta Terán, en un lúcido artículo (2008[2000]), mediante el gesto de renombrar el fenómeno caudillista con una palabra extraña al acervo cultural argentino hasta entonces, quiera expresar que los modelos de conocimiento heredados ya no bastan para comprender el objeto, y en consecuencia, la necesidad de articular un nuevo paradigma teórico que explique sus características y modos de funcionamiento? Efectivamente, pero detrás de la traducción, hay más.

Considerada desde el ideal finisecular de las ciencias positivas, la nueva conceptualización del caudillo de multitudes está diseñada con argumentos biológicos,

psicológicos y psiquiátricos. Tan lejos del déspota de Montesquieu como del monstruo sacrificial del romanticismo acriollado, el meneur no solo no es objeto de exterminio sino que aparece integrado al relato nacional, a sus cánones de modernización y progreso, bajo la forma de una entidad que, a pesar de no ser racional, cumple una función *suplementaria* respecto del proceso civilizatorio. Esto es, dado que el principio iluminista de la razón no basta, según afirma Ramos Mejía, para consolidar el progreso y la modernización del país, una porción de la sociedad puede subsanar esta carencia desencadenando las potencias psicobiológicas e irracionales necesarias para retomar la marcha del tren de la historia nacional. ¿Pero qué significa exactamente la suplementariedad del meneur? La respuesta a esta pregunta presupone una breve exposición acerca del modo en que el autor configura la sociedad argentina.

Ramos Mejía divide el campo social en dos partes antagónicas aunque no excluyentes: el grupo y la multitud⁸. Desde las teorías del contractualismo liberal clásico y el racionalismo utilitarista, define al grupo como el conjunto de individuos que por medio de un contrato bilateral, sin renunciar a su autonomía, realizan recíprocas y voluntarias concesiones en función de alcanzar un objetivo fijado de antemano (94[1899]: 38). En el polo opuesto, la multitud es el estado que subsume a los individuos cuando pierden su “personalidad consciente” (94[1899]: 16). En tales condiciones, enajenados de voluntad y razón, se integran, cual moléculas o células, a una misma y compacta “comunidad de estructura” (94[1899]:20) movilizada exclusivamente por la fuerza del instinto: “puro instinto, impulso vivo y agresivo, casi animalidad” (94[1899]:21). La multitud o muchedumbre, entonces, es un sujeto social heterocentrado, que pierde voluntad y razón cuando entra en un estado de *sugestión*. En

⁸ Es importante subrayar que la dicotomía *grupo/multitud* no sigue al pie de la letra la antinomia sarmientina *civilización/barbarie*. Si bien el grupo es el *sujeto de la razón* y la multitud el de la *irracionalidad*, aquí el segundo actor social funciona, más bien, como una fuerza psicobiológica que en determinadas condiciones es capaz de compensar la falta de vitalidad del grupo, la debilidad volitiva del sujeto racional contractual. Actuando en nombre de sus potencias instintivas, la multitud, liderada por el meneur, puede asistir a la sociedad de la razón en la tarea que por sí sola, afirma Ramos Mejía, no puede llevar adelante. La de enfrentar los urgentes problemas de la república. En esto consiste el sentido de *suplementariedad* que el autor asigna a la multitud y a su meneur.

este punto del relato hace su aparición el meneur, líder de la multitud. Un elemento determinado por la enajenación, al igual que todos los sujetos que integran la muchedumbre; sin embargo, a diferencia de los demás, funda su rol jerárquico en el ejercicio de la sugestión. El instigador es el jefe solo porque propaga y contagia sus consignas, a través de imágenes persuasivas, impulsos afectivos y emociones intensas; tal es la acción que lo convierte en el punto nodal que articula provisoriamente a los muchos.

Con estos perfiles, afirma Ramos Mejía, la multitud señala los límites del sujeto racional autocentrado y suple sus falencias⁹, en la medida en que aporta, desde sus fuerzas puramente biológicas, consistencia orgánica a la comunidad. No obstante, así como puede contribuir a su evolución, también puede generar su retroceso, atomización o desgarramiento. Por ello Ramos Mejía distingue, según este criterio de funcionalidad socio-biológica, dos clases de multitud: una dinámica y otra estática. La primera hace referencia a la vitalidad fisiológica y mental del “cuerpo social”, a la abundancia de sangre, oxígeno e impulsos emocionales que empujan hacia delante el proceso civilizatorio. La segunda, por el contrario, adjetivada con rasgos de torpeza, sonambulismo, pasividad y tolerancia, -falta de sangre en las venas- amenaza con paralizar la comunidad o en el peor de los casos desgarrarla. Multitud venenosa o curativa, pues, dependiendo de las proporciones en que se combinan los virus y las bacterias que la moldean.

Pero aquí empiezan los mayores problemas para Ramos Mejía. Ni la aplicación del paradigma positivista, ni la destreza de sus operaciones retóricas y discursivas son capaces de fijar el sistema categorial binario que promete. La primera razón que podemos dar es que la mayoría de los rasgos que caracterizan un tipo de multitud valen

⁹ El apartado décimo de este trabajo está íntegramente dedicado al análisis de **Las multitudes argentinas**, siempre privilegiando el concepto de *suplementariedad* que aquí postulamos.

para el otro. Así, la muchedumbre, en todos los casos es pasiva, tolerante e hipersensible dado que, de acuerdo con los parámetros de la psicología de las masas, que el autor sigue con ahínco, depende de un líder que la sugestiona y excita. Segundo, la oposición conceptual entre lo biológico y lo político también resulta endeble para clasificar a las multitudes. Si en un primer momento el autor afirma que la función de las multitudes dinámicas es biológica y no política (94[1899]:155), más adelante, empero, propone que las multitudes estáticas finiseculares carecen de “la calurosa pasión de un sentimiento político” (94[1899]: 183) y en contraste añora las multitudes dinámicas de la tiranía cuya intervención en la historia nacional contribuyó a “la elaboración de la conciencia política” (94:172). Ni más ni menos, una contradicción campante y rampante.

Finalmente, la ambigüedad categorial se pone de relieve mediante la inconsistencia del par de opuestos espontaneidad/artificialidad, dicotomía con la que el autor pretende proporcionar el principal fundamento tipológico. Ciertamente, todas las multitudes configuradas por el autor responden al principio de artificialidad y ninguna de ellas al de espontaneidad pura, dado que todas aparecen montadas sobre un teatro de representaciones, un espacio compartido de imágenes sin referente real, sin concepto ni estructura lógica, que los meneurs -verdaderos simuladores, según su diagnóstico médico-, avivan con el único propósito de promover y contagiar sentimientos y emociones fuertes.

De cualquier manera, queda claro que el médico positivista resuelve su problema de categorización defectuosa por medio de un tour de force que consiste en proyectar sobre el objeto construido su posición político-ideológica. Ahora sí todo cobra sentido: si por un lado las intervenciones históricas de las multitudes de la emancipación y el rosismo son generosas y saludables, es porque se inscriben, según su relato, en la línea

temporal que conduce indefectiblemente al proceso político de 1880 y a la formación de la coalición liberal roquista a la que adscribe; por el otro, las multitudes radicales, anarquistas y socialistas, que le son contemporáneas, resultan peligrosas e insanas, dado que amenazan el proyecto cultural, político y económico de dicha élite.

Pero más allá de las intenciones político-ideológicas del discurso nacionalista, lo que interesa por demás a nuestra tesis es esta ambigüedad que padece el texto - paradójicamente enunciado desde el lugar de la omnipotencia científica-, esta incapacidad que presentan las categorías para diferenciar una multitud y un líder dinámicos, aquel sujeto colectivo que colabora con la fundación de una comunidad, con su formación y desarrollo; de otro tipo de multitud acaudillada, la denominada estática, esa misma que, por el contrario, amenaza radicalmente la identidad comunitaria. Lo que resulta particularmente revelador para nuestro análisis es el hecho de que esta ambigüedad, que disloca el sistema científico de representaciones pretendidamente autosatisfecho, aparece íntimamente vinculada a un sema de la suplementariedad que se desmarca de los planes científico-ideológicos de Ramos Mejía. Un sentido alternativo de lo suplementario, sobreañadido al *meneur* pero contrario a la decisión autorral: una función nodal, articuladora, que se sustrae al proyecto político del médico y ensayista argentino. Es que en *Las multitudes argentinas*, sugerimos, irrumpe una significación del *meneur* cuya repetición, como afirman los deconstruccionistas, excede y desborda el esquema categorial con el que el autor pretende ordenar el concepto de *multitud*. Una función *suplementaria* de otro orden, decimos, porque no se ajusta necesariamente a la caracterización de las multitudes dinámicas sino que cumple el mismo rol articulador - y compensatorio- en los dos tipos de multitud, desestimando la dicotomía establecida por el autor. Un *suplemento* del *suplemento*, se podría decir, que incluso en el marco de

la *indecidibilidad textual*¹⁰ que distorsiona las nociones del discurso nacionalista de base positivista, conserva la capacidad de conjuntar a las multitudes, y movilizarlas, mediante las estrategias de afirmación, repetición y contagio; esa función que lo convierte en punto nodal articulador de las masas sociales.

Esta cuestión parece ser crucial para nuestra hipótesis de trabajo. Nos interesa, ante todo, porque la *ambivalencia semántica* que impide fijar el sentido del caudillo dentro de los límites de una cuadrícula científica, filosófica e ideológica; suerte de anfibia que malversa -a pesar del autor- la taxonomía de *Las multitudes argentinas*, también aparece en otros relatos nacionales producidos durante el siglo pasado; se esparce por un encadenamiento de textos de la cultura argentina que tienen en común esta incómoda relación entre la comunidad nacional y los líderes de masas.

Por eso creemos que *Las multitudes argentinas* es el primero de una serie de relatos de comunidad nacional que expone en su despliegue retórico la imposibilidad de representar al líder social de manera transparente, sin ambigüedades ni opacidades; sin residuos que amenacen la coherencia del discurso. A esta persistente dificultad que presentan los relatos de nación para conceptualizar al líder de muchedumbres desde los marcos cognitivos de un paradigma científico o teórico la denominaremos *indecidibilidad estructural* o *ambivalencia*. Dentro del mismo espectro teórico, que luego será especificado, abordaremos la figura del líder popular a partir de la categoría

¹⁰ *Indecidibilidad y suplementariedad radical* son conceptos, además de correlativos, fundamentales en el diseño del paradigma deconstruccionista. Según Derrida, su principal exponente, la metafísica occidental instituyó durante siglos una falsa identidad entre la huella psíquica y el significado comprendido como ser presente, un sistema conceptual que posibilitaría la comprensión transparente del mundo fenoménico, una comprensión no intervenida por la opacidad del lenguaje. Con arreglo a este significante fónico, concebido como esencial y originario por la filosofía y las ciencias clásicas, los discursos podían ordenarse a partir de bastos conjuntos de textos estabilizados por significados *decidibles*. Estructuras textuales previsibles, fijadas de antemano por conceptos fonocéntricos, prelingüísticos, esenciales y originarios. Sin embargo, esta supuesta correspondencia entre el significado y la realidad extraverbal se ve interrumpida, ya desde siempre, advierte Derrida, por la acción perversa de la escritura, un juego de diferencias y remisiones de un significante a otro sin anclaje en un significado trascendental. Con el objetivo de establecer la paz y la univocidad semántica en el reino filosófico de occidente, el poder fono-logo-céntrico asigna a la escritura la mera función de suplemento. La obliga a realizar la tarea excluyente de vehiculizar los significados que se producen en el interior de la conciencia. Ahora bien, cuando la escritura salta la barrera del logocentrismo, Derrida lo demuestra en uno y mil gestos de las producciones escritas de occidente, le impone sus condiciones a todo el campo del lenguaje en general: desplazamiento ilimitado de los significantes, libre juego de la diferencia, no identidad del significante y el significado. Así, liberada de su reclusión y elevada al rango de suplemento radical, la escritura, rebautizada archiescritura, convierte la producción textual en estructuras de significados indecidibles, imposibles de ser fijados por una centralidad ontológica. En el apartado 6 de este trabajo profundizaremos esta íntima ligazón entre *indecidibilidad* y *suplementariedad radical*. Seguidamente, en el mismo capítulo, intentaremos instrumentar el concepto derridiano de *suplemento radical* como modelo teórico para pensar la compleja relación entre el caudillo y la comunidad nacional.

de *suplemento radical*. Una huella que, expuesta a una estructura de repeticiones, de iterabilidad, produce una diferencia en el plano de la significación que desborda los fundamentos con los que se busca fijar la identidad nacional. Es decir, nos referimos aquí al liderazgo como un significante suplementario cuyos desplazamientos tropológicos dislocan el programa político-ideológico del escritor nacionalista.

Con la idea de radicalidad hacemos referencia a la resistencia propia del término a ser asimilado por la trama narrativa -ideológica, en el sentido que le da Žižek (2005[1989])- del nacionalismo; radicalidad que se visibiliza en las fallidas estrategias ideológico-discursivas a las que este campo homogéneo de representaciones apela para clasificarlo, para fijarlo sin éxito a una estructura de significados inmutables -por ejemplo, la dicotomía *líder estático/líder dinámico*-.

En pocas palabras, este trabajo se propone pensar las diversas figuras del líder de multitudes esparcidas en una serie de narrativas argentinas de nación. Pero siempre a partir de los conceptos de *indecidibilidad* y *suplementariedad*; es decir, haciendo foco tanto en la ambivalencia constitutiva del término como en las articulaciones retóricas que, centradas en la figura del líder, suplementan las falencias de los basamentos filosóficos y culturales de una comunidad. Interrogar la representación del líder, no solamente como una forma de poner en evidencia la inconsistencia de todo fundamento esencialista de la comunidad nacional, sino también como el punto nodal articulador que ofrece consistencia parcial y no esencial a dichas narrativas.

En oposición a los trabajos teóricos o críticos que reducen los relatos de nación a las determinaciones político-ideológicas de los autores que los escriben, las instituciones que los fomentan o las coyunturas que los condicionan -se trate igualmente de los nacionalismos liberales del 80, los relatos nacionales del Centenario, los publicados con posterioridad a la crisis del 30 o los nacionalismos de izquierda de los 60- nuestra

propuesta hurga en las figuraciones que fracturan y exceden los diversos contextos históricos de enunciación.

Hasta aquí apenas un esbozo de los puntos de partida imprescindibles para plantear la problemática y abrir caminos hacia la formulación de una hipótesis sostenida. Pero antes de continuar disparando sin discreción objetos, conceptos y modos de la teoría, - objetos que, por cierto, se construyen y recortan siempre, como dice Ludmer (1988), en el marco de operaciones críticas-, urge especificar todos los que se han mencionado hasta aquí.

2- La comunidad nacional como formación discursiva

Hay que subrayar, para empezar, el rechazo de plano de los enfoques sensualistas o empiristas que basan el conocimiento de los objetos en la experiencia sensible; asimismo, se toma distancia de las tesis esencialistas que proponen campos privilegiados de conceptos y categorías para pensar los objetos. Antes bien, partimos de la premisa de que todo objeto es a priori objeto de discurso dado que ningún objeto existe al margen de una superficie discursiva de inscripción. En este punto compartimos con Foucault (2002[1969]) el rechazo de las cuatro hipótesis acerca del principio legítimo que posibilita el agrupamiento de enunciados. De acuerdo con esta refutación la referencia al mismo objeto, la constancia de los conceptos, el estilo común en la producción de los enunciados y la alusión a un tema familiar no son las razones que asignan identidad a los discursos; incluso más, la falta de tales principios, esencialistas y exteriores a la dimensión del lenguaje, es aquello que empuja los enunciados a la diáspora inexpugnable. En consecuencia la tesis central de Foucault en *La arqueología del saber* postula que sólo en el marco de esta dispersión los enunciados pueden agruparse, según estrictas reglas de formación determinadas por las condiciones complejas en las que estos coexisten, persisten, se modifican o desaparecen. *Formación discursiva* llama el teórico francés al conjunto de enunciados que componen un sistema en dispersión, esto es, un campo de regularidades provisional e inestable que traza sobre la diseminación de los enunciados unas reglas de formación de objetos,

conceptos, modalidades enunciativas y estrategias teóricas; un haz de relaciones que, en la medida en que distribuye estos elementos en superficies de inscripción, fija sus límites, establece sus vínculos de inclusión y exclusión y los conecta con instituciones, procesos históricos y modelos de pensamiento.

En principio se acepta esta tesis al sostener que los objetos ‘comunidad nacional’ y ‘líder de multitudes’ no pueden ser considerados términos esenciales, definidos en sí mismos y apriorísticamente, sino que resultan, por el contrario, de las formaciones discursivas que los hacen proliferar. No obstante ello, antes de describir la red de enunciados donde tales elementos se inscriben, bien vale remarcar por lo menos tres objeciones que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2004[1985]) han disparado sobre el modelo foucaultiano:

1) Cuestionan la distinción marcada por Foucault entre prácticas discursivas y no discursivas. Según afirman los científicos sociales la oposición entre aspectos lingüísticos y prácticos es incorrecta porque los dos aspectos forman parte de una misma producción social de sentido, estructurada bajo la forma de totalidades discursivas (2004[1985]: 145). Para apoyar su refutación los autores señalan que en *La arqueología del saber*, cuando su autor intenta determinar, para el caso de la medicina clínica, la totalidad relacional que funda la regularidad de las dispersiones de una formación discursiva, lo hace subsumiendo los distintos elementos, simbólicos y no simbólicos, dentro del discurso médico, que define como la práctica que establece entre ellos un sistema de relaciones que no está dado o constituido a priori (2004: 145). El otro argumento para demostrar que los elementos no discursivos solo pueden adquirir sentido al interior de la práctica discursiva que los inscribe brota de una ejemplificación didáctica:

Un terremoto o la caída de un ladrillo son hechos perfectamente existentes en el sentido de que ocurren aquí y ahora, independientemente de mi voluntad. Pero el hecho de que su especificidad como objetos se construya en términos de “fenómenos naturales” o de

“expresión de la ira de Dios” depende de la estructuración de un campo discursivo. Lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia. (2004[1985]: 146-147)

2) Objetan la oposición pensamiento/realidad sobre la cual se funda la concepción mental del discurso. En estos términos los autores rechazan la dicotomía “existente entre un campo objetivo constituido al margen de toda intervención discursiva y un “discurso” consistente en la pura expresión del pensamiento” (2004[1985]:147). Para ello acuden a la noción de *juegos del lenguaje* acuñada por Wittgenstein, que incluye, en una totalidad inescindible, tanto al lenguaje como a las acciones que están entretejidas con el mismo (2004[1985]:147). Desde la perspectiva de este concepto Laclau y Mouffe infieren que los “elementos lingüísticos y no lingüísticos no están meramente yuxtapuestos, sino que constituyen un sistema diferencial y estructurado de posiciones” (2004[1985]:148) y, en consecuencia, que a través de la categoría de discurso es posible ampliar considerablemente –y, por qué no, reformular- el campo de la objetividad (2004[1985]:149). De manera tal que, liberada de la clásica dicotomía pensamiento/realidad, una formación discursiva ya no se restringe al principio ordenador de una episteme o sistema de saberes, según el punto de vista foucaultiano; no se ajusta necesariamente a sus límites estrictos tanto en lo que respecta a los objetos que pueden ser articulados como a las relaciones que pueden establecerse entre los mismos (2004[1985]:149). Por el contrario, esta reformulación de lo discursivo incluye categorías como la sinonimia, la metonimia y la metáfora, figuras que también permiten significar o inscribir objetos, articular conceptos y establecer relaciones entre objetos, conceptos y modelos teóricos, pero no bajo la restricción de aportar un “sentido segundo a una literalidad primaria” (2004[1985]:150) sino asumiendo un rol protagónico en el terreno primario donde se constituye la trama sociosimbólica.

3) Por último, postulan que una *formación discursiva* no existe bajo la forma de un dominio positivo, cerrado y autodefinido, debido a que se encuentra permanentemente afectada por un exterior, también de naturaleza discursiva, que la excede en la medida en que crea las condiciones de vulnerabilidad de su carácter estructural; una exterioridad que amenaza, desde el lugar heterogéneo de la proliferación incontrolable e incesante de significados, la propia estabilidad de la lógica diferencial y relacional del discurso. De acuerdo con este enfoque, toda formación discursiva es incompleta porque está penetrada por la contingencia que impone el exterior, aquello que los autores denominan ‘campo de discursividad’, y en consecuencia, ningún objeto, concepto o teoría puede ser plenamente articulado en el interior de una totalidad relacional ya que esta siempre se revela absolutamente frágil frente al ‘campo de discursividad’ que le impide suturarse plenamente. En palabras de Laclau y Mouffe el discurso es una totalidad articulada cuya característica central es que la transición de los elementos -diferencia no articulada discursivamente- a los momentos -posiciones diferenciales articuladas en el interior de un discurso- nunca se realiza completamente. De manera tal que toda fijación de las identidades en el interior de un sistema de posiciones es inevitablemente metafórica porque la supuesta ‘literalidad’ de la misma no es otra cosa que la primera de las metáforas. “Este campo de identidades que nunca logran ser plenamente fijadas es el campo de la sobredeterminación” (2004[1985]:151).

En resumidas cuentas, basándose en las discrepancias antedichas, los teóricos de la hegemonía concluyen, a los fines de reformular la concepción foucaultiana de discurso, que la cuestión primordial pasa por el doble principio -doble imposibilidad- que determina toda formación discursiva: por un lado la imposibilidad de fijación absoluta, en razón de que el denominado “campo de discursividad” impide por todos los medios la sutura total de la trama simbólica; o dicho de otro modo, y aquí en amplia

coincidencia con Derrida, no existen significados últimos, trascendentales, que puedan asegurar un sentido exterior al flujo de los significantes que hacen al conjunto de posiciones diferenciales. Pero por el otro lado, como si fuera la otra cara de la misma moneda, rige la imposibilidad de no fijar, porque si el discurso quedara librado unilateralmente a la ley del flujo y la proliferación las posibilidades de existencia de la identidad y la significación serían absolutamente nulas. Por lo tanto, se hace imprescindible para toda articulación discursiva la fijación parcial del sentido, o dicho textualmente:

El discurso se constituye como intento de dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro. Los puntos privilegiados de esta fijación parcial los denominaremos puntos nodales. (Lacan ha insistido en las fijaciones parciales a través de su concepto de *points de capitio*, es decir, de significantes privilegiados que fijan el sentido de la cadena signifiante. Esta limitación de la productividad de la cadena signifiante es la que establece posiciones que hacen la predicación posible -un discurso incapaz de dar lugar a ninguna fijación de sentido es el discurso del psicótico-.) (2004[1985]:152-153)

Empapados en este debate, entonces, nos proponemos, de camino hacia la promulgación de una hipótesis de lectura, identificar las “reglas de formación” características del relato de la nación partiendo -sin pretensión de exhaustividad, por supuesto- de destacadas reflexiones sobre lo nacional formuladas a lo largo de la historia moderna de las ideas; siempre procurando que tal indagación nos permita iluminar ciertas zonas de las narrativas argentinas de la nación. En base a esta suerte de descripción arqueológica, si se quiere, de la formación de conceptos tales como *líder*, *pueblo*, *multitud*, *conciencia*, *origen y destino nacional* proponemos bautizar a dicha formación discursiva, *relato de la comunidad nacional*.

Se trata aquí de preguntarnos, en definitiva, por la manera en que un relato vincula objetos, conceptos, modelos teóricos, operaciones retóricas y modalidades enunciativas; por la forma en que tales articulaciones, sus leyes y regularidades, definen los márgenes

de una formación discursiva. Pero es justo en la cuestión de los márgenes, donde resultan imprescindibles las críticas que Laclau y Mouffe realizan a la teoría foucaultiana del discurso. Tal como planteábamos más arriba, si la noción de “sistema en dispersión” elaborada por el teórico insigne del giro lingüístico, logra refutar cabalmente los fundamentos esencialistas que pretendían conferir unidad al discurso, en cambio, no aspira a resolver el problema del límite¹¹ de una formación discursiva, requerimiento necesario, creemos, para fundar la significación del todo relacional.

Porque si la única condición primaria de los enunciados es la dispersión las “reglas de formación internas” no bastan para unificarlos en un discurso sistemático, cerrado y autónomo. Al fin y al cabo, si las reglas son “internas”, siempre serán indefectiblemente arrasadas por el principio de diseminación y en consecuencia, se hace difícil, si no imposible, determinar los límites de las formaciones, distinguir unas de otras. En breves líneas, al conceptualizar al enunciado bajo la función de *dispersión indefinida* Michel Foucault deja en un vacío teórico los presupuestos de *límite*, *sistema* y *totalidad* aparejados a su concepción de discurso, que no obstante siempre permanece en el horizonte de la totalidad relacional; los oculta tanto como los expone, cual términos que sustentan, de manera siempre forzada y acrítica, el concepto de formación discursiva.

A los fines de resolver el problema Laclau y Mouffe agregan al principio de la dispersión indefinida de los enunciados la noción de fronteras discursivas¹². Adoptando el punto de vista estructural, aunque con un claro sesgo lacaniano, los autores afirman que además de la amenaza interna de dispersión todo discurso se encuentra igualmente acorralado por el límite exterior, o campo de discursividad, que como hemos citado

¹¹ En su campo conceptual la noción de límite se reduce a expresar lo no decible; simplemente aquello que un discurso no puede decir en un contexto histórico determinado.

¹² Más adelante explicaremos detalladamente el aparato conceptual destinado por Laclau y Mouffe al abordaje del problema de las fronteras discursivas; muy especialmente la diferencia entre los conceptos de antagonismo y dislocación, fundamental para comprender la constitución del discurso.

más arriba, amenaza con dislocar las identidades que lo conforman, impidiendo así que se complete el proceso de significación; “Un más allá del sistema que es per definitionem, aquello que transgrede el horizonte de sentido de un sistema” (Critchley y Marchart, 2008[2004]: 289). La consecuencia directa es que toda formación discursiva, amenazada por sus límites internos y externos, se define primariamente - ontológicamente, enfatiza la pareja intelectual- por una indecidibilidad estructural; esto es, por la imposibilidad que presenta cualquier estructura de cerrarse como un sistema completo y autónomo; la imposibilidad, entonces, de fijación final de cualquiera de sus identidades constituyentes.

Pero simultáneamente, en respuesta a esta doble amenaza de dislocación, toda formación discursiva, siempre expuesta a la pantanosa indecidibilidad estructural, procura fijar parcialmente el sentido de sus elementos trazando una cadena de equivalencias entre todos y cada uno de ellos y el punto que los acomuna. Justamente ese exterior amenazante que los niega rotundamente es el dador de un sentido figurado: todos los miembros de un sistema metaforizan la imposibilidad del mismo y por lo tanto contraen entre sí relaciones retóricas de sustitución y desplazamiento. En otras palabras, un discurso se construye, según los teóricos del posmarxismo, a través de la conversión de su límite exterior avasallante en una frontera discursiva; un límite interno que le garantiza, a través de un eje tropológico, retórico, la relativa estabilidad del proceso de significación. Si por un lado todos los enunciados de un sistema son diferentes entre sí y tienden a la dispersión indefinida, por el otro, todos tienen en común ese más allá del discurso que transgrede su identidad. Por eso, esa fuerza disolvente es condición de imposibilidad de la totalidad relacional, ya que le impide el cierre absoluto, pero a la vez lo es de su posibilidad, en tanto y en cuanto le permite el trazado de una cadena de equivalencias entre sus términos capaz de fijar, aunque sea parcial y retóricamente, el

sentido de los mismos. A estos constituyentes del discurso que subvierten su significado literal para convertirse en figuraciones del límite exterior y de la totalidad imposible; a esos elementos que dan cuenta cabalmente de la indecidibilidad estructural que reviste el discurso pero que al mismo tiempo y por eso mismo tienen un papel preponderante en la articulación de la cadena de equivalencias discursivas, Laclau y Mouffe los denominan puntos nodales¹³-volveremos insistentemente sobre estos puntos, por ahora simple presentación-.

En tal sentido, pese a todos los prejuicios ideológicos, intelectuales y académicos que lo circundan, el relato de comunidad nacional no representa ninguna excepción a los postulados de los teóricos de Essex. Por eso, una gran parte de nuestro trabajo será entregada a demostrar que el discurso nacionalista, como cualquier otra formación discursiva, existe bajo las formas de una totalidad incompleta, heterocentrada, afectada por la indecidibilidad estructural -algo ya se pudo ver en el ensayo de Ramos Mejía-, carente de supuestos trascendentes o subyacentes que puedan unificarla y fijada solo parcialmente por significantes nodales. En estos elementos llamados nodales, que debido a su significado figurado, siempre esquivo e indeterminado, adquieren un papel central en el proceso articulatorio, colocaremos todo el foco de atención; precisamente porque entre los puntos nodales más conspicuos del corpus de relatos escogidos aparecen el *líder*, el *pueblo* y la *multitud*.

¹³ Por supuesto, no todos los elementos de una cadena significante pueden asumir el papel de punto nodal. Si así fuera volveríamos al problema de partida de la dispersión indefinida. En todo caso, el desarrollo de esta idea requiere de una exposición pormenorizada de las categorías de diferencia, equivalencia, antagonismo, significante vacío e investidura radical; desarrollo que tendrá lugar más adelante.

3- Aproximaciones teóricas al relato de comunidad nacional

¿Qué es una nación?, una conferencia dictada por Ernest Renan en la Sorbona en 1882, mirada en perspectiva, bien puede demostrar con creces la vigencia de ciertos *elementos* -o bien, *elementos/momentos*¹⁴, según la terminología de Laclau y Mouffe- que integran el *archivo* de lo nacional y surten las posibilidades históricas de narrativizar la nación moderna. La ponencia comienza delimitando su objeto a partir de una serie de refutaciones.

* Rechaza los postulados que inscriben la comunidad nacional en la tradición de los colectivos sociales de la antigüedad: una nación, afirma el filólogo, es algo nuevo en la historia y no se parece en nada a las repúblicas, reinos municipales, confederaciones de repúblicas o imperios locales del mundo grecorromano; por el contrario, es el proceso histórico de las invasiones bárbaras el responsable del corte abrupto que separa la nación de las instituciones del imperio; el que forja el mundo moderno sobre las ruinas del mundo clásico. Son las invasiones germánicas, afirma, “las que introdujeron en el mundo el principio que más tarde serviría de base para la existencia de las nacionalidades” (Bhabha, 2010[1990]:23). En defensa de tamaña afirmación, el filósofo

¹⁴ *Elementos/momentos*. Tal como lo mencionábamos más arriba toda formación discursiva es incompleta e inestable dado que se expone indefectiblemente al campo heterogéneo de la proliferación de significantes. Por tal razón ningún elemento interno, ningún objeto, concepto o modalidad puede ser plenamente articulado en el interior de la misma. Dicho de otro modo, ninguna formación discursiva está en capacidad de transformar un elemento en un momento absolutamente integrado a su estructura. Trasladada esta afirmación a la problemática de las narrativas de nación, significa que ninguno de los conceptos forjados por Renán -y la premisa tiene validez para cualquier autor nacionalista-, *voluntad*, *pueblo*, *nación*, *valores morales*, *pasado o destino*, logra alcanzar un significado pleno, un cierre semántico e ideológico dentro de su teoría. Dado que la conversión de los elementos en momentos nunca se completa, estos conceptos y objetos quedarán semánticamente abiertos, serán resignificados, pues, a posteriori, en sucesivos relatos de la comunidad nacional.

de la Sorbona argumenta que los francos y godos que invadieron Roma eran pueblos libres, regidos por monarquías electivas y asambleas anuales, que al adoptar el cristianismo de los conquistados y olvidar su propia lengua -olvido que autoriza el matrimonio de conquistadores y mujeres latinas, entre otras cuestiones- favorecieron la fusión de poblaciones diferentes en un mismo estado.

* Refuta las tesis que fundan la sociedad nacional sobre grupos etnográficos: el derecho de la raza a unificar los miembros de una nación, asevera con énfasis, no es válido, porque históricamente distintos grupos etnográficos tienden a fusionarse dentro de una misma nación sin reclamar derechos raciales sobre la misma; tal es el caso de Francia, que “es a la vez celta, ibérica y germánica” (2010[1990]:29). Además, agrega el filósofo, el concepto de raza se apoya en los modelos epistémicos de la zoología, y “los orígenes zoológicos de la humanidad son sustancialmente anteriores a los orígenes de la cultura, la civilización y las lenguas”.

* Utiliza un argumento similar para refutar el basamento lingüístico de las naciones: diversos pueblos hablan una misma lengua y no por eso constituyen una sola nación.

* Le niega a las religiones el carácter constitutivo de la identidad nacional, porque, según afirma, los cultos religiosos son, en los modernos estados nacionales, actividades privadas que conciernen a la conciencia de cada individuo y ya no definen, como en la edad media o en la antigüedad, las fronteras de los pueblos.

* Tampoco la geografía autoriza la demarcación de los límites naturales de las naciones dado que muchas de ellas están atravesadas por ríos, montañas e incluso mares sin que se vea afectada su unidad territorial.

Acto seguido, luego de impugnar los fundamentos etnográficos, lingüísticos, religiosos y geográficos, Renan se inclina por sentar la nacionalidad moderna sobre

cimientos espirituales y culturales¹⁵. Según su tesis principal lo nacional arraiga en principios “espirituales” y “morales”, o dicho en los términos del historiador francés, sufrimientos, sentimientos, deseos y aspiraciones; en suma, la “voluntad de ser una nación”. Sobre la base de esos sentimientos morales los sujetos construyen un origen común, un punto de partida mítico, irrefutable, una raíz que, fabricada con olvidos y recuerdos, inclusiones y exclusiones, les permite proyectar un destino de grandeza. Elaboración discursiva y retórica -se podría decir hoy- de un pasado común, ‘áureo’, que sostiene el deseo de “vivir juntos” y que permite dirigir ese legado -con sus haberes y sus deudas, sus victorias y derrotas- hacia la realización de un sino glorioso.

En coincidencia con lo que atañe a la dimensión cultural de la nacionalidad Eric Hobsbawm (1991) y Ernest Gellner (1991[1983]), sostienen que las naciones son artefactos que resultan de prácticas culturales que ellos prefieren llamar *nacionalismos*. Para Gellner las naciones son constructos culturales inherentes al desenvolvimiento de las sociedades industriales modernas y nunca podrían gestarse en el marco de sociedades agrarias premodernas. Estas últimas, según la perspectiva del antropólogo y filósofo, no se caracterizan por el isomorfismo cultural sino por la presencia de sectores dirigentes estratificados horizontalmente –militares, sacerdotes, mercantiles- que rigen sobre pequeñas comunidades de productores agrícolas separadas verticalmente. De manera tal que cultura y poder no son elementos que juegan integrados en la constitución de las mismas. Debido a la precariedad del desarrollo técnico, las élites intelectuales carecen de medios para promover la uniformidad cultural y a su vez los campesinos no se fusionan porque sólo pueden organizarse a través de contactos personales. En consecuencia, la diferenciación y no su antítesis, es la marca distintiva de las sociedades agrarias.

¹⁵ “La conciencia en Renan es una voluntad cultural para reponer a la nación de sus desastres...Porque en Renan se trataba de una idea que encontraba su alimento en un culturalismo aristocrático, que sin embargo había conseguido propagar el concepto de lo “moral e intelectual”, llamado a perdurar.” (González, 1999: 244)

Por el contrario, la constante cultural de las sociedades industriales, afirma el autor, es la homogeneidad, debido a que están organizadas por el principio weberiano de racionalidad que sitúa hechos, saberes y prácticas en un espacio único, lógico y continuo. Un conjunto de esferas autónomas pero gobernadas por la misma razón instrumental, es decir, por el criterio que permite elegir racionalmente los medios para alcanzar fines prácticos; y representadas por un solo lenguaje.

En este contexto, el nacionalismo es parte de esta lógica instrumental que unifica las esferas de pensamiento y acción, autonomizadas en la modernidad como consecuencia del “desencantamiento del mundo”. Más específicamente, consiste en un conjunto de estrategias que agrupa a los individuos en comunidades culturalmente continuas e interiormente fluidas, lo que lo convierte en el correlato cultural de la unificación y estandarización de la sociedad industrial.

Brevemente, de la exposición de los postulados de Gellner pueden inferirse por lo menos tres proposiciones. 1) El discurso nacionalista no se centra en los tópicos de origen y destino porque su función no radica en despertar culturas oprimidas, adormecidas o en estado latente ni en resucitar sociedades derrotadas; por el contrario, consiste en la cristalización de nuevas unidades en condiciones nuevas. 2) Los nacionalismos son débiles, en el sentido de que no construyen por sí mismos una nación -no son su realización performativa- sino que son el mero reflejo cultural de las lógicas racionales y técnicas de la sociedad industrial. En apoyo de tal afirmación, el autor argumenta que históricamente no todos los nacionalismos lograron consolidar naciones ya que para que estas existan es imprescindible la presencia del estado. 3) En estrecha relación con los puntos anteriores, los nacionalismos no son construcciones mentales ni aberraciones ideológicas al servicio de una clase particular.

Por su parte, Hobsbawm (1991) vincula igualmente el nacimiento de la nación con el estado moderno y las prácticas simbólicas del nacionalismo. La nacionalidad, afirma el historiador británico, no es un colectivo social inmutable sino que pertenece al período particular y reciente del estado territorial moderno e implica, por tanto, un conglomerado de operaciones institucionales -educación general, expansión de la lengua escrita nacional, etc.- realizado por los nacionalismos estatales. De modo tal que, como resultado de la convergencia entre la política, la tecnología y las transformaciones sociales, la historia de las naciones comienza con la Revolución Francesa y avanza en la línea del desarrollo de los estados-nación de la Europa de fines del siglo XIX. No obstante, la principal diferencia entre su cosmovisión y la de Gellner reside en que, para Hobsbawm, la institución por parte del estado de una conciencia nacional de masas sí es un instrumento al servicio del gobierno y las clases dirigentes.

A su turno, Benedict Anderson (2006[1983]), también avala la premisa de que no hay naciones sin nacionalismo pero desde un punto de vista radicalmente distinto. Según él los nacionalismos son estrategias narrativas que en un contexto de modernización técnica y cultural convierten un colectivo social en “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (2006[1983]:23). Ampliando la definición, la nación implica un sistema cultural en el que la imaginación es central porque produce la comunión de los desconocidos, traza los límites que particularizan la identidad colectiva y favorece la aceptación del estado soberano en tanto garante de la libertad y el orden. Por otra parte, su origen se remonta -y aquí Anderson actualiza y retoca un modelo de génesis que ya estaba planteado en la conferencia de Renan-, a los tiempos del ocaso de las comunidades sagradas y los reinos dinásticos, aquellos sistemas culturales que los precedieron históricamente. Ciertamente, el campo simbólico de las comunidades políticas y religiosas que cayeron

con el paradigma de la modernidad, se fundaba en el supuesto trascendente de un centro cósmico, elevado, divino e irrefutable, que regía por el absoluto el espacio inmanente de la vida terrenal. Tal fundamento posibilitaba, según el teórico marxista inglés, tres operaciones simbólicas que a su vez eran los pilares de su reproducción: la presencia de una lengua sagrada que conectaba, por medio de una élite dirigencial bilingüe, lo terrenal con lo ultraterrenal, un sistema singular y privilegiado de representación que se proponía como el único modo de acceso a la realidad ontoteológica, al espacio de las verdades incontrastables; una administración centralizada, legitimada por la divinidad y reproducida por la guerra y las políticas sexuales; una concepción mesiánica del tiempo que operaba la confluencia del pasado y el futuro de la comunidad en su presente instantáneo.

No obstante, argumenta Anderson, la exploración del mundo, con la consecuente ampliación de horizontes, el crecimiento de las lenguas vernáculas en detrimento del latín y los ciclos de las revoluciones industriales y políticas de la burguesía europea, provocaron la erosión y la caída de estas comunidades teocráticas. De manera tal que, sobre sus ruinas, se alzaron las prácticas semióticas encargadas de fomentar la nueva conciencia nacional. Así, el lugar de las lenguas sagradas fue ocupado por las lenguas vernáculas, que fijadas y reproducidas a gran escala por el “capitalismo impreso” (2006[1983]:73) ofrecieron nuevas respuestas al viejo problema de la fatalidad; secularizaron las antiguas tareas de la religión y la monarquía asignando sentido, coherencia y continuidad al mundo de lo contingente -especialmente en lo que respecta a la muerte y la diversidad lingüística-. Por otra parte, el poder centralizado se nacionalizó, reemplazando progresivamente el fundamento sagrado por la apelación al consenso de la “comunidad horizontal”. Finalmente, y por la misma acción de la lengua impresa, la otrora temporalidad mesiánica fue reemplazada por un tiempo homogéneo

vacío y transversal que hizo que las naciones se experimentaran como coexistentes y avanzando en línea recta hacia delante; el ejemplo más conspicuo lo da el tipo de coincidencia temporal que reproducen masivamente el reloj, el calendario, el periódico y la novela.

En pocas palabras, para Benedict Anderson, los nacionalismos no deben alinearse con ideologías políticas conscientes sino con los sistemas culturales que los precedieron en la tarea histórica de significar la fatalidad, de dar sentido a la contingencia. En ese aspecto los define como el conjunto de prácticas simbólicas que, apoyadas en el capitalismo impreso y la educación oficial, construyen un artefacto cultural cuyo principal objetivo es la homogeneización de la sociedad; una trama discursiva e imaginaria que precisa los límites tempo-espaciales de la comunidad, traza los vínculos entre compatriotas desconocidos y establece correspondencias entre pasados y destinos.

Profundizando la tesis de la nacionalidad como sustitución y reformulación de construcciones ontológicas premodernas, Timothy Brennan (2010[1990]) insiste en pensar las naciones a partir de formaciones discursivas, estructuras de ficción que toman a su cargo el interés de las religiones y los reinos dinásticos por la muerte, la continuidad y el origen.

A la cuenta de tal concepción hace hincapié en la producción de los mitos nacionalistas, usando el término en el sentido de Malinowski. Esto es, un relato que proporciona un modelo retrospectivo de valores morales, un orden sociológico y una creencia mágica, cuya función reside en fortalecer la tradición y dotarla de mayor prestigio en la medida en que la retrotrae a un origen elevado y sobrenatural (2010[1990]:66).

Así, la vacante dejada por los sistemas culturales que fundaban su carácter trascendente en el paradigma de las religiones tradicionales -el cristianismo o el Islam-,

es ocupada, según el profesor de literatura inglesa, por la novela y el periódico, soportes imprescindibles del relato nacional y de la reformulación de los mitos en la modernidad. A modo de afirmación complementaria de las teorías de la novela de Bajtín, Lukacs y Anderson, Brennan postula que las narrativas nacionalistas relevan a la épica en la función de “formador de naciones” pero a diferencia de ésta, que excluye del tiempo histórico tanto los orígenes como los sucesos narrados, construye, en cambio, en el plano temporal, la permanente sensación de un “presente abierto”; y en el plano espacial, la conciliación de la diversidad con la unidad, la convivencia de ideas, estilos y sujetos diferentes en un mismo campo que los unifica.

En definitiva, la pérdida del centro divino y elevado, como consecuencia del desencantamiento del mundo, es subsanada, desde la perspectiva de Brennan, por la performatividad de las literaturas nacionales, por un aparato de ficciones que delimita el espacio cerrado, resacralizado y secularizado que incorpora la diversidad social a la comunidad nacional, al tiempo que confiere a esta última un origen fijo, con el fin de evitar la regresión infinita de las relaciones causa-efecto y posibilitar, en consecuencia, la repetición ritual de la memoria y la domesticación de la irreversibilidad del tiempo (2010[1990]:76)

En cuanto a las flexiones que particularizan el relato nacional latinoamericano, entre otros, Doris Sommer (2010[1990]) afirma que la novela del siglo XIX es funcional al discurso hegemónico que, desde una matriz positivista y biologicista, dirige y predice el crecimiento social integrándolo a una calculada “microhistoria totalizadora” (2010[1990]:100). Porque los “romances históricos” -tal como denomina la profesora de Harvard a la novela decimonónica de la región- colaboran con el proyecto positivista en la medida en que combinan la historia de amor con la alegoría de la historia nacional. Si las novelas cuentan la historia de la patria a través de una retórica erótica y romántica,

de un lenguaje del amor burgués y de la sexualidad productiva, dice Sommer, es porque pretenden fijar el sentido de la unidad nacional sobre la base del discurso amoroso: un código que proporciona “un modelo de consolidación nacional aparentemente no violenta durante períodos de conflictos internos” (2010[1990]: 107)

Abrevando en la tesis de las *ficciones orientadoras* (Shumway, 1992[1991]), la autora postula que novelas como *Amalia*, *Martín Rivas*, *María* o *El periquillo Sarniento*, cumplen un papel central en la consolidación del Estado Nacional dado que tienen en común el hecho de reconciliar facciones nacionales. Coinciden en la estrategia de construir sectores irreconciliables como amantes que se atraen naturalmente, apelando a figuras de correspondencia diseñadas según los códigos del romance. Con la analogía y la alegoría como puntas de lanza, el símil del héroe que conquista a la heroína por medio del lenguaje del amor conyugal y familiar es la principal figura que estructura -y legitima- las operaciones hegemónicas mediante las cuales las clases dirigentes intentan seducir a las demás partes -indígenas, mulatos, mestizos o inmigrantes- para alcanzar la organización nacional.

Los relatos latinoamericanos del período fundacional pueden pensarse en términos de romances, de acuerdo con los planteos de Doris Sommer, porque reducen la comprensión histórica del desarrollo nacional a los cánones del relato romántico. En pocas palabras, fundan el poder hegemónico de una clase en el carácter naturalmente desigual de los amantes que impone cierto discurso amoroso.

No obstante todo lo dicho hasta aquí, a fin de comprender en profundidad el carácter simbólico de las naciones y los nacionalismos resulta imprescindible avanzar hacia la concepción teórico-crítica del *discurso* elaborada por el movimiento deconstructivista; especialmente la versión de Jacques Derrida, su principal exponente. Según el filósofo francés el discurso es la consecuencia del retiro indeclinable, por lo menos en la escena

de la modernidad, del significado originario y trascendental que bajo diversas formas - eidos, ousía, arché, telos- gobernó durante siglos el sentido exterior al flujo de las diferencias (Derrida, 1989[1967]); centro y origen que supo ser la columna maestra de los constructos religiosos, metafísicos e incluso científicos. Hay discurso, por consiguiente, cuando el significado central no puede constituirse en presencia, y en su carácter de 'faltante', habilita el campo y el juego de la significación; el flujo de desplazamientos y sustituciones que se producen sin arreglo a esta ley de la presencia central (1989[1967]).

En esta dirección, un artículo de Geoffrey Bennington (2010[1990]), fuertemente signado por la crítica de la metafísica de la presencia, plantea que el fracaso necesario y originario de la autonomía del Estado -o en términos cinematográficos, la herida imposible de suturar que es constitutiva del Estado-, es condición de posibilidad tanto de la política como de la proliferación de narrativas nacionales.

El edificio argumentativo del profesor de la Universidad de Sussex parte de la analogía fundante de una concepción de la política en los tiempos de la ilustración: según Montesquieu la política es como una red postal que distribuye la correspondencia en la oscuridad en tanto y en cuanto se reconoce en el conjunto de dispositivos que administran secretos, bloquean posibles desvíos e impiden la dispersión de los mensajes en un circuito comunicacional; la política consiste, en estos términos, en aquello que procura siempre, al igual que el correo, que en todos los casos las cartas lleguen a su destino. Porque así como la finalidad última del servicio postal es que el camino de la correspondencia termine en las manos de su destinatario, según reza la analogía iluminista, el propósito de la política consiste en que los mensajes políticos circulen del ciudadano mandante al ciudadano mandatario, su representante y fiel intérprete, y de allí vuelvan al primero, siempre exentos de desvíos y distorsiones.

Pero aquí no termina el paralelismo. La figura de la “desaparición” del cartero -y del correo por proximidad sinecdóquica- luego de que la carta ha llegado a destino le sirve a Montesquieu para explicar, de acuerdo con la lectura de Bennington, que la finalidad de la política estriba en su autoliquidación y en la sustitución de sí misma por un sistema de leyes inflexible y necesario que proporcione a la ciudadanía una autonomía absoluta; leyes positivas pero asimiladas a las de la naturaleza -precisamente la noción de “ley natural” que postula en *El espíritu de las leyes*-.

Con apoyo en el mismo símil el profesor de lengua francesa relee el concepto de “voluntad general” propuesto por Jean Jacques Rousseau en *El contrato social*. Bajo este marco figurativo “voluntad general” implica también el envío de una carta circular que va del ciudadano al ciudadano. Círculo virtuoso de la carta legislativa que no es un mero producto de la actividad ciudadana sino, al contrario, el movimiento que la crea; un circuito cerrado y autónomo donde “el ciudadano se envía la ley a sí mismo, y en ese envío se nombra como ciudadano: esta estructura es la de la autonomía general e implica una autonomización concomitante” (2010[1990]:178).

Pero Rousseau, que es siempre el espejo predilecto de la deconstrucción, parece admitir, en palabras de Bennington, que el servicio postal de la política es imperfecto, que la carta legislativa nunca llega a destino porque la política no es otra cosa que el desvío permanente de esta “red natural” bajo la cual la tradición iluminista comprende el sistema de las leyes; por consiguiente, la política solo puede reproducir dicha concepción “newtoniana” de la ley bajo la forma de una ficción radical (2010[1990]:178).

Entre las conclusiones más sobresalientes que obtiene el autor de sus lecturas de Montesquieu y Rousseau se pueden destacar las siguientes: 1) la política es el nombre de la posibilidad necesaria del fracaso de la voluntad general, fracaso expresado por la

imposibilidad de cierre del circuito que nombra al ciudadano como ciudadano; 2) a raíz de la premisa anterior, la designación del ciudadano está necesariamente constituida por una impropiedad que implica para los ciudadanos el fundamento de la diferenciación, aquello que les permite ser portadores de nombres propios y no simplemente elementos isomórficos de la ciudadanía; 3) este fracaso de la voluntad general provocado por la necesaria imposibilidad de cierre del circuito postal (de la política) es la condición de enunciación de los relatos de comunidad nacional. Es justamente la falla de la República en tanto garante “natural” de la autonomía comunitaria lo que habilita a las narrativas nacionales a fabricar los límites de una comunidad, a definir su mismidad y su otredad; a inventar sus orígenes y programar su porvenir. En los términos del autor:

Si la doctrina de la voluntad general no se viese turbada por la posibilidad necesaria de que la carta no llegue a destino, el Estado sería absoluto y no tendría relación con ningún exterior: en rigor, no podría ser una nación, y no tendría historia, y por lo tanto tampoco narración. Para tener un nombre, una frontera y una historia a ser relatada en el centro, el Estado debe ser constitutivamente imperfecto. El cierre del Estado se convierte en la frontera de la nación y, como hemos visto, la frontera implica que hay más de una nación (2010[1990]:179).

Dentro del mismo paradigma y en permanente diálogo crítico con Benedict Anderson, Homi K. Bhabha (2010[1990]) piensa el *relato de comunidad nacional* desde el concepto derridiano de “diseminación”. En efecto, para el teórico indio de la poscolonialidad los relatos nacionalistas no se circunscriben a la fijación de una comunidad horizontal que transcurre en un tiempo homogéneo vacío; tiempo donde el presente es la forma que garantiza ‘la presencia’ -los entes que existen en el marco de un territorio determinado- mientras que el pasado y el futuro son términos que se reducen a sus modificaciones (2010[1990]:387). Antes bien, tales narrativas proliferan a

partir del desplazamiento metonímico-metafórico del significante ‘pueblo’, conformando una estructura de repetibilidad que atenta contra la homogeneidad del ‘pueblo uno’, la pretendida consistencia sociológica que Anderson asigna a la comunidad nacional. De acuerdo con la terminología de Derrida, que el autor sigue aquí al pie de la letra, se trata de la condición de “iterabilidad”¹⁶ del signo, de la escritura y del discurso en general, que provoca una inevitable fisura en el presente de los sistemas semióticos de la nación -o mejor dicho, en la presencia del sujeto de la nación- y ocasiona, en consecuencia, el fracaso de la temporalidad continuista que intentan instalar las pedagogías nacionalistas (2010[1990]:391).

En apoyo de su tesis, Bhabha acude, en primer término, a la crítica de la ideología de Claude Lefort, según la cual todo discurso ideológico revela, por su propia factura, la estructura ambivalente que sostiene la autoridad social moderna. Porque la ideología, de acuerdo con el autor de *La invención democrática*, a cada intento de representar las normativas que legitiman “la autoridad del amo” expone su propia debilidad junto con la inevitable exhibición de los procedimientos semióticos que las hacen aparecer. Por consiguiente, lo ideológico es por definición aquello que carece de “cierre de seguridad”; aquello que “se vuelve vulnerable a raíz de su intento de hacer visible el lugar desde el cual la relación sería concebible (susceptible de ser pensada y creada), por su incapacidad para definir este lugar sin dejar que aparezca su contingencia” (2010[1990]:393-394).

¹⁶ El abate de Condillac afirma que el pensamiento es el conjunto de representaciones ideales cuya residencia natural es la conciencia autocentrada de los individuos y que el habla es el medio también natural y privilegiado para comunicar las ideas debido a que las palabras pueden contener “en sí mismas” los significados de la conciencia; mientras que, por el contrario, agrega el filósofo de la Ilustración, la escritura es un mero suplemento técnico que se limita a trasladar secundariamente el mensaje expresado en forma “viva” por el lenguaje oral. Contra esta tesis Derrida sostiene que la condición de posibilidad de la escritura es la estructura de su **iterabilidad**, esto es, la posibilidad, constitutiva del signo o huella, y de la escritura en general -archiescritura- de ser repetida y diferida más allá de cualquier contexto particular de enunciación donde pueda ser emitida y con total prescindencia del emisor y el destinatario que la hacen circular. De modo tal que la escritura no es un simple medio de comunicación que transporta significados previamente constituidos en la conciencia sino que consiste en una estructura de huellas iterables que preceden y exceden al sujeto de enunciación; un suplemento que lejos de agotarse en el presente de su inscripción se entrega a un devenir, a una iterabilidad que altera la significación pretendidamente clausurada por el contexto, poniendo en crisis -en la medida en que escinde y difiere- todas las expresiones de la metafísica de la presencia: el significado del “ser consigo” o “auto afectado”, el sujeto autocentrado, el “querer decir”, la “intencionalidad significativa”, el sujeto de la enunciación, en fin, el ser en sus dimensiones empírica, lingüístico-pragmática y ontológica. (Derrida, 1998[1967])

De esta suerte, según el profesor indio las narrativas de nación participan de la forma más general de ideología, en tanto y en cuanto comparten el movimiento inexorable de la significación que según Lefort determina la vacilación propia de lo ideológico. Una concepción crítica y althusseriana de la ideología según la cual la exhibición misma de la nación como constructo discursivo, la puesta al desnudo de sus marcas textuales, es justamente lo que ocasiona el fracaso de las teleologías nacionalistas, es decir, de aquellas narrativas que fijan el sentido de una comunidad mediante el relato del cumplimiento “natural” de un destino inevitable; en otras palabras, la ideología nacionalista se autodeconstruye por el movimiento incesante del significante producido por el discurso performativo de la nación -aquel que deja ver las costuras de la trama, la dimensión irreductible de su carácter simbólico-, movimiento que provoca la escisión del ‘pueblo uno’, lo aliena de la posibilidad de su autogeneración eterna y le asigna una temporalidad del “entremedio”, heterogénea y transversal (2010[1990]:395).

Así, por medio de esta conceptualización de la ideología, Bhabha escinde *el relato de comunidad nacional* en dos operaciones discursivas antitéticas: la pedagógica -oficial y hegemónica-, que procura la esencialización de la identidad nacional, de su origen y temporalidad, a la vez que el borramiento de las estrategias narrativas que actúan en la construcción de tal objeto; y la performativa -subalterna y contrahegemónica-, que al poner de relieve el carácter semiótico y construido de la nación inmediatamente hace aparecer su carácter contingente. En consecuencia piensa *la nación* a partir de una tensión que la afecta y constituye; un conflicto que quiebra las narrativas de nación en dos fuerzas antagónicas: por un lado aquella que pretende dotar a las comunidades imaginadas de fundamentos trascendentes e irrefutables, por el otro aquella que evoca y borra sus fronteras totalizadoras, y a través de la repetición y la tachadura del signo -

‘pueblo’, ‘comunidad’, ‘destino nacional’- alcanza el punto liminar del desplazamiento ideológico que interioriza la frontera nacional y amenaza al ‘pueblo uno’ con la diferencia cultural (2010[1990]:396). Lo nacional entonces, visto por el intelectual nacido en Bombay, es un espacio simbólico, abierto y siempre incompleto donde enunciados indecibles modelan una formación discursiva al tiempo que la ponen en tensión.

Segundo punto importante. Cuando Bhabha define la nación como “la medida del carácter liminar de la modernidad cultural” utiliza un término que también proviene de la matriz epistemológica de la deconstrucción. El autor aproxima el significante ‘liminar’ al concepto de ‘umbral’, más específicamente a la acepción que lo define como el valor más bajo o pequeño de una magnitud que puede generar un cierto efecto, o bien, la cantidad más reducida de una señal que tiene que existir para que sea advertida por un sistema. Por ejemplo, el umbral de la audición, la más mínima intensidad de sonido que puede captar una persona.

Sin lugar a dudas, a través de la metáfora ‘liminar’ el profesor de literatura de Princeton y Harvard coloca en el centro de su maquinaria teórica la huella derridiana, mundialmente conocida como la “différance” (1998[1968]). El carácter ‘liminar’ de la nación no es otra cosa que el trazo de la escritura, la inflexión apenas audible de la palabra que se fuga en cada juego del lenguaje que pretende representar la comunidad nacional, la huella que excede y altera la intencionalidad ideológica prometida por los nacionalismos oficiales; una marca textual que, en el movimiento inexorable del discurso, escinde, difiere y en consecuencia interrumpe la presencia consigo, la identidad semántica de los significados ‘nación’ y ‘pueblo’.

Según este paradigma teórico y crítico el relato nacional se ve imposibilitado de unificar y totalizar lo social debido al movimiento suplementario de la escritura que lo

atraviesa, donde lo suplementario, tomado de Derrida y claramente vinculado a lo liminar, es aquello que interviene o se insinúa cuando una *presencia* está en *falta*; un apéndice que no se reduce al aditamento de la positividad de una presencia (2010[1990]:402-403).

En la transposición teórica y conceptual de Bhabha, lo suplementario es el efecto de la indecidibilidad estructural constitutiva de las narrativas de nación y a la vez la condición sine qua non de su escisión en dos dimensiones antagónicas irreconciliables - la pedagógica y la performativa-¹⁷. Lo suplementario, en definitiva, no es otra cosa que el carácter liminar de la cultura de la nación; el devenir menor del significante ‘pueblo’ que interrumpe la temporalidad homogéneo-vacía de las pedagogías nacionalistas mediante la repetición de ese “menos que uno” o “menos de origen”; una temporalidad metonímica, iterativa, heterogénea y transversal que pone en evidencia “las costuras de la trama del amo” contrariando su poder implícito de homogeneizar lo social por medio del efecto creado de “solidez sociológica” (2010:403-404).

En apretada síntesis, para Homi Bhabha toda *narrativa de la comunidad nacional* se construye a partir de dos temporalidades agonísticas y semánticamente inconmensurables que amenazan su coherencia; una escisión inevitable en la cual el tiempo cronológico y uniforme con el que los relatos pretenden fijar la identidad nacional es puesto permanentemente en jaque por las estrategias narrativas que ellos mismos generan y que son inherentes al carácter liminar de la modernidad cultural. Estas operaciones narrativas y simbólicas, lejos de propiciar el pluralismo o la diferencia consentida dentro de los límites del Estado-nación construyen, por el

¹⁷ Bhabha ejemplifica el antagonismo constitutivo de los relatos de nación con la paradigmática conferencia de Renan que postula el significante “la voluntad común” como la figura central de la pedagogía nacionalista tendiente a clausurar el sentido de la identidad nacional situándola en un tiempo homogéneo-vacío. No obstante ello, la figura “plebiscito diario”, con la que en cierto pasaje de la ponencia metaforiza el concepto de nación, no es otra cosa que la marca suplementaria, performativa y antagónica que impide la totalización de la identidad nacional y exhibe su contingencia; puesto que el flujo cuantitativo que propone el plebiscito, la sucesión numérica, su iteración –el número versus la sustancia-, amenaza con desintegrar la concepción esencialista de la comunidad nacional, destruyendo su unicidad y su sincronía.

contrario, los significantes ‘pueblo’ y ‘nación’ bajo la forma de la suplementariedad radical; esto es, la huella que, al repetirse, altera radicalmente la significación de la identidad nacional, colocándola en una temporalidad heterogénea y un presente disjunto que impiden forzosamente la homogeneidad social y la clausura identitaria.

Abrevando en un modelo de pensamiento claramente distinto y movilizado por el éxito hegemónico que han demostrado los relatos de comunidad nacional en los últimos dos siglos, Yannis Stavrakakis (2010[2007]) interroga la problemática de las naciones y los nacionalismos desde la teoría freudiano-lacanianiana.

El politólogo griego abre su argumentación postulando un sujeto heterocentrado, fuertemente condicionado por la realidad circundante, a la que define como una “trenza de significantes” o montaje de lo simbólico -trama intersubjetiva regulada por un sistema de leyes centralizado en el “significante del nombre del padre”- y lo imaginario -conjunto de satisfacciones ilusorias que bien pueden resistirse o integrarse al orden social- que da como resultado una estructura de elementos covariables, siempre carente e incompleta pero plenamente responsable del sentido sedimentado que posibilita la creación y recreación de la identidad.

A su vez, la incompletitud de la realidad simbólica está determinada por la categoría de lo real que aparece aquí para completar la tríada lacanianiana. Por supuesto, lo que determina la imposibilidad de cierre del discurso social es el “shock de lo real”, el nudo insoluble e irreductible; lo real en tanto falta inexorable que obstaculiza permanentemente la tarea de dominar la representación y empuja a la trama socio-simbólica en dos direcciones totalmente opuestas: una de ellas es la simbolización de lo real que incluye su fracaso necesario, operación denominada por los teóricos lacanianos *institucionalización de la falta*; la otra, diametralmente antagónica, es la exclusión de lo

real de las representaciones, en lo que respecta a su causalidad estructural -léase el concepto lacaniano de forclusión-. De todas maneras, sea cual fuere el caso, lo real no se manifiesta mediante una entidad positiva sino que consiste, por el contrario, en aquello que se inscribe en el impasse de la formalización, en eso que aparece indirectamente en las fallas de la estructura discursiva (2010[2007]:31).

Luego de exponer la tríada más difundida del psicoanálisis, Stavrakakis articula las categorías de *necesidad*, *demanda* y *deseo* a los fines de pensar y sistematizar los vínculos productivos que tienen lugar entre el sujeto y el orden simbólico que le otorga identidad y significación. Si la necesidad biológica, continúa, es el impulso natural e instintivo que el sujeto sacrifica cuando se aviene a la trama socio-simbólica -sin más, el proceso de socialización-, el deseo, en cambio, es la diferencia que resulta de sustraer la necesidad a la demanda y, en consecuencia, el principio estructurante de la vida humana en sociedad. Cual si fuera Jano bifronte, el deseo muestra dos caras: en tanto producto de la castración simbólica es “deseo del Otro”, un deseo tramado por el discurso social, alienante, imposible de satisfacer por parte del sujeto; no obstante ello, el deseo también es lo que mantiene al sujeto en la realidad, su punto de anclaje. Se trata aquí de una categoría que oscila entre la alienación constitutiva de la subjetividad y la posibilidad de rechazar parcialmente esa alienación desde la creatividad que provee el cauce de lo imaginario (2010[2007]:70-71).

Para explicar con mayor precisión esta dialéctica¹⁸ entre deseo y demanda, juego de interrupciones recíprocas entre creación y alienación, el profesor de la Universidad Aristóteles de Tesalónica pone en juego la categoría de “jouissance”, que desde la perspectiva lacaniana es la falta de goce real, castrado en el curso de la socialización, pero positivizado por la dimensión imaginaria.

¹⁸ Cabe aclarar que Stavrakakis no usa el término “dialéctica” en el sentido hegeliano-marxista, sino que lo emplea para dar cuenta de la interacción dinámica entre factores o registros de la experiencia. Bajo ningún punto de vista, en esta cosmovisión teórica, la dialéctica del sujeto y el Otro o la dialéctica entre el deseo y la falta nos conducen hacia un momento de síntesis o superación.

Ciertamente, el deseo presupone el sacrificio de una *jouissance* presimbólica, instancia de satisfacción plena que, como se dijo, tiene vedado el ingreso al ámbito social de las representaciones lingüísticas. Sin embargo, el hecho de que el goce sea extirpado no implica que deje de incidir en la construcción de la subjetividad y los procesos de identificación; por el contrario, remarca el pensador helénico, permanece a través de la promesa imaginaria de recuperar el goce perdido; promesa que, en tanto señala la falta, el centro ausente, pone en crisis la integridad y completitud del orden simbólico y se convierte en el soporte fantasmático que, según el psicoanálisis lacaniano, sostiene la producción deseante de la subjetividad (2010[2007]:224).

Articulada a esta *jouissance* imaginizada, promesa y fantasma que sostiene el deseo e impulsa la identificación, aparece la *jouissance* parcial, definida por el autor como la experiencia corporal fronteriza que hace coincidir, aunque sea por un instante, demanda y deseo, confiriéndole al yo la expansión identificatoria de donde extrae su fuente de goce. De modo tal que la *jouissance* parcial reinscribe la falta en la economía subjetiva reproduciendo el apego a la promesa fantasmática de recuperar el goce perdido, núcleo y motor del deseo humano (2010[2007]:224-225).

En esta instancia, la dialéctica deseo/goce se torna paradoja del fantasma. Puesto que, si por un lado la ilusión de plenitud promete llenar la falta, restituir el goce pleno perdido y constituirse como donante de un objeto deseable de identificación; por el otro, en el reverso de la trama, el fantasma es perturbador y paranoico ya que explica la *jouissance* perdida por el hecho de que ha sido arrebatada por un antagonista. Dimensión paranoica del Jano del deseo que según Stavrakakis juega un papel central en los procesos de identificación (2010[2007]:225).

Suerte de reformulación lacaniana del concepto freudiano de ambivalencia afectiva, la dialéctica deseo/goce radica en que, por una parte, nos acerca al Otro en la medida en

que el goce imaginario garantiza ‘lo que hay que desear’, el objeto digno de identificación, el discurso que es capaz de interpelarnos; pero por otra parte nos aleja, dado que proyecta su realización plena en el futuro, momento en el que pueda ser arrancado al enemigo que nos ha robado el goce perdido (2010[2007]:225). Bajo la figura del deseo-del-Otro el sujeto se aliena en la trama discursiva, sin embargo, bajo las formas de la jouissance el sujeto se vuelve sobre lo simbólico y asume un papel central en la “dislocación” del discurso; circunstancia negativa y productiva a la vez en lo que respecta a la construcción de identidades (2010[2007]:88).

De esta forma, para el teórico anglo-heleno de la política el subproducto de la dualidad pulsional es la exclusión/demonización del otro antagónico. O sea que si las identificaciones resultan incapaces de recuperar el goce perdido/imposible solo pueden sostenerse atribuyendo esa falta al “robo del goce”.

Apoyado en este bagaje conceptual y teórico, Stavrakakis formula una serie de interrogantes que, además de interconectar tres dimensiones del conocimiento -la semiótica, la psicológica y la política-, incumbe de manera medular al problema de las naciones y los nacionalismos. Considerando que ningún sistema cultural moderno alcanza su punto de anclaje o núcleo de consolidación mediante un centro trascendente que pueda fijar de una vez y para siempre su significación y que, en consecuencia, la modernidad cultural se funda en la posibilidad de asumir tanto la naturaleza discursiva y construida de la objetividad social como los estrechos márgenes de acción de la voluntad del sujeto, Stavrakakis enuncia las siguientes preguntas: ¿Qué cosa es lo que posibilita el afianzamiento de una trama socio-simbólica? ¿Qué es lo que permite que el sujeto se aferre a un discurso socialmente constituido? Sin dudarle un segundo el autor reemplaza los anquilosados planteos esencialistas por el modelo pulsional freudiano-lacaniano.

En primer lugar, afirma, aquello que opera la adherencia del sujeto al orden simbólico es el Nombre-del-Padre. Su rol en la estructuración simbólica de la realidad es central en virtud de la imposición castradora de la ley que predispone al sujeto a aceptar y obedecer los mandatos sociales hegemónicos. También denominado significante fálico, es estructuralmente necesario dado que sin el momento instituyente de la subjetividad, posibilitado por la prohibición del incesto, la inserción del sujeto en el campo simbólico sería imposible (2010[2007]:196).

Sin embargo no todos los significantes fálicos tienen la capacidad de interpelar; más aún, muchos de ellos son lisa y llanamente ignorados. Esto se debe, advierte el autor, a que un mandato social, para ser obedecido, requiere del soporte de un escenario fantasma que agregue una dimensión positiva al aspecto negativo de lo simbólico; que canalice y sostenga de forma positiva y productiva el deseo estimulado por la castración (2010[2007]:203).

Es justo aquí donde entran en juego la *jouissance* -en tanto energía inconsciente que enviste un cierto significante de una cualidad placentera- y las políticas de la *jouissance* -es decir, las operaciones tendientes a regular y controlar estas energías con el fin de intervenir en los procesos de afianzamiento de lo simbólico- para abordar la problemática del apego nacionalista. De aquí obtiene Stavrakakis las claves para comprender el éxito, la longevidad, la fuerza y la atracción hegemónica que han alcanzado, a lo largo de los últimos dos siglos, las identificaciones nacionales (2010[2007]:216).

Porque visto desde esta óptica, los fundamentos discursivos y semióticos no explican satisfactoriamente el problema de la construcción de las identidades nacionales hasta tanto no se complementen con la tesis de que la dimensión afectiva es constitutiva del proceso de identificación nacional. La primera consecuencia de esto es que la

identidad nacional -entre otras- no es un modelo para armar fluido y múltiple librado a las elecciones culturales de los sujetos sino que depende de patrones de identificación determinados por investiduras libidinales ambivalentes que ellos no pueden controlar a voluntad. En efecto, para el autor de *La izquierda lacaniana*, que sigue a Žižek y a Laclau en este punto, el fundamento imbatible que explica el éxito y la persistencia de las identidades -siempre ancladas en identificaciones- nacionales radica en el concepto psicoanalítico de *jouissance*.

Debido a su naturaleza excesiva, lo real del goce, lo imposible, conmueve a toda identificación a producir su “Otro obscuro” (2010[2007]:230). Esto significa, en primer término, que el sujeto colectivo otro, la parte que separamos de nuestra comunidad nacional, se estructura a partir del fantasma del enemigo que posee goce en exceso -avidez de dinero, de poder económico, de poder político, de satisfacción sexual- por la sola razón de que nos lo ha arrebatado a nosotros. La segunda consecuencia del apego afectivo al relato de la nación supone que, aparte de las investiduras libidinales de amor abnegado a la patria, lo que mantiene unida a la comunidad -y al mismo tiempo, en permanente proceso de dislocación- es el odio a una cierta otredad -el ladrón de nuestro goce- que convierte la imposibilidad estructural en *jouissance* imaginaria y *jouissance* parcial.

En palabras del autor, y vale la pena la extensión de la cita:

Lo que da consistencia a la construcción discursiva de la nación, es el fantasma que promete nuestro encuentro con la plenitud del goce situado/proyectado en las raíces de la historia nacional. Este fantasma suele reproducirse a través de canales oficiales: la educación, los mitos nacionales, las prácticas ritualizadas (como los desfiles del ejército). [...] Estas promesas fantasmáticas, imaginarias, adquieren el barniz de lo real en el goce parcial que se obtiene de ciertas prácticas, en su mayor parte informales (no oficiales): un goce que se reproduce mediante característicos rituales familiares cotidianos, costumbres, preferencias y tradiciones culinarias (2010[2007]:232-233)

Ahora bien, del choque entre la jouissance imaginizada y la jouissance parcial resulta, siempre de acuerdo con Stavrakakis:

[Una] dialéctica entre ideales oficialmente sancionados (promesas imaginizadas e ilustraciones de jouissance) y prácticas en gran medida informales (encuentros parciales con una jouissance del cuerpo) es el factor que estructura las identificaciones nacionales eficaces. [...] Sin embargo dicha dialéctica nunca es suficiente. Precisamente porque la parcialidad de este segundo tipo de goce amenaza con revelar el carácter ilusorio de nuestras fantasías nacionales de plenitud, la credibilidad y la prominencia de la nación como objeto de identificación se basan en la capacidad del discurso nacionalista para brindar una explicación convincente de la falta de goce total. Es aquí donde se introduce la idea del robo del goce, una idea que también es típica de los mitos nacionales y se vincula de manera inextricable a la construcción de enemigos nacionales. (2010[2007]:233-234)

En suma, el teórico lacaniano Yannis Stavrakakis asigna un rol central a la dimensión afectiva en los procesos de constitución, afianzamiento y reformulación del relato de comunidad nacional. Lejos de presentarse aquí como aberraciones ideológicas o artefactos culturales de dominación unilateral, las narrativas de nación y las identidades nacionales -siempre atravesadas por relaciones de interpelación e identificación nacional-, proliferan, vertiginosamente, al ritmo de un juego dialéctico donde las reglas de desarrollo inmanente y el estadio final de la síntesis están siempre “en falta”. Dialéctica de implicaciones e interrupciones recíprocas entre la creación y la alienación, lo normativo y lo afectivo, el deseo del sujeto y la demanda del Gran Otro, o bien, entre la jouissance imaginizada y jouissance parcial; solo por nombrar algunos de los giros conceptuales que utiliza el autor para dar cuenta de las operaciones de investimento, desinvestmento y reinvestmento libidinal de los significantes que permiten, a su turno, afianzar, dislocar o reformular la trama discursiva de la nación.

Hasta aquí el componente afectivo inherente a lo nacional. No obstante, sería imposible realizar un comentario crítico medianamente representativo de las principales tendencias teóricas entregadas a problematizar los relatos de comunidad nacional sin antes abreviar en el concepto mismo de comunidad. Al respecto, Roberto Esposito (2007[1998]) elabora un modelo cuyo punto de partida es la refutación sistemática de las filosofías políticas que conciben la comunidad a través del lenguaje conceptual del individuo, la totalidad, el origen y el destino; siempre reduciéndola al objeto de su discurso, o bien al sujeto del mismo, con sus connotaciones metafísicas de unidad, absoluto e interioridad (2007[1998]:22). Rechazo de las teorías que piensan la comunidad como una propiedad de los sujetos que une, un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto *-ethnos, volk*, pueblo-; pero también rechazo de las especulaciones teóricas que entienden la comunidad como esencia o valor perdido que se reencuentra en virtud de la simetría que articula *arché* y *telos* (2007[1998]:23). En definitiva, se trata de una objeción generalizada contra las tesis que anudan el concepto de comunidad a la “semántica del *proprium*”, una suerte de infundada paridad entre aquello que es “común” a todos sus miembros –lo que los “acomuna”- y lo que funde en una única identidad lo propio de cada uno de los mismos. “Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común” (2007[1998]:25).

A los fines de acreditar tamaña desmentida el filósofo italiano apela, en primer lugar, al rastreo etimológico de la palabra latina *communitas*. En principio, los diccionarios latinos guardan para las entradas del sustantivo *communitas* y del adjetivo *communis* el significado de “común” por oposición a “propio”, de forma tal que la oposición binaria fija el término en su sentido canónico: *communitas* significa, en este

caso, lo que concierne a todos – lo público- en oposición a lo privado; lo general contra lo particular (2007[1998]:25-26).

No obstante, advierte el autor, la descomposición morfológica y semántica de la palabra desestabiliza su significado canónico, dado que *munus*, término que la precursa, compuesto por la raíz *mei* y el sufijo *nes*, oscila entre tres significados que cuestionan la oposición binaria arriba citada: *onus*, *officium* y *donum*. En efecto, comprendido bajo la combinación de estos tres semas -“responsabilidad”, “servicio”, “ofrecimiento”- el vocablo *munus* pasa a ser un caso particular de *don* -el don propiamente dicho es espontáneo y facultativo- que se distingue por su carácter obligatorio, implícito en la raíz *mei* que denota intercambio, “aquello que no se puede no dar”. Es decir que *munus*, procesado por el desglose léxico y semántico, significa la obligación que un miembro de la comunidad ha contraído con otro; una imposición que, no obstante, requiere de una adecuada desobligación, la gratuidad que exige nueva donación -fusión del don y el contradon-. En otras palabras, un intercambio, una reciprocidad del dar que determina, entre el uno y el otro, un compromiso y un juramento común (2007[1998]:28-29).

Por consiguiente, la traslación del complejo significado de *munus* hacia el colectivo *communitas* pone en cuestión tanto la homología entre *comunidad* y república como la oposición binaria público/privado. Respecto de la primera refutación la conceptualización de Espósito postula que los integrantes de la comunidad no tienen en común una “cosa positiva” -res pública-, un bien, una sustancia o un interés; todo lo contrario, frente al concepto de república aristotélica, aparece la comunidad entendida como el conjunto de personas a las que une no una propiedad sino un deber o una deuda -carga o encargo-. Porque el *munus* es en definitiva, para el teórico político, una deuda, un don-a-dar, una falta, un deber en el sentido de “te debo pero no me debes”, un imperativo que une a los sujetos de la comunidad en la medida en que expropia su

subjetividad. Por tal motivo no es lo propio sino lo impropio lo que caracteriza lo común¹⁹; vaciamiento parcial o integral de la propiedad en su contrario. Así, en tanto sujeto de una impropiedad radical, la comunidad, antes que un cuerpo o fusión de individuos se propone como falla o agujero que perfora lo social, la grieta o trauma que simultáneamente constituye y destituye la identidad colectiva (2007[1998]:30-33).

Respecto de la segunda impugnación, la contraposición público/privado es reemplazada aquí por *communitas/immunitas*. Esto es, si la comunidad se cifra en la deuda impagable que nos mantiene dis-juntos, la inmunidad, por el contrario, es la respuesta a tal disfuncionalidad comunitaria basada en el beneficio que nos dispensa de ese munus originario. Luego volveremos sobre este punto.

En segundo lugar, el autor rebate los fundamentos primarios positivos de la comunidad apelando a su concepción cristiano-medieval. Si bien en los léxicos medievales la palabra *communitas* designa los conceptos de “pertenencia”, “territorialidad” y desde el siglo XII también está vinculada a la idea de “ciudad autónoma” (2007[1998]:35), esta simplificación jurídica del término entra en conflicto con los aportes semánticos de *koinonia*, expresión teológica que le es próxima y alude a la participación eucarística en el *Corpus Christi*: una dimensión vertical del vínculo comunitario donde Dios es el agente y los humanos sujetos pacientes. En el medioevo cristiano, afirma el politólogo itálico, las voces *communitas* y *koinonia* comparten el *munus*, en este caso encarnado por el don de Dios, fundamento último que acomuna a los sujetos. En otras palabras, los miembros de la comunidad se reconocen hermanos en Cristo -koinoi- solo en virtud de la deuda infinita que mantienen con Dios; una hermandad horizontal que depende absolutamente de una alteridad trascendente e inaccesible que expropia la subjetividad de los hombres que acomuna para anclarla al

¹⁹ La utilización del significado “común” en algunos giros del español moderno tales como “una persona de lo más común” o “un hombre común y corriente” confirma la perennidad de esta semántica de lo impropio que analiza Esposito en el término latino *communitas* y sus pliegues etimológicos.

abismo que es origen y clausura de los mismos. Por eso, porque en el intercambio obligatorio la donación de los mortales es carente respecto de la divina, es que la subjetividad se expone a la expropiación. Reconociendo, al igual que la versión latina, su alianza constitutiva con la carencia, la *communitas* cristiana no simboliza la participación de la gloria de Dios sino al contrario, el sufrimiento impuesto por la enajenación.

Dicho esto, la tesis central de Roberto Esposito postula que los relatos comunitarios producidos por la filosofía política moderna intentan curar ese inaceptable ‘munus’, esa falta constitutiva que profundiza las grietas de toda comunidad e impide su conclusión, mediante la categoría de ‘Inmunización’, su contrapunto semántico. Relevada en su ensayo como clave explicativa de todo el paradigma moderno, el autor interpreta las principales filosofías políticas europeas a partir de la forma en que producen ‘immunitas’, es decir, la estrategia simbólica, política e ideológica por la cual los individuos son “liberados” de la deuda que los vincula mutuamente, “inmunizándose” por anticipado en la medida en que son rechazados los efectos expropiatorios del ‘munus’.

A estas operaciones simbólico-políticas de inmunización -marca de fuego de los filósofos, teóricos y narradores de la comunidad más conspicuos del periodo moderno-, que consisten en el trabajo de llenar el vacío fundacional de la comunidad reduciendo la impropiedad del “en común” a la particularidad del “sujeto común”, el profesor Esposito las reúne bajo el nombre de “reconversión koinocéntrica”; una categoría que asumirá un papel medular a lo largo de nuestra argumentación. A través de la identificación de la comunidad con la tierra, el pueblo, la esencia o el origen, esta queda amurallada dentro de sí misma y separada del exterior (2007[1998]:39-45). El ejemplo más claro proviene de la teoría política de Hobbes donde el don de la *communitas* es

don de muerte. Si hay algo que los hombres tienen en común, afirma el autor del Leviatán, es la capacidad de dar la muerte a los demás. No obstante, contra esta amenaza a la integridad de la persona, la *immunitas* consiste en romper el vínculo con la dimensión originaria de vivir en común -el estado de naturaleza según Hobbes- instituyendo un origen artificial: el contrato. Mediante este artificio de la civilización el vacío del *munus* se llena con la abolición de toda relación extraña al intercambio vertical protección-obediencia. Se conserva la vida a costa de un sacrificio que es constitutivo de la autoridad del soberano.

En las siguientes líneas se destacan muy especialmente dos de las teorías comunitarias examinadas por el autor: la de Jean Jacques Rousseau y la de Martin Heidegger. Si las subrayamos aquí, con todas sus inflexiones, es por su capacidad explicativa respecto de ciertas operaciones de inmunización que analizaremos, posteriormente, en algunas narraciones argentinas de la nación escritas en el siglo XX.

Siguiendo con los planteos de Esposito, el autor de *El contrato social*, positiviza el origen esquivo de la comunidad -el estado de naturaleza perdido, margen negativo de la historia- en la medida en que transforma la falta de vínculo, la ausencia de relación, en valores supremos de la comunidad precultural: inmediatez, transparencia e inocencia. Por contraste los vínculos que suceden al origen no histórico del “buen salvaje” implican, en oposición, la alienación y desnaturalización del fenómeno comunitario.

De modo tal que el intelectual franco-helvético entiende la sociedad históricamente determinada como adulteración del origen y degeneración de la comunidad natural; en su fase histórica, enfatiza, la técnica, la economía y la ciencia están prometidas a la muerte. Sin ir más lejos, su famosa condena a la representación no es más que un caso particular del significado que asigna al suplemento: aquello que, cuando suple otra cosa,

produce un descentramiento, la disyunción del origen que si antes fue pura presencia, ahora, suplementado, es pura diferencia de sí mismo (2007[1998]:89-91).

Pero dado que el autor de *Communitas e Immunitas* no quiere detenerse en este consabido par de oposiciones binarias nunca pierde de vista el principal problema de la lógica rousseauiana: el teórico del contractualismo habla del origen a través de su retirada, menta el origen desde el no origen, hace referencia a lo natural precultural desde su naturalización histórica -se refiere, por ejemplo, al “buen salvaje” a través de un sustituto que es el hombre de las Antillas-. Por ende, tal origen no originario es la forma que asume el munus en la narrativa política del eminente polímata; la falta que acomuna en razón de una “común inoriginariedad” y tensa la comunidad entre dos vectores: lo imposible y lo necesario (2007[1998]:92-95).

A pesar de asumir, al igual que Hobbes, la existencia de la grieta comunitaria, Rousseau toma distancia de los aditivos que propone su adversario filosófico para mancomunar a los hombres —el miedo y el sacrificio- y en cambio pretende recuperar la esencia individualista que yace en el estado de naturaleza. En efecto, para el precursor de los nacionalismos modernos, el procedimiento de inmunización comienza con la restauración, desde los arcones del pasado pre-temporal y pre-lingüístico, de lo que considera la esencia de la naturaleza humana: la libertad. Esta cualidad que hace del “buen salvaje” un individuo aislado y autosuficiente funciona dentro de su reconversión koinocéntrica como la unidad que, restituida al presente, conforma la totalidad bajo un enfoque claramente organicista. De modo tal que la esencia del individuo autónomo se traslada a la esencia de la comunidad autónoma; una transpolación que Rousseau encubre bajo el concepto de *voluntad general*. En palabras textuales del teórico italiano:

Precisamente el mito de una comunidad transparente para sí misma en la cual cada uno comunica al otro su propia esencia comunitaria. Su propio sueño de absoluta

autoinmanencia. Sin ninguna mediación, filtro, signo que interrumpa la fusión recíproca de las conciencias; sin ninguna distancia, discontinuidad, diferencia frente a un otro que ya no es tal, porque forma parte del uno; que incluso es ya el uno que se pierde —y se reencuentra— en la propia alteridad (2007[1998]:101).

En pocas líneas, y siempre cursando las premisas de Esposito, Rousseau colma la grieta, el origen en retirada de la comunidad, con el concepto de *voluntad general*, dado que se refiere con este a la identidad comunitaria que presupone espontáneamente la identidad de cada uno de sus miembros y a la recíproca, formando un círculo cerrado y aporético: la comunidad es sujeto de su propio destino porque el individuo también lo es y viceversa. En este punto sí, coincide con Hobbes, en plantear un relato mitologizador con un severo riesgo protototalitario ya que el sentido de la comunidad queda absolutamente anclado a la concepción rousseauiana de individuo autocentrado y en definitiva, no hace otra cosa que reducir los “muchos” al “uno” (2007:100).

Por su parte, los apuntes de Martin Heidegger sobre la subjetividad comunitaria son bien diferentes. Para el autor de *Ser y tiempo* el universo de la ley que otorga sentido a los sujetos, no obstante, no es su condición primaria de posibilidad. Antes bien, postula —línea que Esposito subraya enfáticamente— una ética originaria que precede a toda ley y es verdaderamente la dimensión primaria, ontológica e instituyente de todo sujeto y de toda ley. Se trata, por cierto, nada más y nada menos que del lenguaje; pero no entendido como estructura cerrada de significación sino como un coloquio originario del que nunca somos hablantes adánicos y al que fatalmente pertenecemos, justamente porque constituye nuestro a priori ontológico: “Casa del ser” según la metáfora insigne del filósofo, pero no castillo amurallado e impenetrable sino “estancia” que (des)coloca; siempre en situación de apertura, de éxtasis.

Este coloquio originario es la expresión que adopta el *munus* en la primera etapa de la filosofía heideggeriana de la comunidad, la correspondiente, de acuerdo con el exégeta italiano, a la llamada *analítica del ser*. Aquí el sujeto no es un individuo preconstruido y aislado, que luego se funde en el todo junto con sus pares –como en la “voluntad general” de Rousseau-; por el contrario, es la exposición a ese coloquio, a la correspondencia donde se pierde, se extasía, en un permanente “co-habitar”. El lenguaje, decididamente, es la casa donde el sujeto se entrega al “estar entre”, al “entre medio” (2007[1998]:153-154).

Así que, bajo la égida de *Ser y tiempo*, la comunidad es el abismo originario donde se pierde todo individuo monológicamente concebido por las metafísicas ontoteológicas. Ni pasado ni futuro, ni origen ni presuposición, ni fin ni destino, ni pacto ni voluntad general, ni siquiera un mandato o conjunto de exigencias compartidas; contra las tesis cartesianas o rousseauianas que postulan un individuo encerrado en sí mismo que conforma con sus iguales una totalidad orgánica, el entonces profesor de la universidad de Friburgo propone la existencia en términos de co-existencia –cum munus-, donde la preposición “con” -cum- no es un agregado externo sino su condición. “El uno está ya con el otro dado que no existe el uno sin el otro”. Como puede verse, el punto de partida de la reflexión comunitaria de Heidegger no es el yo sino el *cum* (2007[1998]:157-160).

De esta forma, la comunidad implica entonces un desfasaje, una brecha insalvable entre la convivencia efectiva de los sujetos –lo compartido por ellos- y la imposibilidad ontológica de realizar la comunidad a la que aspiran. Significa, en consecuencia, la apertura extática que los destina a la falta constitutiva, aquello que los separa y a la vez los junta. En tal sentido el *dasein* heideggeriano no puede significar otra cosa que “ser eyectado ahí” (2007:160-163).

Pero contra todo lo postulado en la década del 20', durante el período de su adhesión al nacionalsocialismo -recalca Esposito, con entonaciones de alerta (2007[1998]:164)- el filósofo resignifica el *dasein* bajo el semáforo de “destino en común”. Contradiciendo su previa tesis quiasmática de que la comunidad es auténticamente inauténtica, propia en su impropiedad, el por entonces polémico rector de la universidad de Friburgo amuralla el *dasein* dentro de una dialéctica de la pérdida y el reencuentro, la alienación y la desalienación, el extravío y la reapropiación. En esta etapa, el otrora entrecruzamiento de lo propio y lo impropio se torna oposición binaria entre habladería y palabra auténtica alimentando lo que la historia de la filosofía conoce como “jerga de la autenticidad”. Ahora el vacío y la impropiedad ya no son elementos constitutivos de la comunidad; ahora la falta es origen perdido que es preciso recuperar “siguiendo esa coimplicación dialéctica de presuposición y destino que el propio Heidegger había deconstruido” (2007[1998]:167)

De acuerdo con este nuevo paradigma filosófico una comunidad, para alcanzar su más alta autenticidad, debe reencontrarse con su origen perdido; y como tantos otros filósofos, el discípulo de Husserl hurgará en las reservas filosóficas de la Grecia antigua -la tierra de la fundación- las potencias de inicio que le permitirán fundar el “origen destinal” de la comunidad (2007[1998]: 167), la reconstrucción y reproyección de la comunidad según su esencia originaria. En pocas palabras, se trata de la construcción de una teleología comunitaria -finalidad histórica- a través de su genealogía -el linaje de Hércules-, de la reapropiación de la comunidad, de su reconversión koinocéntrica; figura que radica, según esta versión heideggeriana, en la atribución de una esencia originaria que sea capaz de fijarla, de atarla al carro triunfal de un destino grandilocuente (2007[1998]:167).

Hemos repasado aquí la crítica esbozada por Roberto Esposito a dos de las fórmulas inmunitarias más notables de la teoría política moderna. Por un lado, uno de los parteros del contractualismo moderno busca conjurar el abismo del *munus* tomando el mito esencialista del individuo libre y autosuficiente en calidad de unidad irreductible del todo orgánico; un organismo social que clausura la comunidad mediante un armazón proto-totalitario. Por el otro, el enterrador de la metafísica clásica acomete el avasallamiento de la comunidad circunscribiéndola a la temporalidad escatológica del origen destinal. Clausura y apropiación de lo comunitario vía articulación simétrica del *arché* y el *telos*. Pero en los dos casos, remarca el politólogo italiano, los autores admiten con creces el fracaso rotundo de tales procedimientos de reconversión koinocéntrica. El origen puro, el fundamento originario que se basta a sí mismo, admite Heidegger -incluso en su etapa nacionalista-, está en retraimiento (2007[1998]:170); por lo tanto, todo intento de alinear principio y finalidad, a los fines de dotar a la comunidad de un tiempo homogéneo y una identidad única redundará en un rotundo despropósito.

4- Cuatro miradas y un modelo teórico

Si bien los autores arriba mencionados aceptan la naturaleza social, moderna y políticamente construida de la identidad nacional, no alcanzan, claro está, un acuerdo general en cuanto a las determinaciones de su carácter cultural. Por eso, a los fines de establecer diferencias, para nada exentas de evaluación crítica, entre los enfoques - positivista, funcionalista, marxista, deconstructivista y psicoanalítico- expuestos en el apartado anterior, proponemos agruparlos según cuatro aproximaciones teóricas a la dimensión discursiva²⁰ de la nación.

1) La comunicación de Ernest Renan, pronunciada sobre el cierre del siglo XIX, bien puede considerarse uno de los primeros avistamientos, dado que pone de relieve con toda claridad la idea de que la nación es una construcción cultural específica de la historia moderna. El rechazo de los basamentos esencialistas, ahistóricos, biológicos y étnicos, entre otros, le permite al autor de *La vida de Jesús* colocar el principio estructurante de la nacionalidad en la voluntad de los pueblos de construir un origen y

²⁰ Seguimos aquí la noción de discurso elaborada por Ernesto Laclau (2008) referida no exclusivamente a los códigos lingüísticos orales y escritos sino a todos los sistemas de significación. Puede asimilarse también al concepto de símbolo propuesto por Peirce (Rosa, 1991), que en su tricotomía semiótica postula que el símbolo es un tipo de signo, no necesariamente lingüístico, establecido por una ley convencional y por lo tanto cultural. Es por eso que a lo largo de esta introducción hablaremos indistintamente de *dimensión simbólica o discursiva de la nación*. Aludimos también, claro está, a la noción de juegos de lenguaje de Wittgenstein citada por Laclau y Mouffe.

un destino en común acorde con sus “fuerzas espirituales y morales”. Sin embargo, la ideología del pueblo autocentrado y excepcional (Kristeva, 1981) que alimenta la concepción voluntarista -en su veta antidemocrática y espiritualista- de la nación moderna, será revisada y severamente cuestionada por los teóricos críticos del nacionalismo en el siglo XX: ¿de dónde infiere Renan la unidad, la homogeneidad, la consistencia, la autonomía y la autodeterminación, en fin, las nociones que sustentan sus concepciones de “voluntad” y de “Hombre”? ¿Cuál es el suelo de positividad, digamos, que soporta el sentido de *identidad colectiva* que utiliza? ¿Cuál es, en definitiva, el fundamento último del sujeto colectivo renaniano que proyecta su vitalidad sobre las flexiones del relato de comunidad nacional? Claro está hoy, muy difícilmente el concepto de sujeto autocentrado pueda trasvasar las fronteras epistemológicas de los anquilosados modelos racionalistas y positivistas.

2) Con el propósito de evitar tanto el sesgo voluntarista del constructo nacional -a través de la crítica del sujeto cartesiano realizada por el marxismo, la antropología estructuralista y otras tendencias teóricas- como el análisis ideológico de corte superestructural y mecanicista que lo reduciría a la mera proyección de intereses particulares de clase, Ernest Gellner, desde la antropología funcionalista, Eric Hobsbawm y Benedict Anderson, desde posiciones marxistas, profundizan la cuestión de las condiciones históricas, estructurales, económicas y técnicas que posibilitan el surgimiento de los nacionalismos; marcando así, a grandes rasgos, un segundo acercamiento a la dimensión simbólica de la nación. Sin ir más lejos, los tres autores utilizan, para referirse a su objeto de estudio, el término *artefacto cultural*.

De acuerdo con Hobsbawm y Gellner los sistemas de significación institucionales y estatales que alcanzan el estatuto de nación constituyen el correlato cultural de las revoluciones políticas e industriales de la burguesía europea. Pero en este punto ocurre

una divergencia de peso, principalmente entre los enfoques de Gellner y Anderson. Si para el primero el discurso nacionalista es débil, por su absoluta dependencia del desarrollo técnico, científico e industrial que cursa una sociedad, por el contrario, el segundo le concede mayor autonomía y contingencia a los sistemas semióticos que, según él, relevan el fundamento cohesivo de lo social que en la antigüedad y el medioevo cumplían las religiones, los parentescos y las monarquías. Sin limitar la nación a la esfera de los aparatos ideológicos, Anderson la define como “artefacto cultural” y le confiere un carácter fuertemente realizativo a sus operaciones simbólicas, otorgándoles la capacidad de construir identidades colectivas -bajo modernas figuras de espacialidad y temporalidad- con una relativa independencia de los procesos de modernización históricos.

Si hay algo que la crítica de los nacionalismos le reconoce al teórico marxista inglés es la *identificación indiscutible entre nación y relato*. Después de Benedict Anderson hay relatos de las naciones porque las naciones son relatos, artefactos culturales que, si bien pueden ser instrumentados por sectores políticos particulares, “una vez creados se volvieron “modulares”, capaces de ser trasplantados, con grados variables de autoconciencia, a una gran diversidad de terrenos sociales, de mezclarse con una diversidad correspondientemente amplia de constelaciones políticas e ideológicas” (2006[1983]:21).

En la misma vereda Brennan y Sommer adhieren a la tesis de la naturaleza semiótica, contingente y socialmente construida de la nacionalidad; que se percibe con claridad en las nociones de *relato mitologizador*, *fantasía reparadora* y *ficción orientadora*, sumadas a la de *artefactualidad cultural* propuesta por Anderson. En efecto, si para el primero la novela y el periódico decimonónicos asumen un papel “mitologizador” dentro de la formación discursiva nacional en tanto y en cuanto la

autorizan a modelar casi esculturalmente la tempo-espacialidad de las identidades colectivas, para la segunda, la novela romántica latinoamericana admite, en el contexto de la formación de los estados nacionales de dicha región, una función disciplinante del cuerpo social a través de la armonización imaginaria que le proveen los códigos románticos.

3) A su turno, el desembarco de la deconstrucción en la teoría de los nacionalismos nos empuja hacia la tercera aproximación a la dimensión discursiva de la nación. Centrados -si es que vale la metáfora de posición- en la crítica del sentido del ser como presencia (Derrida, 1998[1967]), en el cuestionamiento de la consistencia cerrada en sí misma del edificio ontológico (Laclau, 2008), en el rechazo de la objetividad tal como fue concebida por la filosofía logocéntrica (Derrida, 1998[1967]), el relato de la nación, sostienen con ahínco sus principales exponentes, ya no puede considerarse un hecho positivo pleno, el efecto de un “querer decir” individual o institucional; ya no puede advertirse como una totalidad cerrada en sí misma de la que pueda predicarse una significación unívoca. Por el contrario, de aquí en más, la *nación narrada* será asediada inexorablemente por la diferencia, la no univocidad y la indecidibilidad, conceptos caros al paradigma deconstructivo.

De tamaño planteo se desprenden por lo menos dos objeciones a los modelos marxista y funcionalista que nuestro trabajo argumentativo seguirá al pie de la letra -o del cañón-. Primero, si el relato de la nación no es reducible a un significado central, unificador, no se puede objetivar ni mucho menos instrumentalizar sin resto alguno de frustración. Su estructura no se agota en el efecto de sentido, en el acto de habla perlocutivo²¹ que una voluntad colectiva homogénea -sea mayoritaria, sea elitista-

²¹ Para la moderna lingüística pragmática, el acto de habla perlocutivo designa los efectos que un acto de enunciación produce en sus alocutarios (Marin, 2011). La teoría inglesa de los actos de habla (Austin, 1971[1962]), en la que se inscribe dicho concepto, ha tenido un peso preponderante en las teorías literarias a la hora de pensar la construcción o invención discursiva de identidades colectivas. No obstante ello, la deconstrucción asesta a la pragmática un golpe demoledor: si el texto carece de significados fijos no es capaz de producir efectos unívocos en sus destinatarios. (Derrida, 1998[1971])

produce para conseguir un determinado fin; por lo tanto, de ningún modo puede reducirse a la talla de artefacto cultural funcional a una clase particular como pretenden Anderson y Hobsbawm. En la medida en que participa de las condiciones del lenguaje en general -el discurso, al decir de Laclau-, un relato no es el efecto de sentido elaborado por un yo soberano, sea este individual o colectivo, no es el objeto que el sujeto realiza con éxito; muy por el contrario, según la tendencia deconstructivista, la trama simbólica no solo preexiste al sujeto sino que además participa fuertemente de su articulación.

Segundo, si la totalidad cerrada en sí misma es una imposibilidad estructural -lógica de la falta constitutiva-, un relato jamás podría funcionar como un campo de identidades inamovibles. Esto impone severos límites a la tesis de las ficciones orientadoras. Si los discursos conforman un todo relacional incompleto y atravesado por la indecidibilidad estructural, ninguno de ellos, por más efectos perlocutivos que reúna, puede modelar las subjetividades a partir de contenidos fijos, simplemente porque no es capaz de garantizar tal fijación. De modo tal que un relato de nación no puede otorgar de manera unívoca “a los individuos un sentimiento de nación, comunidad, identidad colectiva y un destino común”, al decir de Shumway (2002[1991]), porque ni el discurso ni el sujeto parlante atribuido al mismo pueden asegurar significados inalterables para una determinada cadena de significantes.

Geoffrey Bennington, por ejemplo, tributa dichos postulados cuando conecta la defeción del concepto de voluntad general con el surgimiento y desarrollo de las narrativas de nación. Luego de la imposibilidad del cierre del circuito (postal) de la política, fundamento semiótico del descentramiento de la voluntad ciudadana y falla irremediable de la república y de la comunidad, lo que queda, afirma el autor, es el suplemento del relato, la ficción radical; la narrativa que produce identidades y fronteras

a partir del vacío constitutivo. También los celebra Homi Bhabha, para quien el relato de nación es un espacio poroso donde el sueño del amo-pedagogo de imponer identidades y destinos se desdobra en la pesadilla de los significantes que, en su reverberación, dislocan las ensoñaciones de un tiempo y una identidad homogéneos. Suplementos radicales como *pueblo y nación* -y nosotros nos permitiremos agregar *líder, masa y multitud*- que renunciando a su significado literal y unívoco se permiten desmontar los fundamentos trascendentes del pueblo-uno y sus fronteras totalizadoras. Finalmente, no menos deconstructivo es el trabajo de Roberto Esposito, que tensa la formación discursiva de la comunidad entre dos fuegos antagónicas irreductibles a la oposición binaria: *Communitas*, la falta que le impide concebirla como hecho positivo, contra *immunitas*, la operación ontológica, siempre destinada al fracaso, de cierre y reapropiación.

4) Pero si por una parte estos tres “avistamientos” -apenas una figura que mal puede resumir una vasta producción teórica- del problema de los nacionalismos nos permiten comprender que las naciones son constructos con particulares condiciones históricas y discursivas de posibilidad, por otra parte no son suficientes para responder a la pregunta formulada por Yannis Stavrakakis: ¿en que se fundan la perdurabilidad de la construcción discursiva de la nación, su consistencia, su éxito hegemónico incluso, si es verdad que los fundamentos trascendentes están en franca retirada, que la diseminación del discurso es un proceso irreversible y que la noción de subjetividad cartesiana ha sido absolutamente desmantelada? ¿Cómo demostrar el apego de los sujetos a los relatos nacionales sin restaurar la concepción de sujeto autocentrado? La sola pregunta ya implica una cuarta aproximación. El autor responde adicionando al carácter semiótico de la nación -que básicamente no discute- su dimensión afectiva; y en virtud de tamaña articulación teórica, afirma que la consistencia de las identidades nacionales se basa en

los vínculos libidinales, afectivos, que los sujetos contraen con los discursos y prácticas culturales nacionalistas. Es aquí donde entra en juego, se ha dicho, la categoría lacaniana de *jouissance*. Si el relato de comunidad nacional es sede atractiva y eficaz de identificaciones colectivas, propone Stavrakakis, es porque, debido a sus características semióticas -la diferencia irreductible a la presencia, la producción de fronteras, la concepción negativa de la identidad- puede estructurar el goce imaginario de los sujetos desplazando el problema de su satisfacción -siempre imposible- a la arena de las luchas sociales. Un relato que, en virtud de sus reglas de formación -lógica de origen y destino, relaciones entre fronteras, amigos y enemigos- puede explicar la falta de goce apelando a la avaricia del enemigo y alcanzar, de esta forma, una cierta consistencia discursiva; pero siempre indirectamente -la nación no es sustancia ni se autoconstituye-, es decir, mediante la producción de fronteras antagónicas.

Montados sobre una plataforma forjada por estas cuatro aproximaciones, un tejido endeble y poroso, marcado por fuertes tonos polémicos, proponemos el diseño de una estrategia teórica que no oculta su eclecticismo pero está obsesivamente atenta a los problemas de incoherencia y dispersión. En las siguientes páginas el objeto cultural 'nación' será abordado bajo la combinación de tres paradigmas teóricos: el modelo pos-marxista de Anderson, Brennan y Sommer, el modelo semiótico deconstructivista de Bhabha, Bennington y Esposito y el modelo pulsional planteado por la izquierda lacaniana. Tal entramado, entendemos, permite visibilizar la nación como un constructo histórico y contingente, compuesto, cual dos caras de la misma moneda, por una dimensión discursiva y otra afectiva.

Por tales razones, invitamos a pensar el relato de la nación como un todo relacional, incompleto e inestable y a la vez como el soporte de investiduras libidinales. Y si esta afirmación es correcta será necesario desmenuzar tres conceptos que consideramos

imprescindibles, claves para nuestra estrategia teórica, a la hora de reflexionar sobre estas dos dimensiones, estas dos caras de la moneda nacional: la *suplementariedad radical*, el *antagonismo* y el *abground*.

5- Suplementariedad radical

El líder entre la esencia y el suplemento

En la introducción proponíamos pensar la configuración del líder de multitudes en una serie de relatos de la comunidad nacional a partir de la categoría de *suplemento radical*. Una figura que, en su vorágine de desplazamientos significantes, empuja el texto a la *indecidibilidad* estructural, impidiendo sellar sin fisuras el edificio ontológico del discurso nacionalista. Una *huella textual* o *tropo* retórico que, no obstante, no se limita a encarnar la imposibilidad, o el retiro, del significado esencial sino que también, y al mismo tiempo, es la condición de posibilidad de la construcción de un nuevo tipo de relato de lo nacional, basado en efectos de frontera y puntos de fijación nodal.

En los apartados siguientes procederemos a exponer tres perspectivas teóricas distintas acerca de la suplementariedad radical. Tres modelos que nos permitirán, en lo inmediato, echar nuevas luces, abrir flamantes líneas de reflexión sobre el concepto, y a su debido tiempo, conectar esta noción de lo suplementario con nuestro objeto de

estudio: el caudillo de masas como actante de las modernas narrativas de nación. En el mismo orden en que son nombrados, pasaremos a comentar, críticamente, la perspectiva deconstructivista de la huella textual, la noción althusseriana del punto de fijación nodal sobredeterminado y la mirada freudo-lacanianana del significante vacío.

El suplemento derridiano

Jacques Derrida es uno de los primeros teóricos en radicalizar el papel suplementario que la metafísica y las ciencias humanas le asignaron al concepto de escritura durante largo tiempo. Según su tesis más difundida (1967[1998]) el *logocentrismo*, también denominado *metafísica de la presencia*, es un sistema de significación general que hegemonizó el pensamiento occidental por varios milenios a través de un mecanismo fonocéntrico fundado en la autoafección de la voz: un gran simulador cuya producción de sentido depende necesariamente, subraya el teórico nacido en los suburbios de Argelia, de la institución compulsiva de un vínculo “natural” y “esencial” entre la “voz consigo” o huella psíquica del habla y el plano de los conceptos; ligamen que determina la unidad de significación como un ente pleno e indivisible. Así, la posibilidad de “oírse hablar” a través de la sustancia fónica estructura el escenario filosófico de la conciencia -la voz del pensamiento- en la medida en que simula la presencia natural, primera e inmediata del concepto en el interior de la psique y anuda, consecuentemente, las demás expresiones del lenguaje a dicho fundamento trascendente: el sentido como “ser presente” producido primariamente por el intelecto humano.

Pero este privilegio otorgado por el logo-fonocentrismo al significante fónico, afirma el filósofo francés, supone una condición sine qua non: la expulsión del significante gráfico del círculo íntimo de la significación, el relegamiento de la escritura a la función instrumental y secundaria de representar las voces del habla. Sólo así, en virtud de esta ilusión de supresión absoluta del significante en la palabra autoafectada, mediante la división por decreto del lenguaje en dos planos fuertemente jerarquizados, un habla interna y una escritura externa, la filosofía es capaz de producir los binarismos fundantes del pensar en occidente: cuerpo/alma; adentro/afuera; conciencia/existencia; universal/particular; trascendental/empírico.

En un extremo de esta historia de las ideas figuran, por supuesto, Platón y Aristóteles, al sostener la proximidad esencial entre la voz y el alma. En el más acá de la trama, aparece la lingüística de Saussure que piensa la lengua a partir de la unidad del significado y el significante en el elemento fónico, pero también la fenomenología que encuentra en la palabra hablada la sede del sujeto, la conciencia y el tiempo. En todos los casos, propone el teórico de la deconstrucción, la huella acústica es una síntesis acrítica, no teorizada ni cuestionada, donde lo otro, el concepto, se anuncia como tal dentro de lo que no es; en todos los casos el ocultamiento del movimiento de la huella, - la denominada archihuella, verdadera razón del efecto de sentido- es condición para la construcción del campo de “presencias”.

Pero justamente por esta razón, el logocentrismo se enfrenta con sus propios límites cada vez que el suplemento humillado de la escritura se transforma en peligroso suplemento. Derrida contempla esta metamorfosis en algunos “gestos” de ciertos autores que denomina auto-hetero-deconstructivos; operaciones fallidas, incongruentes, contradictorias respecto de sus postulados de partida, giros argumentales que exponen a la huella gráfica no como un siervo de la voz sino como aquello que excede e incomoda,

aquello que impide el cierre del sistema. En el caso de Saussure ese gesto pasa por el principio diacrítico del significante, cuya radicalización pervierte no solo la unidad sincrónica del signo lingüístico sino también la idea de conjunto de la lengua. En Rousseau y Lévi-Strauss, por otra parte, el problema radica en que la vinculación de la escritura con el ejercicio de la violencia termina contrariando la tesis rousseauiana del “habla originaria”. Porque si la afirmación del antropólogo francés de que la cultura escrita implica violencia y dominación contra los pueblos que solo poseen la oralidad primaria es correcta, ¿por qué estos tienen por costumbre la prohibición del nombre propio? ¿No será entonces que también el habla, inquiera Derrida, atenta contra el sentido del ser como presencia y por ese motivo está prohibido pronunciar el onomástico? Con la anécdota antropológica de la prohibición de los nombres propios Levi-Strauss expresa sin admitir que la violencia diacrítica amenazante de la “presencia consigo” es común al habla y la escritura. Problema similar atraviesan los ensayos de Rousseau. Si la escritura por definición degenera la cultura, degrada la comunidad y violenta el “destino natural” de la lengua, ¿Cómo puede convertirse en un buen sirviente del habla? ¿De qué manera puede contribuir a su evolución, que según él, consiste en el pasaje de la figuración a la precisión, a la búsqueda del sentido propio? ¿Cómo la escritura que disgrega puede favorecer la reapropiación? La oscilación del texto rousseauiano entre el fiel suplemento y el peligroso suplemento implica para Derrida la prueba indiscutible de su *indecidibilidad*.

Este mismo suplemento, peligroso por radical e inescrutable -ni dualista ni monista, ni inmanente ni trascendente-, sustituto de la presencia que no solo no agrega nada a su positividad sino que la constituye a posteriori y retroactivamente, es el que retoma Homi Bhabha para definir la nación como el relato disyuntivo, ambivalente y “liminar” de la modernidad cultural.

En principio, el ensayista indio tiene razón al afirmar que la temporalidad heterogénea y disyuntiva del discurso nacionalista propicia las condiciones de enunciación de las contra narrativas, provenientes de sectores sociales políticamente minoritarios. En efecto, en tanto la fuerza expropiatoria de la archiescritura debilita la autoridad narrativa de las pedagogías de la nación abre un espacio favorable para la emergencia de relatos contra hegemónicos. Seguimos pues, a Bhabha, en la tesis de que la inestabilidad de la significación cultural es el grado cero de la construcción de una identidad colectiva poscolonial, marginal o subalterna:

La nación revela, en su representación ambivalente y vacilante, la etnografía de su propia historicidad, y abre la posibilidad de otras narrativas del pueblo y sus diferencias (2010[1990]: 397).

No obstante, el problema se suscita cuando pretende inferir directamente del movimiento suplementario de la huella la producción de un campo de identidades nacionales. Así, por ejemplo:

el pueblo son también los “sujetos” de un proceso de significación que deben borrar cualquier presencia previa u originaria del pueblo-nación para demostrar el principio prodigioso, viviente, del pueblo en tanto proceso continuo mediante el cual la vida nacional se redime (2010[1990]: 392)

O también, más adelante:

En este espacio suplementario de la duplicación (no pluralidad), donde la imagen es presencia y sustituto, donde el signo suplementa y vacía la naturaleza, los tiempos exorbitantes y disyuntivos de Fanon y Kristeva pueden convertirse en los discursos de las identidades culturales emergentes, dentro de una política no pluralista de la diferencia (2010[1990]: 403).

En disidencia con tal planteo, para la deconstrucción ninguna presencia, ni la del amo ni la del subalterno, puede asentarse en el tiempo indomeñable de la huella; al contrario, allí donde hay escisión, ambivalencia y vacilación el sentido del ser como presencia es justamente lo que falta. Por lo tanto, si aceptamos que el juego suplementario de la huella precede y desborda toda forma de identidad nacional, sea la nación prefigurativa y autogenerada, sea la nación subalterna y políticamente

minoritaria, también debemos admitir que el desplazamiento tropológico de las figuras de nación -la **diseminación**, digamos-, no basta para estructurar un espacio de significación; ni dual ni plural, ni homogéneo ni heterogéneo, ni superior ni inferior. Más aún, si los argumentos de Bhabha tienden a forzar la identidad entre los conceptos de nación barrada y nación subalterna, ¿acaso no se está esencializando la archihuella? ¿No se corre el riesgo, mediante la extrapolación del concepto de suplemento radical al de identidad subalterna, de retrotraer la diferencia derridiana a los esquemas binarios del primer estructuralismo?

Esta concepción discursiva de sub-nación presentada por Homi K. Bhabha se contradice con las premisas deconstructivistas de las que dice provenir dado que el movimiento suplementario de la huella, gráfica, fónica o de cualquier otro tipo, no produce ipso facto la estabilización de un campo de identidades sino todo lo contrario. A los fines de ocultar la contradicción, de cerrar el hiato irreparable que irrumpe entre el suplemento y la identidad, el autor introduce, veladamente y de contrabando, la noción de emergencia espontánea. Así el pueblo-menor surge, como por arte de magia, de la imposibilidad de fijar sentido:

El discurso de la minoría sitúa el acto de emergencia en el entremedio [...] antagónico de la imagen y el signo, lo acumulativo y lo adjunto, la presencia y el sustituto [...] reconoce el estatus de la cultura nacional –y del pueblo- como un espacio conflictivo, performativo, de la perplejidad de lo vivo en medio de las representaciones pedagógicas en la plenitud de la vida. Ahora no hay razón para creer que tales marcas de la diferencia [...] no pueden inscribir una “historia” del pueblo o convertirse en puntos de reunión de la solidaridad política (2010[1990]: 406)

No obstante ello los traspiés del teórico de Harvard sirven, quizás, para comprender que la deconstrucción bien puede ser el punto de partida de las reflexiones sobre lo nacional mas no el de llegada. Si bien la lógica suplementaria de la dislocación del signo lingüístico inscribe al relato de la nación en un régimen general del discurso donde el fundamento trascendente está siempre y de antemano tachado, por lo demás,

este “elogio de la proliferación” no favorece la comprensión de las estrategias de fijación parcial del sentido que apuntan a estabilizar el campo de las identidades nacionales.

El suplemento althusseriano

Desde un modelo teórico distinto al de Bhabha y los estructuralistas tardíos Louis Althusser (2004[1965]) sienta el problema de lo social sobre la concepción saussureana de estructura lingüística y presenta una noción de significante suplementario que, a diferencia de la planteada por la deconstrucción, sí tiene un papel central en la estructuración de un campo de sentidos. El filósofo francés entiende que la sociedad es una trama de conflictos primariamente determinada por un principio de desigualdad fundamental:

La estructura del todo, la “diferencia” de las contradicciones (que exista una contradicción principal, etc.; y que cada contradicción tenga un aspecto principal) es la condición misma de existencia del todo complejo. [Esto] implica que las contradicciones “secundarias” no son simplemente un fenómeno de la contradicción “principal”, que la principal no es la esencia ni las secundarias uno de sus tantos fenómenos (2004 [1965]: 170)

Una urdimbre heterogénea de contradicciones que no por eso implica el desgarramiento del campo social pero tampoco el conjunto de epifenómenos de una contradicción esencial como proclama la teoría hegeliana, centrada en el origen radical simple que se autodesarrolla. Por el contrario, tales contradicciones se funden en una unidad que Althusser denomina *contradicción principal sobredeterminada*. Una entidad que se distingue de las demás porque no tiene un sentido unívoco, no está anudada a su significado literal. A la inversa, su función consiste en representar algo más de lo que denota, justamente, porque está determinada por el complejo relacional de conflictos, el

juego de diferencias que la coloca en un lugar especial. En pocas líneas, es el punto nodal, articulador, de una complejidad estructurada.

el punto de "fusión" de las contradicciones: en los dos sentidos del término, el punto donde se condensan ["fusionan"] varias contradicciones de tal modo que ese punto llega a ser punto de fusión [crítico] (2004 [1965]: 176)
el punto nodal estratégico, en el cual el todo complejo (economía, política e ideología) se refleja (2004 [1965]: 179)

En razón de tales proposiciones, se infiere que la dinámica social procede por interacción de desplazamientos y condensaciones: por un lado, desplazamiento de un término de la contradicción al lugar del otro, mutación de los conflictos en cuanto a origen, sentido, nivel o aspecto; por el otro, condensación de los conflictos heterogéneos en una unidad denominada punto nodal: "la condensación de la lucha en un lugar estratégico es inseparable del desplazamiento de la dominante entre las contradicciones (2004[1965]: 179).

Pero lo más interesante de esta interpretación no hegeliana de la dialéctica marxista -al menos para nuestros fines-, fundada en la combinación de las dos lógicas relacionales del sistema saussureano de la lengua -el sintagma, la línea del discurso, y el paradigma, la cadena de asociaciones en ausencia a partir de "algo en común"-, radica en el papel clave que Althusser asigna a las relaciones asociativas en el proceso de cristalización de lo social, en la formación del llamado *todo complejo sobredeterminado*. Porque sin la posibilidad de la cadena que condensa varios elementos en un solo significante, la sociedad -o para el caso, el relato de la comunidad- consistiría apenas en una dispersión irreconciliable de diferencias.

Esta conceptualización de la formación social como estructura compleja que solo se cierra por un mecanismo de condensación semiótica es aquello que nos permite reformular la noción de suplemento radical. Bajo el enfoque althusseriano el suplemento no designa ya la huella indócil que todo lo deconstruye, sino un significante que, en una

relación de estructura, adquiere una significación connotativa, no unívoca ni equívoca; un término que implica la renuncia a su significado particular para pasar a representar las relaciones del todo complejo. El suplemento radical, así pautado, ya no es lo indeterminado sino lo sobredeterminado; es la sede de condensación de una trama de conflictos, el punto nodal articulador del relato social.

No obstante, la transposición conceptual que sostiene este modelo teórico no se lleva a cabo sin el déficit de un resto problemático, quizás inverso al que enfrenta Homi Bhabha. Mientras que el teórico de Bombay asume la negatividad de la cadena del discurso pero se ve limitado para derivar de la misma el espacio de significación del “pueblo viviente”, el profesor de la calle Ulm, en cambio, transpone al campo social los conceptos de sintagma y paradigma, a los fines de estabilizarlo, de fijarlo por medio de una trama de elementos covariables apuntalada por un significante rector; sin embargo, pierde de vista el problema de la negatividad constitutiva del discurso. Porque incluso oponiéndose al sensualismo de Feuerbach al afirmar que todos los objetos existen en el marco de una relación de estructura y bajo la forma de una mediación discursiva, su concepción semiótica de lo social convive con la afirmación maoísta de que lo universal no existe sino en lo particular. El resultado final de tamaño eclecticismo es un enfoque estructural interferido por un objetivismo radical de tipo inmanentista, que reduce lo social a un organismo compuesto por la suma de sus elementos positivos. La prueba de esta incongruencia yace en la pregunta problemática que su definición de contradicción principal o punto nodal no es capaz de responder: si para alcanzar la talla de principio estructurante un significante debe renunciar a su significado literal, ¿cómo puede esta figura condensadora de las diferencias ser considerada un término objetivo y positivo? Muy por el contrario, si se profundiza la caracterización no unívoca del punto nodal, el

enfoque estructural debe distanciarse, irremediablemente, del objetivismo inmanentista de corte espinoziano y maoísta²².

El suplemento freudo-lacaniano

En la década del 80' del siglo pasado Jacques-Alain Miller toma a su cuenta y cargo este tesoro de problemas no sin ofrecer soluciones auspiciosas. Al tiempo que aleja el enfoque estructural de los paradigmas esencialistas e inmanentistas, propone una alternativa al derrotero teórico de la huella derridiana.

Para bien refutar la noción de sustancia no hace falta alejarse demasiado, aconseja el psicoanalista, de la afirmación saussureana de que en la lengua no hay más que diferencias sin términos positivos (Miller, 2008[1988]: 91). Contra la doctrina que se funda en la diferencia de las propiedades intrínsecas de los seres y que implica entonces la existencia de sustancias consideradas “en sí mismas”, la hipótesis estructural propone, en cambio, que se definan las magnitudes por las relaciones y no inversamente. De esta forma, los misterios del “en sí” se desvanecen para dar lugar a un relacionismo radical que produce “una falta en ser generalizada” (2008[1988]: 94), colocando toda presencia bajo sospecha; ya no hay conceptos, cosas o individuos definidos intrínsecamente sino entidades que sólo pueden obtener su identidad fuera de sí, es decir, por identificación y en el marco de una estructura de cadena.

Pero quizás el efecto más significativo -y ominoso- del principio diacrítico, constitutivo del significante saussureano, yace en que su aplicación modifica

²² A mediados de los años 60' del siglo pasado, muchos intelectuales franceses adscriptos al marxismo de corte maoísta retomaron la noción de sustancia de Baruch Spinoza -la idea de una plenitud autoconstituyente que es inmanente al mundo porque existe en cada uno de sus infinitos atributos-, para abordar la composición política y dialéctica del ser en común a partir de los principios de agregación e inclusión. Tal pensamiento se encuentra sintetizado en la famosa consigna althusseriana que reza que la historia es proceso sin sujeto. En los postulados programáticos de Althusser y otros pensadores afines a dicha corriente, el enfoque estructural es un medio pero no un fin; apenas una herramienta para mejor pensar dicha problemática. Para más información véase Macherey (2006).

sustancialmente el aspecto del conjunto que reúne las partes -para el caso, la lengua-. Porque si consideramos excluyente la operación “es diferente de” para el campo de los significantes, debemos aceptar, subraya Miller, que el todo no puede ser igual a sí mismo sino diferente de por lo menos alguna de sus partes, lo que pone en evidencia la imposibilidad para el conjunto de autorreferenciarse. Por lo tanto, solo es posible definir el todo relacional a condición de que uno de los significantes se externalice, de modo tal que el “todo” pueda referenciarse, indirectamente, mediante su oposición a uno de los significantes. Dicho en términos más que sintéticos, la totalidad que resulta de la lógica del significante es siempre un subconjunto de la estructura imposible²³ (2008[1988]: 14), o en palabras de Miller, con más precisión:

La frase: “para todo conjunto hay al menos un elemento que no forma parte de él”, traduce precisamente ese “nada es todo”. Ello basta para escribir el derrocamiento del ideal del todo absoluto, si tomamos en serio el significante de Saussure. A la vez, se trata de un cristal significante que puede observarse según sus diferentes facetas. Por ejemplo, les da un principio de límite, pero es un límite que no es absoluto. Supongamos que realmente quisiesen llegar a hacer el gran todo con esos elementos, pueden hacerlo, simplemente en ese momento necesitan uno más, que esté por fuera. [...] Lo que llamé el uno en más estructural es, de hecho, lo que opera la totalización. Sólo si tienen un elemento en más pueden llegar a hacer un todo. (2008[1988]:16).

La concatenación de significantes es posible, entonces, por la existencia de ese significante suplementario. El psicoanálisis lacaniano formaliza esta premisa con la notación simbólica S_1-S_2 , donde el segundo término de la fórmula generalmente designa el conjunto de significantes en relación al cual el primero es la excepción. Pero dado que la trama simbólica es un lugar definido por la falta no puede tratarse de un significante capaz de clausurar su significación de forma denotativa o connotativa. Así, la afirmación milleriana de que el “uno en más ex-siste” al conjunto de los otros

²³ La tesis del no-todo también se apoya en la paradoja de Russell, que demuestra la inconsistencia resultante de formar un conjunto a partir de un concepto que describa los predicados o propiedades adscribibles al mismo. Por ejemplo, uno podría afirmar que el concepto “conjunto de películas de Stanley Kubrick” define por comprensión la serie de películas efectivamente realizadas por el afamado director neoyorkino, sin embargo, qué sucede, se pregunta Russell, si el concepto fuera, en cambio, “conjunto de libros que forman parte de una biblioteca”. En tal caso, la inclusión del catálogo no solo provocaría la autoinclusión del conjunto –es un elemento, pero también conceptualiza el conjunto- sino además su puesta en abismo –el catálogo es allí un subconjunto que provoca la recursividad infinita-; en definitiva, la imposibilidad absoluta de una definición totalizadora. A los fines de eludir la paradoja lógica, Russell ve la necesidad de un axioma de selección: el conjunto sólo es tal si al menos uno de sus elementos –el catálogo- es excluido. Trasladado a la teoría lacaniana del significante, esta premisa de exclusión representa, para Miller, el significante éximo, el elemento que, solo si se excluye, intima con el conjunto. (2008[1988]: 21-38)

significantes implica que la parte que representa al “no-todo”, no es sustancialmente diferente a las demás pero tampoco idéntica; implica pues que el conjunto y el suplemento radical mantienen entre sí una relación de exclusión (2008[1988]:18). Al igual que el punto nodal sobredeterminado de Althusser, el significante excluido no es aquí un término simple -uno más entre otros-, ya que no designa un contenido unívoco. No obstante ello, tampoco se reduce a una entidad polisémica, como sí lo es la figura althusseriana, puesto que su carácter semiótico no se agota en el punto de condensación de los conflictos múltiples de la trama social; su carácter consiste, más bien, en otra cosa, en un proceso no habitual de representación basado en la falta que asigna efecto de “totalidad” a lo “no total”. Lacan guarda para esta idea un algoritmo ya famoso, $S(\emptyset)$, léase, el significante que representa la falta en el Otro.

Ahora bien, en este drama de la lengua donde la referencia de conjunto es el agujero mismo hace su entrada el sujeto, no como el agente soberano de la producción discursiva, desde ya, pero tampoco como una mera posición en la estructura. Ni activo ni pasivo, el sujeto del modelo pulsional contrae con la cadena del discurso una relación circular de interferencia mutua²⁴. Por un lado el sujeto barrado, escindido, no idéntico a sí mismo, amenaza con desestabilizar el orden simbólico y es expulsado de su campo, operación codificada bajo la fórmula $\$(O)$ -el yo enajenado por el Otro-. Pero por el otro el sujeto reaparece dentro del código bajo su función negativa, se incluye externalizándose en la medida en que pasa a ser representado por el desfase entre el suplemento y la serie, por la división inexorable entre el significante “uno en más” y el conjunto incompleto de los otros significantes anisotópicos. El matema para este movimiento, $S(\emptyset)$, también es resumido por Laclau de modo inmejorable: “el sujeto

²⁴ “Es necesario conservar juntas las definiciones que hacen del sujeto el efecto del significante y del significante el representante del sujeto: relación circular, sin embargo no recíproca.” (2008[1988]: 64)

surge como resultado del fracaso de la sustancia en el proceso de su autoconstitución” (Zizek, 2005[1989]: 18).

El proceso de feedback entre el sujeto y el código nos remite, claro está, a la dialéctica negativa postulada por Stavrakakis. Allí el sujeto renuncia a su acceso al goce como condición primera para ingresar al círculo de las normas sociales, pero a su vez, en tanto sujeto de la falta, no solamente impide la consistencia del discurso sino que se reconoce en esa misma imposibilidad. En el centro ausente de las formaciones discursivas, señala el teórico griego, el sujeto castrado encuentra el espacio para el desarrollo de su producción deseante. A esta relación del sujeto con la cadena significativa en la que el nexo no es su identidad ni su presencia, sino por el contrario, su falta, su escisión; a esta unión que el sujeto opera en el desfasaje del discurso, paradójicamente, a través de la división que él mismo establece, Jacques-Alain Miller la denomina sutura: “por extensión, la relación en general de la falta con la estructura de la que es elemento, en tanto implica la posición de algo que hace las veces de él” (2008[1988]).

Para explicar la relación entre el significante “uno en más”, el sujeto heterocentrado y el universo del discurso, el teórico de la causa freudiana apela a las paradojas del logicismo de Frege. No tanto con el ánimo de trazar una mera analogía entre la lógica del significante y la lógica general sino más bien con el de buscar ejemplos que evidencien los límites de la objetividad en general. Para Miller, la lógica matemática, al igual que la estructura del lenguaje, constituye un sistema que no cierra plenamente sino es por el proceso de sutura.

El sistema ternario, matriz de la lógica de Frege, consiste en la articulación de tres conceptos: el concepto de concepto -valga la redundancia-, el de objeto y el de número. El mismo establece que todo objeto es subsumido por un concepto al que a su vez se le

asigna un número. Por supuesto, el objetivo mayor de esta triple conceptualización es anclar todas las cosas al soporte de su identidad consigo; incluirlas dentro de un mismo *campo lógico de la verdad* bajo la afirmación de que todos los elementos del universo son objetos de un concepto operante y enumerable. Así, Frege postula que la unidad distintiva es fundamento de identidad porque confiere a las cosas la propiedad de ser “una” (2008[1988]: 57); por el contrario, si alguna cosa no fuera idéntica a sí misma la existencia del espacio lógico -y de la verdad misma según Frege- estaría severamente amenazada.

Pero la aplicación de este esquema aparentemente impecable comienza a trastabillar cuando se topa con el cero. Porque si el cero como tal, siguiendo los postulados del matemático alemán, fuera asignado a un concepto éste no podría ser otro que el de lo “no idéntico a sí mismo” (2008[1988]: 59) y, en consecuencia, ningún objeto podría ser subsumido por tal concepto. A todas luces, la lógica negativa del cero real contradice la proposición fundante de que la “verdad es” (2008[1988]: 59) y destruye la pretendida consistencia del campo lógico matemático.

Ahora bien, a los fines de preservar el concepto de identidad consigo el logicismo expulsa el cero real, el cero en tanto falta, del campo de la verdad -el gran Otro lacaniano- pero lo incluye como figura retórica, es decir, como sustituto de un número que literalmente no existe. En el trayecto del cero-falta al cero metafórico -o más bien catacrético- que “hace las veces” de un número, la lógica de Frege logra conceptualizar lo no conceptualizable. Así el cero, artilugio retórico mediante, deviene un concepto que subsume al número como su único objeto, por lo cual se le asigna el número 1 (2008[1988]: 60). Solamente en virtud de esta conmutación metafórica -el cero computado como uno- la serie numérica obtiene su fundamento, dado que, para garantizar la sucesión $(n+1)$, aquello que en lo real es ausencia, lo incontable, debe, por

mor de la mediación retórica, anotarse cero y contarse 1. Volviendo a la perspectiva estructural, resume Miller, el cero-no idéntico se troca, por similitud paradigmática, en cero número, figura que, restituida a la línea sintagmática (n+1), sutura la falta asegurando el cierre a la dimensión lógica.

La tesis de Miller expresa, por consiguiente, que la relación que el cero mantiene con la serie numérica es idéntica a la que el sujeto contrae con la trama sociosimbólica. En ambos casos un objeto imposible, heterogéneo en el sentido de Bataille, es excluido por un sistema de significación y, paradójicamente, convocado por este como condición para su cierre coherente aunque provisorio. En ambos casos, tal exclusión es determinante para su inclusión en ese mismo campo bajo la forma de lo único, la unidad distintiva; el rasgo “unario”, según la terminología lacaniana, que opera la concatenación de la serie. Al igual que el cero, el sujeto excede el discurso con el que intima bajo la representación de un “significante de más” –significante éxtimo, dice el neologismo milleriano-. Al igual que el cero el sujeto es una división pero al mismo tiempo y simultáneamente la posibilidad de una articulación. En tres palabras, a este hiato-articulatorio la teoría lacaniana lo denomina *sutura*.

Desde una crítica que abre dos frentes simultáneos -contra el particularismo foucaultiano, por un lado, contra el universalismo habermasiano, por el otro-, Slavoj Žižek (2005[1989]) traslada esta lógica del significante éxtimo a la crítica marxista de la ideología. El teórico esloveno se aleja de las versiones hegelianas o espinozianas -éstas últimas vía Deleuze²⁵- que reducen lo ideológico al registro distorsivo de la realidad económica -y en consecuencia, al carácter de instrumento privilegiado de los sectores dominantes-, y se acerca a las posiciones de Althusser y Pecheux que lo definen como una fantasía estructurante de la propia realidad social; pero esto sólo bajo la estricta

²⁵ En *El antiedipo* (1974[1972]) Deleuze y Guattari identifican la ideología con el proceso de producción de registro que corta y obstruye la producción deseante, noción que a su vez es considerada por los teóricos del esquizoanálisis la base del desarrollo de las fuerza productivas.

condición de no someter la noción de sujeto a la categoría de reconocimiento falso implicada por el proceso de interpelación ideológica -inversión del imperativo superyoico “tú debes ser” en la falsa afirmación “yo quiero ser”-, sino de comprenderlo, como ya lo hacía Miller, a partir del “núcleo que resiste la integración-disolución simbólica” (2005[1989]:25).

La premisa de que el gran Otro es imposible implica, pues, para esta problemática, que el mandato ideológico nunca es satisfecho, dado que el automatismo del significante, encargado de la subjetivación, se topa con aquello que Zizek llama lo real-traumático, eso que impide el cierre definitivo del proceso de simbolización. Pero, la particularidad de esta condición reside no en que obstaculiza la integración del sujeto al orden simbólico, sino más bien en el hecho de que reformula el cariz de la relación -yo/Otro- respecto del abordaje althusseriano. Nudo borromeo mediante -los tres registros anillados de forma interdependiente- la fisura en la realidad es ocupada -y subrayamos la acepción castrense de la palabra- por la fantasía del sujeto, producción de imágenes no simbolizadas que, al cementar la fractura, se convierte en el punto nodal que verdaderamente estructura el discurso ideológico:

La ideología no es una ilusión tipo sueño que construimos para huir de la insoportable realidad; en su dimensión básica es una fantasía que funge de soporte a nuestra “realidad”: una ilusión que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales y por ello encubre un núcleo insoportable, real, imposible (2005[1989]:76)

Volvemos aquí a la sutura milleriana pero enfocada desde el componente imaginario. Si el sujeto no se funde con el Otro en una sola sustancia es porque alcanza una diferencia y una cierta positividad cuando impregna con su goce imaginario -plus de goce, restos del goce real perdido para siempre- unos fragmentos que arranca a la trama sociosimbólica. Estos trozos de “realidad”, modelados sobre el concepto freudiano de fetiche, que positivizan la falta del sujeto y fungen de cuasi-*causa* de su deseo, son denominados por la teoría freudo-lacanianana *objetos petit a*. La notación

algebraica para este movimiento es $\$ \langle \rangle a$, que significa: el sujeto, enajenado de su goce real, se proyecta en un objeto investido con su goce imaginario, positivización de la falta y causa ilusoria que activa el deseo. Zizek ilustra la idea de objeto a con *Brasil*, de Terry Gilliam; un film donde el protagonista logra sostenerse en un mundo totalitario y absurdo proyectándose en la fantasía del hombre-mariposa (2005[1989]:77).

Sólo cuando el objeto a entra en escena, explica el autor, el campo de los significantes ideológicos adquiere identidad. Hasta entonces, la ideología está alienada de su referencia de conjunto y permanece cual cúmulo de significantes flotantes o elementos protoideológicos (2005[1989]:125). Pero el *plus-de-gozar* o *jouissance* imaginaria, al decir de Stavrakakis, ocupa “militarmente” uno de estos significantes, lo enajena de su significado literal y lo transforma por ende en el *significante puro* – significante rígido y *point de capiton* son las figuras que utiliza Zizek (2005[1989]:135)- que detiene el deslizamiento de la serie y fija retroactivamente el significado de los elementos flotantes a través de la *práctica de la articulación*. Contra las tesis esencialistas el *point de capiton* no es ninguna esencia previa al discurso sino el producto de una investidura libidinal radical correlativa a la grieta en el universo simbólico; en términos de la lógica de la sutura es el significante de la falta que se percibe como punto de plenitud. Contra el inmanentismo althusseriano-espinoziano el *point de capiton* no es la palabra polisémica, el signo que condensa la significación total -¿cuál todo?- de un campo ideológico, sino el *significante vacío al que los constituyentes de una formación discursiva se refieren para reconocerse en su unidad a falta de todo fundamento último*. Según precisiones del autor:

es la instancia del puro significante...[que] se percibe como un punto de suma saturación del significado, como el punto que “da significado” a todos los demás y totaliza así el campo del significado (ideológico)[...]la pura diferencia [que] se percibe como identidad exenta de la interacción relación-diferencia y garantía de su homogeneidad. (2005[1989]:140)

Ejemplo esclarecedor, propone el filósofo pos-marxista, es el éxito hegemónico que supo alcanzar el mariscal Pétain en tiempos de la Francia “ocupada” por la Alemania Nazi. En su discurso sobre la derrota de Francia, esta palabra funge de point de capiton ya que puede articular “moléculas” ideológicas dispersas, tales como “el rechazo de la democracia liberal degenerada” -considerada responsable del desastre-, “la expulsión de judíos y masones antisociales”, la “necesidad de corporativizar a la juventud” y la “medicalización de la población” -prohibición de fumar en espacios públicos promulgada por el régimen de Vichy-, entre otras muchas. Sin embargo la palabra “derrota” no se articula a los demás elementos mediante rasgos semánticos compartidos; el discurso de la derrota no condensa los significados de ‘judío antisocial’, ‘salud de la población’ y ‘corporativismo’, mucho menos designa el “espíritu del régimen”. Muy por el contrario la “derrota” es un significante que recubre el gran trauma de Francia, el significante “rígido” que fija la identidad de un campo ideológico porque obstruye a la vez que señala el agujero en lo real, vacío en el que una serie de demandas se reconocen conformando una articulación. Ni significado esencial ni significante polisémico, la figura “derrota”, en los discursos del mariscal Pétain, encarna el principio lacaniano de que “nada es todo” (2008[1988]:16).

Pero si algo completa la pintura del significante éxtimo, verdadera reformulación de la lógica deconstruccionista del suplemento radical, y da cuenta de su papel en la consolidación de un campo ideológico, es el grafo lacaniano del deseo, compleja representación iconográfica de un sistema conceptual que aquí se presentará a través de un somero resumen²⁶. Según este gráfico la ya mentada serie S1—S2 es perforada en un punto por otra serie, la que representa a la pulsión presimbólica (2005[1989]:141), también denominada “mítica” porque consiste en el deseo imposible de retornar al

²⁶ En su libro, Žižek presenta las cuatro versiones sucesivas del grafo del deseo conformando un sistema donde cada una de las formas se nutre de la precedente. (2005[1989]: 141-175)

cuerpo materno. De la intersección de las series, surge, del lado del discurso, la interpelación, el proceso por el cual un individuo se subjetiva enajenándose en la figura del Otro; pero por otra parte, el impacto del choque -de la pulsión mítica contra el deseo socialmente constituido- lesiona severamente el mundo del lenguaje y arroja como resultado el resto de goce indómito que la interpelación no alcanza a subsumir. Es decir que el discurso del Otro desmiembra el cuerpo y evacúa su goce pero deja un resto impregnado en algunas de sus partes, denominadas, por tal motivo, zonas erógenas. Zizek explica el plus-de-goce con la pregunta ¿qué quieres de mí? (2005[1989]:155), figura de rechazo por la cual el deseo (d) se diferencia de la demanda del Otro y se escinde del proceso de interpelación.

Por lo tanto, la principal consecuencia de la agresión mutua entre el yo y el Otro es que el mandato simbólico, perforado por el deseo, se expone en su arbitrariedad, realiza la “mise à nu” de su naturaleza performativa. Y por más que el sujeto sea interiorizado por un sistema de significación, a la vez, las normativas del mismo se ven cuestionadas por la investidura libidinal. Ergo, la respuesta a la pregunta histórica que fisura el campo del lenguaje no implica, para el teórico esloveno, otra cosa que la proyección del sujeto en una fantasía ($\$ \langle a \rangle$) que, si bien articula su deseo al deseo del Otro, simultáneamente lo resguarda de la absorción absoluta por parte de éste. Así, el significante éxtimo, correlato del objeto petit a, es lo que salva al sujeto de la psicosis, aquello que lo preserva de ser devorado por un universo simbólico cerrado, sin fisuras, -el Otro del Otro (Zizek, 2004[1991]: 39)-. Si la articulación del sujeto al Otro conlleva el riesgo de enajenación, la emergencia del significante éxtimo que lo representa lo libera parcialmente; he ahí, la dialéctica negativa de la teoría freudiano-lacanian.

En fluido contacto con los trabajos de Zizek, Joan Copjec emparenta el objeto petit a con el significante éxtimo cuando define la sublimación no como sustitución del placer

carnal por uno más refinado sino como la satisfacción de una pulsión a través de la inhibición que le impide alcanzar su objetivo (2006[2002]:54). Ya desde la matriz freudiana el fin de toda pulsión es la restauración de un estado mítico, referenciado en la diada primordial madre-hijo; no obstante, aclara la profesora de la universidad de Buffalo, esto no implica que su objetivo se agote en la destrucción del mundo constituido. Por el contrario, la pulsión colisiona -y la imagen bélica es común a la mayoría de los teóricos lacanianos- con un objeto que le impide acceder a su objetivo y la fragmenta, la divide en pulsiones parciales. Entre la sustancia freudiana, inaccesible – madre primordial, das Ding (2006[2002]:61)- y la pulsión mítica frustrada la teoría recorta este espacio de conflicto entre lo imaginario y lo simbólico expresado a través de pulsiones parciales que se ciernen a objetos parciales, o dicho de otra forma, significantes que retienen una parte del goce perdido tornando “el camino hacia la antigua concepción de das Ding” en una ilusión retrospectiva.

Contra los postulados de Kant y Hegel, la mirada de Copjec anuda deseo parcial y sublimación como dos facetas de la misma dinámica pulsional. Si la pulsión parcial es la investidura de objeto que lo separa de sus propiedades o predicados positivos para convertirlo en creación ex nihilo, elemento vicario del das Ding ausente, la sublimación, tal como la entiende Lacan, consiste en la elevación de un objeto ordinario a la dignidad de la cosa. En breve, una pulsión es sublimación cuando fractura los objetos externos, los des-identifica y los transforma, en consecuencia, en objetos a. Pero no solamente los objetos “caen” del campo del Otro al ser impregnados por el goce parcial; también el sujeto de la pulsión es pasible de una escisión entre deseo y verdad al ser separado del pensamiento llamado “objetivo”, del sujeto supuesto saber que lo amenaza con la subsunción. En definitiva, la proyección objetual, para Copjec, no se agota en el acto de resguardar al sujeto de la paranoia del Otro del Otro, sino que además subvierte,

investidura radical mediante, el orden discursivo donde ese sujeto se inscribe. Por eso, la teórica norteamericana, siguiendo los trabajos de Deleuze sobre cine, compara el objeto parcial con el primer plano cinematográfico. Porque así como el clouse up facial, de acuerdo con el filósofo francés, no es una mera parte de la escena cinematográfica sino que la redimensiona²⁷, en tanto despersonaliza el rostro y establece una antinomia entre “el espacio de primer plano y el espacio diegético de la película” (2006[2002]:115), de la misma manera el objeto parcial excede la parte que le asigna el campo simbólico que lo interioriza: tal es la relación de la mirada con el campo de visión, del seno con el cuerpo o del significante vacío con una formación discursiva.

Aceptando entonces que el point de capiton es la expresión de la experiencia objetual en el plano del discurso, y que cumple una función de “acolchado” del campo ideológico o de las formaciones discursivas, más aún podemos admitir la posibilidad de ensayar una nueva respuesta a la pregunta formulada por Jacques Derrida a finales de los 60’: ¿Dónde buscar la estructuralidad de la estructura si el centro trascendental - presencia, origen, bien supremo- que la regía, el logos que clausuraba el juego de la significación y garantizaba la certeza tranquilizadora del sentido, se encuentra, desde hace ya mucho tiempo, en franca retirada? (1989[1967])

Es precisamente Ernesto Laclau quien se ha hecho cargo con creces tanto del interrogante como de la producción de una solución esclarecedora. En amplia coincidencia con posiciones deconstruccionistas y lacanianas, el teórico argentino sostiene que la significación está habitada por una imposibilidad que sin embargo no puede anunciarse directamente, sino a través de la interrupción de la cadena del discurso. Si por el contrario estos límites pudieran autorreferirse entonces no serían tales

²⁷ El ejemplo que ofrece Cojec, tomado de Béla Bálaz, es el de la persecución policial por los techos de San Francisco en el film *Vértigo*. Allí el primer plano del rostro de Scotty no es un simple efecto de la sensación de vértigo frente al precipicio, por el contrario, la expresión excede el espacio diegético que pretende explicarla. Seguidamente afirma: “El primer plano no encaja en las coordenadas espacio-temporales de la escena porque propone una dimensión diferente, una dimensión que no es la del orden espacio-temporal. (2006[2002]:114)

dado que tendrían un significado propio dentro de la estructura. Por lo tanto, la posibilidad del sistema, sentencia el profesor postmarxista, yace en sus límites negativos externos, no en sus unidades positivas internas ni en su referencia de conjunto, que de hecho no existen.

La paradoja alcanzada por Laclau en este punto, según la cual la imposibilidad de la estructura también es su condición de posibilidad (Laclau, 1996:71), acarrea una consecuencia medular para sus teorizaciones -y aquí sí comienza a distanciarse de la deconstrucción-: el hecho de que todo límite exterior, en tanto no es neutral e impide la totalización del sistema que limita, implica una relación antagónica, y en razón de este antagonismo introduce una ambivalencia esencial en el interior de la totalidad relacional que instituye. Esto es, si las identidades, como ya decía Saussure, valen por su diferencia respecto de las demás, a su vez son equivalentes entre sí en tanto y en cuanto son habitadas -sobredeterminadas- por la misma frontera de exclusión²⁸. Cada una de estas unidades identitarias, por tanto, queda escindida entre la expresión de su diferencia y la cancelación de la misma en función del juego de equivalencias; y como el sistema depende de la exclusión radical tal división tiene un carácter constitutivo.

Ahora bien, si todo sistema de significación carece, en última instancia, de fundamentos positivos, y esa negatividad fundante no se puede expresar directamente, entonces, se pregunta el profesor de Essex, ¿Cuál es la forma que asume si es que hay una forma? Es aquí donde entra en juego la noción de *significante vacío* como encarnación de la subversión de la cadena del código. En perfecta sintonía con el point de capiton de Žižek, el objeto sublimado de Copjec y el significante éxtimo de Miller, el significante vacío de Laclau es aquel que renuncia a su significado particular para pasar

²⁸ Los términos “diferencia” y “equivalencia”, en Laclau, provienen, respectivamente, de los conceptos de sintagma –relaciones de contigüidad- y paradigma –relaciones de similaridad-, postulados por la lingüística saussureana. Sin embargo, los autores mantienen una diferencia de concepción respecto del segundo vocablo. Mientras que para Saussure la conexión paradigmática es “in absentia”, o sea, solo existe en la memoria pero no en la cadena efectiva de signos, Laclau, en cambio, entiende que las relaciones asociativas no solo se hacen presentes en el discurso sino que mantienen una relación de tensión irresoluble con la serie sintagmática.

a significar la exclusión radical y, por consiguiente, convertirse en el nuevo garante –ya no esencial sino pulsional y retórico, si se quiere- de la estructuralidad de la estructura. Renunciando a su identidad diferencial el significante de lo excluido se constituye en el punto nodal de una formación discursiva porque es capaz de cancelar parcialmente la lógica diferencial que tracciona el juego de los desplazamientos -y amenaza con la fuga del sentido- mediante la articulación de una cadena equivalencial configurada en torno a ese límite negativo que impide el “ser” del sistema (1996:74-75). Más claro aún, la formación del concepto supone la fórmula milleriana que propone que, para lograr la consistencia, todo conjunto requiere del “1 de +” -significante éxtimo- y el “1 de –” -lo excluido-. A esta ilusión de totalidad que radica en el trazado de equivalencias entre identidades diferenciales a partir de una fuerza antagónica común a todas ellas Laclau la denomina, reformulando un conocido concepto de Gramsci, relación hegemónica.

Pero justamente, en razón de todos los planteos antedichos, no haríamos más que mistificar la figura del *suplemento radical*, retrotraerla al estatuto de sustancia logocéntrica, si no repusiéramos el concepto de *antagonismo* en calidad de su correlato ineluctable. Su exposición in extenso nos permitirá, en el apartado siguiente, dar un paso más en la búsqueda de un modelo de análisis no esencialista -aunque tampoco exclusivamente deconstructivista- destinado a abordar un aspecto bastante descuidado de las narrativas argentinas de nación.

6- Antagonismo

Antagonismo y complementariedad

Tres puntos nos permitirán, probablemente, hilar el desarrollo expositivo de este concepto. 1) Lo potencial y lo contingente. *Dislocación* y *antagonismo* constituyen, en el marco de una teoría crítica del logocentrismo, los límites negativos que obstaculizan la posibilidad de totalizar un sistema de significación. No obstante ambos conceptos ostentan diferencias de peso y nunca podrían ser utilizados en forma sinonímica. El primer término designa la ruptura radical y primaria de la significación –el shock de los real, según los lacanianos- y se presenta, ya en la *cesura radical*, imposibilidad de anudar la cadena diferencial a un centro; ya en el *campo de discursividad*, límite exterior de una formación discursiva que la desestabiliza por “exceso de sentido”, es decir, por el efecto de “desborde” que produce la proliferación de los discursos linderos. El segundo, en cambio, alude a la relación que contraen dos proyectos discursivos diferentes pero articulados que compiten por la hegemonía en una situación histórica dada (Stavrakakis, 2010[2007]:93). Puede decirse también que la dislocación es el límite negativo producido por el principio diacrítico que desgobierna el discurso mientras que el antagonismo es la articulación particular, histórica y contingente que asume una formación discursiva dislocada. Si el punto de partida de todo sistema de significación es su dislocación, su negatividad apriorística, su potencia o su campo de indeterminación; la conversión de ese límite potencial en una frontera configurada

históricamente es lo que le permite a una formación discursiva la fijación parcial del sentido, la adquisición de cierta consistencia (Staheli, 2008[2004]). En pocas palabras, un campo ideológico-discursivo sólo se vuelve antagónico cuando transforma la dislocación en frontera antagónica, cuando construye aquello que excluye como una amenaza para sí mismo -nuevamente, la fórmula milleriana del cero real que deviene cero figurativo para garantizar la serie numérica-.

2) Hermandad entre significante nodal y antagonismo. Desde su precariedad estructural el discurso pone en marcha la lógica de la sutura, una práctica articuladora que, centrada en el sujeto de la falta, consiste en la reformulación del límite negativo sobre la base de una adversariedad que efectivamente le impide el cierre identitario. Esta fuerza antagónica, posicionada en tanto adversario “común” a los significantes tendencialmente flotantes de una cadena, permite trazar un eje de equivalencias entre ellos que frena parcialmente la fuga del sentido. Así, lógica equivalencial y diferencial se subvierten mutuamente sin que ninguna de las dos pueda conquistar un espacio plenamente cerrado (Laclau y Mouffe, 2004[1985]:173). No hay triunfo de la equivalencia, que implicaría la restauración del centro trascendente a través de la esencialización del enemigo. Pero tampoco la victoria es de la diferencia ya que esto significaría, en un modo lógico y sintagmático, la estabilidad incuestionable del sentido -entidades ordenadas por algún tipo de razón universal- y en su fase radicalizada, la disgregación absoluta. Por el contrario, diferencia y equivalencia se subvierten mutuamente para dar forma a una plenitud significativa relativamente consistente, aunque ilusoria y de imposible sutura. En consecuencia, por más que la *frontera antagónica* suponga la encarnación de una contingencia histórica específica no deja de ser la reformulación del límite negativo de la trama socio-simbólica y por tanto un vacío sin significado propio; por eso aquello que la representa para la serie equivalencial es el

significante étimo. De ahí la íntima correlación que existe entre un concepto y otro. Si hay punto nodal que articula el discurso en base a una cadena de equivalencias es porque hay efectos de frontera y relación antagónica.

3) Conceptos no tan familiares. Si entendemos que la *relación antagónica*, en tanto límite de toda objetividad, “no surge de identidades plenas sino de la imposibilidad de constitución de las mismas” (2004[1985]: 168), será necesario diferenciarla de sus parientes lejanas, la *contradicción dialéctica* y la *oposición real*, conceptos que, por el contrario, sí postulan relaciones entre objetos unificados, sean estos conceptuales o reales. Al respecto Laclau realiza las siguientes consideraciones.

Para el primer caso el ensayista político sostiene que la transición del polo positivo al negativo, de acuerdo con el paradigma hegeliano, solo puede ocurrir en un terreno enteramente inmanente, sin fisuras, puesto que si así no sucediera:

Cualquier resto de empiricidad contingente que no fuera dialécticamente controlable por el todo pondría en peligro a este último ya que, en tal caso, la contingencia de un elemento haría todo igualmente contingente, y la misma posibilidad de una mediación dialéctica estaría puesta en cuestión. (Laclau, 2008:41)

Pero entonces, si todo quiebre en el proceso, si toda oposición no es más que un momento interior y complementario dentro de un espacio homogéneo de transiciones, la negatividad no es más que el nombre de una fase transitoria que irrumpe para ser superada y de ningún modo podría funcionar como un elemento radical y constitutivo. A los fines de demostrar su afirmación el autor bucea en la genealogía del concepto, hallando, en sus aguas negras, el problema del *korismos* platónico o la distinción aristotélica entre forma y materia; figuras que asumen, en la tradición filosófica clásica, la pretensión inmanentista de recuperar la negatividad y reconducirla al fundamento trascendente (Laclau, 2012:26-27). Otra formulación del mismo dilema puede encontrarse en el renacimiento carolingio, con Escoto de Erígena, cuyo inmanentismo religioso le niega al mal su condición de negatividad radical en la medida en que lo

convierte en una de las etapas que Dios debe cursar para alcanzar la perfección absoluta (2012:27). Más tarde, avanzada la modernidad, la dialéctica de lo inmanente se seculariza. Primero, con la noción de *Espíritu absoluto* de Hegel, bajo cuya égida la sinrazón histórica no es más que el epifenómeno de una racionalidad más profunda; y finalmente a través de las versiones marxistas, según las cuales el desarrollo de las fuerzas productivas detona con las luchas sociales, momento antagónico que será disuelto a través de su “superación/reabsorción en una positividad más alta” (2012:28).

Segundo caso. El autor revisa la concepción de *oposición real*, propuesta por los marxistas italianos de corte neokantiano como “vía regia” para la especificación de la dialéctica materialista. Para Della Volpe y Colletti, principales exponentes de esta corriente, la contradicción lógica de tipo hegeliano no es capaz de explicar el conflicto social porque lo reduce a una oposición entre conceptos, excluyendo los objetos y sujetos reales. En cambio, aducen, la noción de oposición real no se deja resumir por la fórmula lógica “A-no A” ya que asigna a las partes contendientes un fundamento positivo, es decir, los considera elementos sensibles y empíricos. Por medio de este cimientamiento conceptual los intelectuales italianos asestan a la filosofía marxista por lo menos dos críticas severas. Una, que en la oposición real ambos polos son positivos y la negación que los caracteriza es mutua e intercambiable (por ejemplo, el retroceso es un avance negativo); por lo tanto, la concepción hegeliana de negatividad queda excluida de esta relación. Dos, si en la oposición dialéctica sus agentes positivos están empíricamente determinados, la derivación de un tercer término, propia del proceso dialéctico, no puede deducirse lógicamente sino que depende exclusivamente de la experiencia. Si bien Laclau admite la afirmación general de que los antagonismos sociales no pueden reducirse a contradicciones lógicas, para todos los demás puntos diagnósticos una extrapolación conceptual, tan gruesa como acrítica, del campo de la

física mecánica al campo social. Brevemente, lo que es válido para el choque de gases o de rocas no lo es para la contienda ideológico-social (2012:18).

De lo expresado arriba, el teórico de Essex concluye que ni la contradicción dialéctica ni la oposición real son capaces de dar cuenta de la condición antagónica de las formaciones discursivas dado que postulan un campo de representación homogéneo, calculable y determinado de antemano –en el primer caso lógicamente, en el segundo empíricamente- que subsume los dos polos de la oposición y en consecuencia sustraen al concepto de negatividad su potencia radical. Nada más diferente es la noción de antagonismo aquí expuesta, definida como el momento de interrupción radical y constitutivo de un campo de significación que imposibilita cualquier fundamento objetivo capaz de abarcar los dos polos de la oposición. Una relación de incompatibilidad entre elementos opuestos donde la identidad plena de cada parte es impedida por la otra, de manera tal que una fuerza antagónica simboliza la posibilidad de “no ser” de su contraparte.

Formación discursiva, cesura radical –retiro del ser, en Heidegger-, relacionismo radical y antagonismo, también son contrafuertes conceptuales del trabajo de Chantal Mouffe (2009[2005]), quien sostiene que la dimensión antagónica es constitutiva del campo social y de los sistemas de significación que lo articulan. Al igual que otros autores de la llamada izquierda lacaniana (Stavrakakis, 2010[2007]) ella recupera la noción heideggeriana de diferencia ontológica -brecha radical que sustrae el concepto con autoridad fundante al campo fundado de los elementos sensibles- para pensar la relación disyuntiva primaria que existe entre la política -lo óntico-, conjunto de prácticas e instituciones particulares, y lo político -lo ontológico-, entendido como el modo en que se instituye lo social. Dado que la correspondencia entre el ser y el ente está negada de plano, dado que, en ausencia de un “más allá del ente”, ningún integrante

del campo de los entes puede fundamentar el todo -ya lo demuestran con creces Russell, Miller y Copjec- la única forma de instituir una formación discursiva, según Mouffe, es el acto de exclusión. De ahí que la relación antagónica cuente con todas las credenciales para definir el carácter instituyente de lo político. Contra las tesis liberales que proponen el consenso universal, racional e inclusivo la politóloga belga afirma que:

La distinción nosotros/ellos, que es condición de la posibilidad de formación de las identidades políticas, puede convertirse siempre en el locus de un antagonismo. Puesto que todas las formas de la identidad política implican una distinción nosotros/ellos, la posibilidad de la emergencia de un antagonismo nunca puede ser eliminada. [...] Lo político pertenece a nuestra condición ontológica. (2009[2005]: 23)

Y más adelante:

Las prácticas articuladoras a través de las cuales se establece un determinado orden y se fija el sentido de las instituciones sociales son "prácticas hegemónicas". Todo orden hegemónico es susceptible de ser desafiado por prácticas contra hegemónicas, es decir, prácticas que van a intentar desarticular el orden existente para instaurar otra forma de hegemonía. [...] El "ellos" representa la condición de posibilidad del "nosotros", su "exterioridad constitutiva". Esto significa que la constitución de un "nosotros" específico depende siempre del tipo de "ellos" del cual se diferencia. (2009[2005]:25).

Asimismo, en concordancia con esa escuela de pensamiento, Mouffe erige *El malestar en la cultura* como uno de los pilares argumentativos que soportan el concepto de antagonismo. Según Freud las tendencias agresivas del sujeto amenazan con la desintegración del orden social. No obstante, son refrenadas por los ligamentos comunitarios que la civilización instituye a través de sus pulsiones de amor. Así, para el padre del psicoanálisis, el eros, la libido amorosa, es un eficaz instrumento de cohesión que produce identificaciones entre los miembros de la comunidad, ligándolos en una identidad compartida. Pero tal inversión de libido amorosa implica siempre y necesariamente la determinación de un "ellos", de una otredad que Freud sitúa como el lugar de investidura de las pulsiones agresivas; impulsos destructivos que pueden desviarse, reconducirse o canalizarse pero no cancelarse. En resumen: se ve claramente aquí que Freud es el primero de una larga tradición intelectual en plantear que la coherencia y la unidad de un orden socio-simbólico no dependen de una esencia ni de

un conjunto fijo de reglas internas, sino más bien de la distribución de pulsiones de amor y pulsiones de odio en espacios antagónicos; es precisamente esto y no otra cosa lo que determina la lógica de las inclusiones y exclusiones de ese orden. En este punto, el reenvío a la figura del “goce robado por el otro”, elaborada por Stavrakakis, es inevitable. Reformulación lacaniana del binomio freudiano, lo que mantiene unidos a los sujetos de una comunidad nacional es la narrativa de nación que mediante puntos nodales los interpela. Pero no en el sentido de un significante despótico (Deleuze y Guattari, 1974[1972]; 1988[1980]) que concatena autoritariamente la cadena simbólica sino en el del punto de encarnadura de la jouissance: representante parcial e indirecto -barrado- de la fantasía que ofrece consistencia al relato solo en la medida en que expresa las acechanzas de un adversario glotón e implacable.

Si hasta aquí hemos podido explicar que la diferencia ontológica se traduce discursivamente en la férrea correspondencia existente entre el significante nodal y el antagonismo; si se ha constatado, debidamente, que por medio de la sublimación, investidura ontológica de un objeto óptico, un significante expresa, no la totalización del significado de una formación discursiva sino su imposibilidad, la fuerza antagónica que le impide “ser”, y que sin embargo, aunque resulte paradójico, es justamente la presencia de una ausencia, el fundar en el vacío, lo que pone en marcha la articulación discursiva; lo que resta para completar nuestra tríada conceptual es explicar en profundidad la consistencia de este acto de fundar en el abismo, la lógica según la cual una parte da cuenta del no-todo al que pertenece porque encarna la brecha irreductible que lo conforma. Este proceso ha sido denominado por los teóricos de la pos-ontología *abground*.

7- Abground

Abground y suplementariedad

El politólogo Oliver Marchart ha destacado ciertas prácticas teóricas provenientes del ensayo europeo de posguerra por trascender las bases positivistas del enfoque estructuralista y orientar hacia la izquierda el pensamiento de Martin Heidegger; todo en el mismo golpe de puño. Posfundacionalista llama el autor a esta tendencia cuyo postulado central radica en que la ausencia primordial de un fundamento último, ontológico, es condición de posibilidad de los pilares empíricos de cualquier campo de entidades existentes (Marchart, 2009[2007]:30). Postulado que supone, asimismo, el cuestionamiento radical de ciertas figuras de la metafísica clásica -totalidad, universalidad, esencia y fundamento-, e implica, al mismo tiempo, la conciencia de lo contingente y la preeminencia de lo político como el momento de un fundar parcial y siempre fallido.

En coincidencia con Laclau, Mouffe y Lefort, a quienes encuadra dentro de este movimiento teórico, el autor afirma que la dimensión instituyente de un campo social o discursivo no surge de un cuerpo lleno, trascendente, dador privilegiado de sentido, sino al contrario, de un abismo que socava la completitud del espacio óntico. De modo tal que solamente sobre la base de esta falta constitutiva los fundamentos parciales, empíricos, sensibles e históricos de una determinada formación discursiva -en el sentido de Laclau, claro está- son posibles. En esto consiste, para el enfoque posfundacionalista, la noción de diferencia ontológica de Heidegger; en el hecho de que la consistencia de

una pluralidad de entidades -se trate de identidades del campo social, se trate de significantes, conceptos y modelos teóricos en una articulación discursiva- resulta siempre de una brecha radical entre su dimensión óptica y la imposibilidad de un fundamento último, trascendental, que adquiere por sí misma dimensiones ontológicas. Fundamento ausente, pero necesario y productivo; es justamente el ‘retiro del ser’ lo que posibilita tanto la diversidad de los entes como el cariz de sus relaciones.

De acuerdo con el filósofo francés la conceptualización del abismo como fundamento último de todo espacio óptico abre al menos dos hendiduras en los debates de la teoría y la filosofía contemporáneas. Primero, el fundamento abismo no se corresponde con la mera ausencia de fundamento ontológico para el conjunto de los elementos empíricos, pues en tal caso, el fundamento último simplemente pasaría de una dimensión a otra: en vez de ser una certeza trascendente se tornaría la plena determinación empírica de una situación objetiva cerrada -por ejemplo, los enfoques particularistas del deseo y el poder que respectivamente proponen Deleuze y Foucault-. Muy por el contrario, el concepto significa que el fundamento es un abismo y el abismo es un fundamento. Se trata como puede verse de la estructura tropológica del quiasmo, también tomada de Heidegger, que modela un tipo de relación reversible pero no identitaria entre los términos que une: “el fundamento puede ser reconocido como abismo y, sin embargo, conservar algo de su propia naturaleza en tanto fundamento” (2009[2007]:35). A través de este tipo de figuración el profesor de Lucerna piensa la ausencia -el abismo- en tanto presencia -el fundamento- valga la paradoja. En el mejor sentido de lo real lacaniano el fundamento-abismo o abground heideggeriano consiste en la ausencia que se presentifica apenas indirectamente a través de la distorsión del campo de los entes, o mejor, de la falla en el sistema de significación y su añorada coherencia global.

Pero entonces, si lo ontológico emerge necesariamente en el proceso de desfundamentación de lo óntico (Laclau, 2012:28), si las condiciones trascendentes, supra históricas, solo se actualizan a partir de una coyuntura empírico-histórica particular pero siempre deficiente, esto significa, y he aquí la segunda disquisición, que la contingencia de lo empírico también es necesaria. Desde la ontología heideggeriana Marchart repiensa la noción de contingencia no como la condición que hace que una identidad, en tanto no es ni imposible ni necesaria, podría ser de cualquier otra manera (2009[2007]:48) sino como la posibilidad de una identidad -la del campo social, la de una formación discursiva- en relación necesaria con la imposibilidad de su plena realización. Necesidad de la contingencia, pues, que implica la reformulación de su estatuto. No pertenece exclusivamente al plano del 'retiro del ser' porque entrelaza indisolublemente condiciones de posibilidad y de imposibilidad, pero tampoco se amuralla en el reino de lo empírico debido a que lo contingente no se superpone con la pluralidad de la dimensión óntica; antes bien, es el efecto de lo trascendente negativo expresado -actualizado- en la alteración radical de una coyuntura histórica. Por todo ello, el teórico del posfundacionalismo le asigna a la contingencia el estatuto de cuasi-trascendentalidad. No es trascendente ni inmanente, no es concepto ni objeto; es el acontecimiento que disloca los sistemas de significación socio-discursivos. En perfecta sintonía con los modelos de Miller y Copjec -donde el *ser* es *no-todo*- la contingencia consigna la irrupción del fundamento abismo en el déficit de una constelación empírica.

Acto seguido, Marchart hace coincidir su reformulación del concepto de contingencia con lo que denomina "el momento de lo político". Modelado parcialmente sobre los trabajos de Maquiavelo y Schmitt el concepto de lo político no proviene de dominios de saber heterónomos -economía, filosofía, sociología- pero tampoco designa un escenario específico dentro de las prácticas e instituciones políticas a través de las

cuales se establece un cierto orden social; por el contrario alude al momento disruptivo de la división social, al carácter disociativo entendido como principio político constitutivo de una comunidad. De la misma manera que Laclau y Mouffe, el autor propone que lo político, a diferencia de la política, alude al carácter irremediamente antagónico de lo social, a la división amigo/enemigo fundada en la imposibilidad de unificar el espacio social mediante el fundamento último. De ahí también la concordancia con Kosselleck en la afirmación de que la creciente politización de las esferas del conocimiento en la modernidad es coetánea con la lenta disolución de los marcadores de certeza. Lo que esta conexión señalada por el historiador alemán revela es que lo político no es un objeto, una entidad en sí misma; no es un concepto propio de una disciplina -por ejemplo la idea de “polis”- sino una falla, la necesaria contingencia que atraviesa en términos de conflictividad todos los ámbitos de la modernidad: un acontecer móvil y ubicuo presente en las luchas de saberes, de poetas, de discursos, de agrupaciones sociales y así siguiendo.

Pero si lo político es la división primaria del campo socio-simbólico, ¿cómo es que llega a ser también la condición de posibilidad de una formación discursiva? Para explicarlo Marchart se sirve de los conceptos lefortianos de *conflictividad* –en tanto fundamento negativo- y *autoexternalización* (2009[2007]:126-135), según los cuales un campo identitario, a falta de razones empíricas o metafísicas sólo puede definirse a sí mismo separándose de su afuera radical, es decir, de todo aquello que le resulta adverso. Por consiguiente, dado que el afuera es fundamento -negativo, pero fundamento al fin-, también vale decir que intima con ese segmento identitario al que confiere consistencia. Así, mediante la premisa “el afuera está en el adentro” el quiasmo heideggeriano emparenta la diferencia ontológica con el sentido reformulado de lo político (2009[2007]: 127). Dicho de otro modo, la fractura ontológica es irresoluble pero

también es instituyente dado que cada fuerza antagónica se aferra al límite antagónico para afirmarse como una “totalidad” siempre parcial y contingente.

Otra fórmula exhibida por Marchart para configurar el *abgrund* heideggeriano proviene del par conceptual, también quiasmático, conformado por los términos *sedimentación* y *reactivación*; una reelaboración operada por Laclau de dos nociones clave de la fenomenología de Husserl. Amparado en la premisa de que toda institución de sentido parte inevitablemente de un centro ausente, el politólogo latinoamericano reformula radicalmente estas ideas. A la luz de una mirada posfundacionalista propone que la *sedimentación* -léase, rutinización, naturalización- de un campo significativo no se debe al olvido de su origen absoluto y fundacional, como piensa Husserl, sino a la omisión de la exterioridad que le provoca la dislocación e imposibilita su autoidentidad (2007[2009]:185). En contrapartida la reactivación -momento político por excelencia, resume Marchart- es la reposición/actualización de la dimensión antagónica que introduce una ambivalencia esencial en la formación discursiva -su necesaria contingencia-, pero a la vez funge de punto de referencia ineludible, sustituto del ser en retirada, que posibilita su estructura provisoria:

Laclau denomina a este momento de reactivación de los sedimentos espaciales “el momento de lo político”, el cual se corresponde exactamente con [...] el concepto de antagonismo [...] división equivalencial de un campo discursivo –el cual, en la tradición de la lingüística saussureana, es concebido inicialmente como un sistema de diferencias- en dos campos. Cada polo (el resultante de la condensación de las diferencias en una cadena de equivalencia) anula su contenido positivo y diferencial, pues lo “único idéntico” que mantiene unida a la cadena es su orientación común hacia “lo que no es”: su afuera negativo, amenazador. (2007[2009]:187)

Todo esto nos conduce a una certera conclusión: si hay algo que pone en evidencia el *abgrund* laclausiano, remarca Oliver Marchart, más que cualquier otra versión del concepto de Heidegger, es la estrecha correspondencia existente entre una teoría ontológica de lo político y una teoría general del discurso y la significación (2007[2009]:195). Las razones son las siguientes: 1) la relación antagónica, como se ha visto, condiciona necesariamente la posibilidad del sentido en general y de ningún modo

se circunscribe a las significaciones particulares de la esfera política. En otras palabras, la politicidad de una formación discursiva es inherente a la división primaria que afecta todo campo de significación –cuyos principales efectos son la distorsión, la contingencia, la indecidibilidad y la equivalencia- y para nada se reduce a un caso regional de la significación política; 2) dado que el *ser* y el *ente* no existen fuera de las mediaciones discursivas hay que concluir que una teoría de los sistemas de significación en general bien puede coincidir con una ontología; siempre y cuando se acepte, claro está, que el ser implica aquí la imposibilidad de lo total; finalmente, si confirmamos que lo político tiene una dimensión ontológica y lo ontológico una dimensión política, entonces dicha ontología política alcanza un estatus primario del pensar; vale decir, que no es el epifenómeno de un campo ontológico precedente (2009[2007]:195-197).

Sobre el cierre de este capítulo, merece la pena detenerse en el pensamiento de Claude Lefort a los fines de ahondar en esta singular concepción del poder tallada sobre el tropo del fundamento-abismo. Para el filósofo francés el *abgrund* se actualiza en el proceso histórico revolucionario cuyo epicentro es la decapitación de Luis XVI; se visibiliza, especialmente, en su consecuencia política más radical: la necesaria desincorporación del poder y el derecho que implica la desaparición irreversible del cuerpo del rey. En los tiempos de las monarquías medievales y el Antiguo Régimen la unidad e identidad de un pueblo estaban garantizadas por el doble cuerpo del rey. Una entidad que, producto de la convergencia de tradiciones cristianas y romanas, conjuntaba bajo su seno lo mortal y lo inmortal, lo individual y lo colectivo. En parte “efecto de la transferencia de la representación de Cristo mediador entre Dios y los hombres a la del rey mediador entre la comunidad política y sus súbditos” (Lefort, 1990: 22), en parte “efecto de una reelaboración religiosa de la herencia romana, de la transcripción en una problemática de la trascendencia y de la mediación de valores

jurídico racionales que ya por entonces sustentaban una definición de soberanía popular” (1990:22), el cuerpo del rey encarnaba la comunidad y mediatizaba la justicia. La identidad de lo social ontológicamente hablando se fundía con su corporalidad (1990:23). Pero en 1789 la guillotina no sólo cercena la cabeza del rey sino también la estructura política implícita en su doble cuerpo. Porque con la desincorporación del relato social sobreviene indefectiblemente la disolución del vínculo sagrado que entrelazaba las instancias del poder, el saber y el derecho. A partir de la revolución francesa, afirma Lefort, de forma contundente, el poder es un lugar vacío; lugar ocupado solo provisionalmente debido a la imposibilidad de apelar a leyes y saberes predeterminados que sean capaces de sustentar la ocupación de manera definitiva.

Esta *desintrincación*²⁹ del poder, el derecho y el conocimiento inaugurada por la revolución democrática (1990:76) arroja, entre otras, dos consecuencias fundamentales para el campo de problemas aquí analizados. Primero que nada, dado que lo social -o el pueblo- ya no se referencia en el Uno-monárquico, lo propio de la trama socio simbólica que lo constituye es la división en carácter de primariedad. Contra las tesis del marxismo clásico que ven en las fracturas del campo social el epifenómeno de un fundamento esencial y positivo -la división capital/trabajo-, el autor propone que el a priori trascendental, en la modernidad, es la escisión de la estructura socio-discursiva que conceptualiza como división social primaria. División de la sociedad consigo misma debido al retiro inexcusable de la mediación de un poder incorporado. Pero también separación entre la sociedad y el estado en razón de que el poder político ya no cuenta con el privilegio de ratificar y otorgar derechos, lo que desplaza la disputa permanente por su legitimidad a la dimensión discursiva y enunciativa de los mismos. Contrapuesta a la visión dualista y determinista que separa la base económica de la

²⁹ Término tomado de la traducción al castellano de *La invención democrática*, realizada por Irene Agoff: “...la desintrincación operada entre la instancia del poder, la instancia de la ley y la instancia del saber, no bien se desvanece la identidad del cuerpo político...” (Lefort, 1990:76)

superestructura ideológica la división no es aquí propiedad exclusiva de la estructura socio-económica pero tampoco lo es de los discursos sociales; antes bien, “reúne” -al tiempo que separa- sociedad y discurso en un mismo juego de lenguaje. Bajo el canon posfundacionalista las formaciones discursivas que articulan las prácticas sociales son irreductibles a los efectos de la división capital-trabajo porque las relaciones de producción se ordenan con posterioridad al proceso de articulación-división de los significantes de la ley, el poder y el saber. Enajenado de marcadores de certeza que lo ligan a una verdad trascendente, al poder político, en democracia, le queda la fuerza persuasiva del discurso, la enunciación de un orden del mundo -constelación de derechos, conocimientos, mitos, etc.- que asuma plenamente el carácter contingente y la posición antagónica respecto de un orden alternativo -también contingente- que le dispute el lugar hegemónico de enunciación. Por eso, afirma el filósofo, la división social es inseparable del pensamiento de la división, porque constituye a la vez la división del proceso de socialización y del discurso que la nombra.

La segunda consecuencia, directamente engarzada con la anterior, radica en la brecha insalvable que separa el orden simbólico del ideológico y confina este último a un lugar secundario y derivado respecto del primero. En pro de trascender el par binario materialidad/discursividad el teórico ex trotskista refuta la tesis de que la ideología es el registro pasivo que refleja o refracta las relaciones económicas de producción. Al contrario, propone, es la respuesta imaginaria y siempre fallida a la división social primaria, a aquello que los teóricos lacanianos denominan el gran Otro barrado. Un intento vano de disimular el espacio irreconciliable -pero creador- de las luchas discursivas simulando un saber general sobre lo real como tal, la objetivación de la sociedad, de sus leyes y saberes. Así, en calidad de “respuesta”, la producción ideológica es un efecto de las incongruencias del campo simbólico; ni las produce ni las

reproduce, mucho menos las resuelve. En las democracias liberales de occidente, por ejemplo, la ideología disimula la división sedimentando -vía compleja departamentalización- diferencias de clase, sexo, nivel de instrucción etc.; mientras que en los totalitarismos comunistas -aquí subraya con énfasis- el trabajo ideológico convierte el espacio social en un objeto homogéneo y cerrado sometido a las decisiones unilaterales del politburó que pretende restaurar el poder incorporado del antiguo régimen.

En resumidas cuentas la conclusión mayor que puede obtenerse de las consideraciones antedichas es la misma que vale para todos los autores que confluyen en el movimiento posfundacionalista, tanto desde vertientes lacanianas como heideggerianas: la división, la fisura y el vacío, lejos de provocar la atomización del campo socio-discursivo asumen, en la modernidad, una centralidad ontológica en la institución del mismo. Porque es justamente esa paradoja de la indeterminación radical que se hace presente -el poder en tanto lugar vacío, el fundamento abismo, el significante vacío- lo que posibilita la articulación de un juego de lenguaje siempre contingente y provisorio; el bosquejo de un orden del mundo siempre expuesto, de forma indeclinable, al antagonismo y la refutación.

8- Una hipótesis de lectura

Partiendo de una estrategia teórica que busca enhebrar de forma coherente los tres conceptos arriba desarrollados -y anillados al mejor estilo borromeo- proponemos, entonces, *interrogar un corpus de relatos de la nación escritos y publicados en la República Argentina a lo largo del siglo XX*. Una constelación de narraciones nacionales que entre tantas diferencias presenta un rasgo común: la postulación de un líder de multitudes que funge de punto nodal (Zizek, 2005[1989]), de uno-en-más-estructural (Miller, 2008[1988]). Un líder que ofrece una unidad posible al ambivalente relato comunitario (Esposito, 2007[1998]). Porque más allá de sus diferencias ideológicas, políticas y culturales, diferencias plenamente ostensibles que pueden determinarse históricamente, los textos aquí reunidos configuran una imagen del *líder popular* que si bien está lejos de significar el objeto de exterminio formulado por la narrativa hegemónica del siglo XIX, tampoco se deja cristalizar por los fundamentos mítico-ideológicos de las pedagogías nacionalistas (Bhabha, 2010[1990]). Antes bien, las construcciones tropológicas aquí interrogadas suplementan la falta constitutiva primaria de las escrituras nacionalistas; ocupan parcialmente la cesura radical que impide a las narrativas de nación el cierre coherente y la totalización del significado. Se trata de tropos que, lejos de designar la unidad de origen y destino (Esposito, 2007[1998]), o el sujeto agente del relato de comunidad nacional, se avocan a representar la fuerza antagónica que niega a este último, que le impide “ser”; el límite negativo que se actualiza en el carácter necesariamente contingente de una adversidad histórica. En resumen, entendemos que las formas retóricas bajo las cuales se presenta el líder popular en los textos analizados expresan la naturaleza dual de la dislocación

(Laclau, 2008) constitutiva de toda formación discursiva. Si por una parte el líder es el significante de la “cosa imposible” (Zizek, 2005[1989]), la encarnación más cabal de la interrupción radical que determina la indecidibilidad del campo de significación, por otra parte -aunque por igual motivo-, el líder conjunta los elementos flotantes del relato nacional que, pese a sus diferencias, comparten el hecho de ser negados por la misma fuerza antagónica. En definitiva, el líder expresa, en palabras de Zizek (2005[1989]), el significante de la falta que se percibe como punto de plenitud.

En razón de todo lo antedicho, si esta hipótesis de lectura se confirma, los capítulos subsiguientes tendrán por objeto demostrar fehacientemente las premisas enunciadas a continuación.

Primero, que en abierta concordancia con el paradigma deconstructivista y las tesis lacanianas del objeto petit a, defendemos el carácter ontológico de la fisura que atenta contra el cierre coherente de las narrativas de la nación. Falla que no es casual ni voluntaria sino constitutiva del texto, efecto primario del retiro del origen (Marchart, 2009[2007]), del centro ausente (Derrida, 1989[1967]) y del poder entendido como lugar vacío (Lefort, 1990). Por tal motivo rechazamos las tesis provenientes de diversas tendencias de la teoría y la crítica literaria que reducen estas formas de discurso a la categoría de ensayo esencialista de interpretación nacional³⁰. Junto con Bennington (2010[1990]), consideramos que todo relato nacionalista, lejos de supeditarse sin ambages a un origen esencial o a los principios excluyentes de una pedagogía

³⁰ Desde distintos enfoques teóricos, estéticos e ideológicos la crítica literaria lee sesgadamente el relato de comunidad nacional cuando lo define como una práctica discursiva homogénea tendiente a cerrar la trama simbólica mediante la concatenación de un origen esencial y un destino inevitable. Así, por ejemplo, Jaime Rest (1993[1982]), hombre allegado al Grupo Sur, afirma que el “ensayo argentino” –al que también llama “literatura de ideas”-, pretendió, durante la primera mitad del siglo XX, explicar la problemática nacional amparándose en una “aberración metafísica” peligrosa por desconocer “la índole de su objeto” y “estimular el fatalismo cultural”. Por su parte, bajo el contexto histórico del Club de cultura socialista, Beatriz Sarlo plantea que el discurso nacionalista de Scalabrini Ortiz bien puede resumirse en una “teoría monocausalista y fuertemente conspirativa [la teoría de la traición del ser nacional por parte de los intelectuales argentinos] que se propondrá como explicación global de los males nacionales” (2007[1988]:219). Asimismo, David Viñas (1996:198-199), con instrumentos conceptuales sartreanos y hegeliano-marxistas, categoriza los textos *El hombre que está solo y espera* y *Radiografía de la pampa* como descripciones de “una tipología argentina” con “pretensiones y generalizaciones metafísicas”, en el primer caso, y ensayo “esencialista” y “ahistoricista” con “ingredientes residuales en tensa combinación con gestos proféticos”, en el segundo.

nacionalista, implica una textualidad retórica, ambivalente, que ocurre en las grietas del universalismo republicano.

Segundo, que es precisamente en este terreno ontológico, en esta condición cuasitrascendental de lo contingente (Marchart, 2009[2007]), donde operan las figuraciones del líder cual puntos de sutura, en el doble significado del término. En un sentido posible la sutura resiste la integración plena del campo simbólico, dado que no resuelve las fallas de las teleologías nacionalistas ni proporciona un fundamento positivo a la conciencia nacional, sino que, por el contrario, suplementa tales falencias sin completar ni restaurar el origen. Pero en otro sentido, y a la misma vez, la sutura resiste la disolución del relato en tanto y en cuanto encarna el límite antagónico que instituye una práctica articuladora con ligamentos retóricos y afectivos.

Finalmente planteamos que, sin ninguna dubitación, la división primaria de la trama sociosimbólica -el abground según Marchart- posee, especialmente dentro de la problemática de los nacionalismos (Stavrakakis, 2010[2007]), un fuerte carácter instituyente; porque es aquello capaz de asignar una identidad, una significación, una cierta coherencia provisional y siempre contingente a los relatos de comunidad nacional. Nos proponemos pensar, en definitiva, la falla en los postulados esencialistas como el punto de referencia ineludible que posibilita la articulación, sin anclaje en el origen esencial, del discurso nacionalista.

Ya se ha visto un avance de lo que sucede con *Las multitudes argentinas* de Ramos Mejía. Allí el aparataje positivista y sus terminologías médico-psiquiátricas fracasan en el intento de dar una explicación global de la sociedad nacional. Sin embargo, entre las grietas abiertas por las categorizaciones fallidas, aparece la figura del meneur, el primus inter pares que precisamente por ser objeto de rechazo del modelo liberal contractualista es que puede trazar vínculos retóricos y afectivos que asignan cierta forma a las

multitudes. Tal como afirma Paul de Man (1986), en el inestable universo del lenguaje, cada vez que la retórica se sustrae a su función ornamental y reclama plena visibilidad, el reinado de la lógica y el vasallaje de la gramática se ven severamente amenazados³¹.

Tampoco el modernismo esteticista y espiritualista que profesa Lugones en *El payador* alcanza para otorgar plena consistencia al relato comunitario argentino. En su periplo filológico-heroico el poeta nacionalista no puede congeniar el linaje de Hércules con las multitudes gauchas iletradas del siglo XIX y se ve obligado a suplementar el endeble fundamento helenista mediante una práctica articuladora, otra vez, retórica y afectiva. Una operación encabezada por aquel que denomina caudillo gaucho. Celebrando la contradicción, en el capítulo tercero podrá verse cómo el líder popular rural, históricamente negado por el tutelaje conservador -por cierto, tutelaje tan admirado por el heraldo de “la hora de la espada”-, aporta significación en un terreno simbólico pantanoso en el que el profeta nacional pierde toda movilidad.

A comienzos de los años 30, Raúl Scalabrini Ortiz busca ingresar, con la publicación de *El hombre que está sólo y espera*, a la membresía de los ensayistas del ser nacional. Elevando los rasgos típicos de la cultura popular metropolitana al rango de manifestaciones fenoménicas de una identidad esencial, escribe una pedagogía nacionalista que asienta la comunidad argentina sobre una mística simetría entre el origen espiritual de la pampa y el inmejorable destino de la patria. Una ontogeología que promete moldear, secreta y misteriosamente, la personalidad de la nación, en contra de los planes de una cultura elitista, oligárquica y extranjerizante. No obstante ello, la

³¹ En *La resistencia a la teoría*, Paul de Man define la teoría literaria como aquel acercamiento a la literatura centrado en principios lingüísticos, abiertamente enemistados con los modelos epistemológicos de cognición fenomenal y natural. No obstante, y he aquí la clave de su tesis, esa enemistad también se reproduce al interior del campo de conocimientos lingüísticos y puede verificarse ya en las formulaciones del trívium -articulación de lógica, gramática y retórica- que hacen los teóricos del medievo y la ilustración, e inclusive en los más sofisticados esquemas semióticos de fines del siglo XX. Según el profesor de Yale, para la epistemología cartesiana, el dominio que la lógica ejerce sobre la gramática y la retórica es un requerimiento esencial para asegurar el continuum entre una teoría del lenguaje y una teoría acerca del conocimiento del mundo fenomenal. Un proceso que, subraya, no se agota en el siglo XVII sino que tiene sus réplicas en los proyectos estructuralistas que reducen la literatura a la dimensión sintagmática de la lengua. Pero en la medida en que la retórica, salida de quicio, desencadenada, introduce su juego de ambigüedades en el campo de la gramática y rompe la concordancia del trívium, basada en el régimen de la lógica, inevitablemente termina cuestionando la función intuitiva del lenguaje.

representación que hace el texto del golpe del 30 deja esparcir, cual esquirlas, una perturbadora falta de fe en las potencias espirituales de la pampa. En esa grieta que abre la retirada del origen místico irrumpe el caudillo moderno; no ya como la voz de lo telúrico sino en calidad de punto nodal que polariza el campo identitario en contraposición a los “convencionalismos europeos”.

El capítulo final indaga en el epistolario de John William Cooke. Estos textos también se disponen a representar un pueblo esencial, un pueblo-uno, en este caso fundado en un principio dialéctico hegeliano-marxista de cuño voluntarista. En efecto, en el relato arqueoteológico de la comunidad nacional que nos propone Cook, el sujeto de la patria, el agente privilegiado de la historia argentina, es la pura voluntad que deberá atravesar una serie de negaciones, una seguidilla de “pruebas de fuego”, como condición necesaria para alcanzar la plena autoconciencia; el estadio de la liberación definitiva. Pero lo más significativo aquí, a los fines de nuestro análisis, es que la figura del caudillo, que da forma al movimiento peronista -una etapa en la consolidación del pueblo-nación, según el autor- mediante su férreo vínculo afectivo con las masas populares, no se deja reducir a la instancia de un momento interno de la racionalidad dialéctica. Por el contrario, en el dramático intercambio epistolar que William Cooke mantiene con Juan Perón, el tropo del líder carismático fluctúa, sin alcanzar la univocidad semántica, entre dos funciones absolutamente contradictorias. Es la expresión de una fase en el desarrollo de la conciencia proletaria. Pero es también el punto nodal que aglutina el campo popular a través de significantes vacíos y efectos de frontera. Así, la pedagogía nacionalista es nuevamente boicoteada por las dubitaciones del texto, por el tejido de ambigüedades, por las figuras indecibles del relato de la nación.

9- Ramos Mejía y el meneur incurable

Una lectura canónica, dominante en los escenarios académicos que asignan un lugar privilegiado a la socio-crítica, la historia de las ideas y los estudios culturales, afirma que el texto *Las multitudes argentinas*, del médico José María Ramos Mejía, constituye un aporte literario, científico e ideológico crucial a la formación del nacionalismo oficial roquista.

El contexto socio-histórico de referencia de estas interpretaciones puede resumirse del siguiente modo: a los fines de asignar un encuadre legal a los principales objetivos económicos de la élite -concentración de la propiedad terrateniente, integración-subordinación de la producción al capitalismo imperialista europeo- el presidente Roca y la liga de los gobernadores, al frente del partido gobernante desde 1880, instrumentan la tesis de la democracia restringida. Al principio de la etapa post-Caseros, esta fórmula jurídica se había propuesto, de la mano de Alberdi y el Congreso Constituyente de 1853, limitar la concepción contractualista de *pueblo* -fuente de legitimidad política-, con vistas a garantizar el pasaje de la colonia a la república sin riesgos de anarquía (Botana, 1977). Consistía básicamente en la división de esta entidad en dos partes políticamente desiguales: de un lado el pueblo chico, la élite -sociedad patricia-, minoría intelectualmente calificada para ejercer la libertad política; del otro el pueblo grande, una muchedumbre ignorante de inmigrantes y criollos pobres limitados a las libertades civiles del trabajo y el comercio. Para Alberdi, entonces, la República Argentina debía

surgir de la combinación de una república restringida de ciudadanos con derecho a elegir a sus gobernantes y una república abierta de habitantes con derechos civiles pero no políticos (1977). Posteriormente, en el período que va de 1880 a 1912, el roquismo profundiza, perfecciona y sistematiza el modelo de república de minorías instrumentando el voto censitario, un tipo de sufragio -de lista- que califica al elector según sus capacidades económicas y culturales y, en consecuencia, permite fundar el poder político nacional sobre el poder económico y cultural de un puñado de familias, vale decir, una oligarquía. En virtud de tal herramienta, entre otras, la oligarquía liberal roquista controla, unifica y centraliza el ámbito institucional de decisiones políticas al tiempo que busca asegurar su continuidad en el tiempo (1977).

No obstante ello, el proceso de autorización del proyecto político-económico no resulta únicamente de la construcción de una estructura burocrático-legal sino que requiere además de un conjunto de saberes consagrados por la comunidad científica que sea capaz de asignar a los intereses particulares de una élite sudamericana el sentido intachable de la universalidad. Ciertamente, el paradigma positivista, triunfante en Europa desde la segunda mitad del siglo XIX, con su método científico organizado según el modelo de las ciencias naturales, provee a las demandas del liberalismo oligárquico de un marco de racionalidad pretendidamente universal (Jitrik, 1982[1968]). En este sentido, la medicina y la psiquiatría positivistas asumen un rol central en el diseño de una taxonomía social que consta de tres categorías: los *genios*, los *normales* y los *alienados*; una tripartición que permite asignar a las identidades tres funciones perfectamente diferenciadas en el aparato productivo. Mientras que el don de mando le corresponde exclusivamente a la élite, sector biológicamente convocado a alcanzar el estatus de genio, la productividad económica es la meta insoslayable de las grandes multitudes, pero su eficiencia depende intrínsecamente, siguiendo el modelo naturalista,

de la vigilancia estatal de su salud mental, del control permanente de su normalidad; en definitiva, de la obra de “saneamiento” de la sociedad civil, consistente en la detección y extirpación de los “organismos virales” que amenazan el proceso productivo.

En tal dirección hermenéutica Jorge Salessi (1995) enlaza la producción científico-literaria de Ramos Mejía con sus intervenciones político-burocráticas en diversos organismos de salubridad durante el período roquista; y sostiene que el higienismo es el cimiento epistemológico de un dispositivo disciplinario que modela la comunidad nacional sobre la base del cuerpo humano medicalizado, clínicamente vigilado. La imagen del cuerpo sano, libre de gérmenes, como alegoría de la nación próspera, pacificada, administrada y productiva, se intensifica en los años 90’ del siglo XIX, a raíz de las revoluciones armadas perpetradas por la Unión Cívica en reclamo de una reforma electoral inclusiva y del crecimiento imparable del activismo obrero y sindical encabezado por organizaciones socialistas y anarquistas. No casualmente el dispositivo de control termina de consolidarse, observa Salessi, con la creación del Departamento Nacional de Higiene en 1892, organismo que Ramos Mejía preside durante dos años en calidad de jefe supremo (1995:42); y la intensificación de su producción escrita en paralelo con el ejercicio de su función orgánica: *La locura de la Historia* (1895), *Las multitudes argentinas* (1899), *Los simuladores del talento* (1904) y *Rosas y su tiempo* (1907). El paradigma higienista forjado por médicos funcionarios de la talla de Guillermo Rawson, Emilio Coni y José María Ramos Mejía, apuntala el crítico de la cultura, es la respuesta científica e ideológica al ciclo de violencia política que comienza con la Revolución del Parque, primeros atisbos de una fisura mayor que David Viñas (1995) ha denominado crisis de la ciudad señorial.

Con inconfundible lógica foucaultiana, Salessi lee *Las multitudes argentinas* en el marco de la construcción de una gran maquinaria estatal de vigilancia y control que se

propone fijar una imagen unívoca de la identidad cultural nacional; centrada, sin dudarla, en las posiciones ideológicas de los grupos de élite. Conforman este mecanismo, esta red de saberes, prácticas e instituciones, la criminología, la psiquiatría, la sociología, los hospicios, los hospitales y por supuesto, las cárceles y la policía. Pero la eficacia disciplinaria de tal articulación se debe, afirma el autor, al hecho de que todos estos elementos se ordenan según el aparato conceptual de la ideología y las prácticas higienistas, creado y desarrollado en la ciudad pos-rosista con motivo de la lucha contra la fiebre amarilla. Cuando el higienismo excede la tarea de la salubridad se transforma en un potente modelo de figuras analógicas que permite conceptualizar el conflicto social según los términos del virus biológico, operación que aporta inmejorables ventajas al proceso estatal de construcción de una identidad nacional unívoca e irrecusable. En primer lugar las metáforas médicas y biológicas imponen una fachada de homogeneidad a la heterogénea problemática social que enfrenta el roquismo, profundizada en la década del 90'. No importa cuál sea la índole del conflicto, criminalidad, salud mental, insurgencia armada o activismo sindical; todo se ordena bajo la égida de la enfermedad epidémica. Metáfora normalizadora de los antagonismos sociales, para el imaginario higienista la problemática es siempre una sola: el extranjero trae consigo una plaga que amenaza con destruir el cuerpo sano de la población. En segundo lugar la matriz higienista traslada la premisa del control de flujos mediante redes de agua potable y cloacas a la metáfora en movimiento del "control de flujos de gente y mercaderías" (1995). A través de esta modalidad de intervención social el dispositivo puede controlar y vigilar el movimiento de trabajadores -por analogía con la circulación de agua pura- cuya productividad económica reside justamente en la no fijación:

La inmigración aumentó y siguió siendo promovida porque su presencia en grandes números representaba una fuerza laboral móvil en la que el desempleo periódico y la

competencia por los trabajos contribuían a que se mantuvieran bajos los niveles de salarios (1995:105).

Finalmente, la ventaja mayor radica en que el paradigma higienista semantiza la lucha contra el enemigo apelando a los fundamentos generales de las ciencias positivas. Desde esta base conceptual y técnica el ojo vigilante del estado, sus leyes y prácticas represivas, adquieren las formas de “la autoridad sanitaria” y “la profilaxis social”; una retórica que tiende a despolitizar tanto al agente de la intervención como al objeto intervenido. En otras palabras, el dispositivo higienista, con Ramos Mejía a la cabeza, es el basamento principal, siempre siguiendo los lineamientos de Salessi, de una formación discursiva que tiene por objeto la biologización de los conflictos sociales, políticos y económicos; y cuya modalidad enunciativa es la acción patriótica pero desinteresada, apartidaria, no ideológica, “aséptica”, del científico puro, sacerdote laico enteramente entregado al ejercicio de la salud pública.

Sin lugar a dudas, hay en *Las multitudes argentinas* evidentes marcas semánticas de la presencia de tal dispositivo. Ya en el prefacio del autor, la concepción biológica de las muchedumbres, el organismo a controlar y sanear, es un requerimiento necesario no solo para comprender la historia social y política argentina sino además para intervenir en la arena social desde el campo científico:

Pienso que, para conocer a fondo la Tiranía, es menester estudiar las muchedumbres de donde salió, como para comprender a estas, preciso es tomarlas de cuerpo entero, es decir, estudiarlas desde la colonia y el virreinato hasta nuestros días, que cobran un nuevo aspecto. [...] Que haya colaborado o producido hechos condenables no quiere decir que sea menos eficaz como agente de remotos beneficios en la economía de este organismo; que no por ser social o político deja de tener, como todos, una fisiología, en la que los agentes tóxicos que guarda en su seno, si bien producen acciones nocivas, dejan, a veces, detrás, un beneficio que se aprecia más tarde. (94[1899]: 13)

Prefacio que se cierra con la construcción de un ethos (Maingueneau, 2002), una imagen de ética científica de corte netamente liberal; la del hombre de ciencias republicano, apartidario y despolitizado que entiende el tratamiento de los conflictos

sociales -y la construcción de nacionalidad allí implicada- como reconocimiento y manipulación de entidades biológicas:

Como ya lo ha dicho la fisiología: favorables o nocivos, según las circunstancias de su empleo, medicamentos o venenos, según las dosis, tal es la función de los virus conocidos, tal es también, como tratamos de demostrarlo, la de las multitudes en la historia del Río de la Plata. (94[1899]:14)

Seguidamente, en el capítulo dedicado a describir forma y función de las multitudes, *influjo* y *contagio*, dos conceptos desarrollados por las tecnologías higienistas, son centrales en el proceso de su formación. Al renunciar a sus facultades mentales, afirma el médico alienista, los individuos que se incorporan al estado de multitud ya no elaboran racionalmente la realidad en que viven sino que la perciben a través de impresiones, sentimientos e impulsos sustraídos al filtro de la razón; funciones fisiológicas que el autor considera análogas a todos los sujetos que la componen, a quienes denomina, por tanto, “hombres carbono”. Tramadas desde la retórica del contagio las muchedumbres argentinas constituyen gérmenes cuya potencia de combinación, espontánea, sin mediación de la razón, es capaz de consolidar o disolver la comunidad nacional:

Para que haya multitud es necesario que exista, pues, comunidad de estructura, cierta facilidad de contagio, favorecida por analogías fisiológicas, cierta inminencia moral, para que producida una impresión, todos la reciban con igual intensidad y trascendencia. (94[1899]:20)

La tesis salessiana de que las metáforas médicas y biológicas nutren los saberes y las prácticas de la criminología, la psiquiatría y la sociología se hace plenamente visible en los capítulos VII y VIII dedicados a la caracterización de las masas inmigrantes. Denominadas multitudes estáticas por sus rasgos neurofisiológicos de miopía, lentitud y torpeza (94[1899]:159), Ramos Mejía atribuye las causas de su función negativa, disolvente -a diferencia de las multitudes dinámicas del siglo XIX, donde encuentra el tipo biológico constituyente de la raza argentina-, a un conjunto de deformaciones

morales hereditarias, categorías patológicas según la psiquiatría positivista, pero regidas por las mismas leyes biológicas -otra vez, la presión de la analogía- que determinan el flujo de las enfermedades contagiosas. Así, el guarango, “un invertido del arte, y se parece a los invertidos del instinto sexual” (94[1899]:165), el canalla, “guarango que ha trepado por la escalera del buen vestir o del dinero, pero con el alma todavía llena de atavismos” (94[1899]:167), el huaso, “guarango de especie más grotesca” (94[1899]:168) y por sobre todas las cosas el burgués aureus, que “será temible si la educación nacional no lo modifica con el cepillo de la cultura” (94[1899]:169), conforman una taxonomía psicobiológica amalgamada por la figura del simulador; ni más ni menos, el virus invisible, disimulado, agazapado en el cuerpo sano de la patria:

Le veréis insinuarse en la mejor sociedad, ser socio de los mejores centros, miembro de asociaciones selectas y resistir como un héroe al cepillo; le veréis hacer esfuerzos para reformarse y se reformará, a veces; pero cuando menos lo esperéis, saltará inesperadamente la recalcitrante estructura que necesita un par de generaciones para dejar la larva que va adherida a la primera. (94[1899]:166-167).

En líneas similares, Rodríguez Pérsico (2008) entiende que el texto de Ramos Mejía expresa un positivismo de corte biologicista que transpola ideas de las ciencias naturales al campo social con el fin de observar el fenómeno de las masas; sus funciones y transformaciones durante la vida virreinal, las guerras independentistas, el gobierno de Rosas y los tiempos modernos. Bajo el objetivo de “comprenderlas para gobernarlas”, sigue la autora, el médico las define como sujetos colectivos, histriónicos, feminizados, fácilmente sugestionables, pasibles del contagio de todo tipo de delirios; todo esto sin que la explicación genérica oculte una diferencia sustancial entre las multitudes de la Revolución y la Independencia, marcadas por el vigor, la salud física y mental, y las masas de la etapa roquista signadas por la degradación y la decadencia. En efecto, si la multitud es un constructo social que se forma por sugestión y contagio, su consistencia dependerá de la coyuntura en la que le toque actuar. No es lo mismo la masa

sugestionada por un déspota, loco o simulador que la multitud manipulada por el estado y sus modernos aparatos científicos y pedagógicos. Al igual que Salessi, Rodríguez Pérsico no deja de subrayar el optimismo científico del médico alienista. La esperanza depositada en la producción simbólica del estado -el aparato escolar, la amplia difusión de los símbolos nacionales-; en el poder de sus instituciones para transformar la multitud-monstruo en una multitud nacional:

Sistemáticamente y con obligada insistencia [a los niños pobres e inmigrantes] se les habla de la patria, de la bandera, de las glorias nacionales y de los episodios heroicos de la historia; oyen el himno y lo cantan y lo recitan con ceño y ardores de cómica epopeya, lo comentan a su modo con hechicera ingenuidad, y en su verba accionada demuestra cómo es de propicia la edad para echar la semilla de tan noble sentimiento. (94[1899]:164)

Pero quizás de todos los autores avocados al tema sea Oscar Terán (1991, 2000, 2008) el que nos brinda el panorama más completo y detallado. Principalmente por el despliegue de los intertextos que cumplen un papel relevante en la cocina de este relato de comunidad nacional. En los autores consagrados del positivismo europeo finisecular -signado por el apego a la experiencia y el rechazo sistemático de toda concepción religiosa o metafísica del mundo- el médico nacional busca condiciones teóricas de posibilidad para plantear un diagnóstico y un programa ante los problemas que acucian a la coyuntura roquista (2008[2000]: 83). Del filósofo naturalista Herbert Spencer, Ramos Mejía toma la concepción del universo pensado como gigantesco mecanismo que, sujeto a una causalidad inexorable -la marcha misma del progreso social-, evoluciona desde una realidad homogénea, indefinida e incoherente a otra heterogénea, definida y coherente (2008[2000]:84). Un modelo filosófico materialista y monista que le permite codificar el desarrollo histórico de la sociedad argentina mediante el relato de un organismo fisiológico -la multitud criolla- que se origina y crece en un medio rural hostil pero que luego se disemina paulatinamente por las ciudades donde distribuye sus energías vitales. De Hippolyte Taine retoma la premisa de la primacía de la pasión sobre

la razón para afirmar que la multitud, por su retorno a la naturaleza hobbesiana, por sus reacciones corporales, por el impulso ciego que la moviliza, es el agente que hace avanzar a pasos agigantados la civilización argentina (2008[2000]:100); contra el individuo racional y autocentrado, unidad y pilar de la sociedad contractualista -el grupo, en los términos del autor-, que no hace más que ralentizarla y debilitarla, debido a la racionalización de sus percepciones y conductas y el refinamiento de sus costumbres:

[La multitud] es el conjunto de individuos en quienes la sensibilidad refleja supera a la inteligencia y que en virtud de esa disposición especial se atraen recíprocamente con mayor fuerza de asociación [...] Como a mayor sensibilidad corresponde mayor plasticidad, la impresión es más intensa y uniforme, más fácilmente difundible y transformativa, porque faltan las facultades críticas que someten la impresión a una lenta y metódica elaboración superior. (94[1899]:73)

De Gustave Le Bon, quizás la viga mayor de su arquitectura textual, hereda la preocupación por la gobernabilidad de las masas (2008[2000]:103-104). La idea de una muchedumbre irracional, vigorosa e instintiva, que adquiere entidad por efecto de la sugestión de su líder y crece exponencialmente con el desarrollo de la modernidad -al ritmo de sus tecnologías comunicacionales-, puede ser peligrosa y amenazante, pero a la vez, como el Alien de Ridley Scott, su comprensión ofrece al Estado y sus aparatos nuevas herramientas, dispositivos diría Salessi, para profundizar la vigilancia y el control social.

Del darwinismo social, Ramos Mejía recupera el principio de *supervivencia del más fuerte* y el mecanismo de *selección natural*, para demostrar la evolución de la “raza” argentina y el protagonismo que las multitudes dinámicas -antes que las élites o los grupos intelectuales- adquieren en ese proceso. Así, por ejemplo, argumenta que la exposición de la población a un medio geográfico hostil -la pampa, el litoral- favorece la formación de la raza vía mixturas raciales, “...la turba aventurera y antisocial huía de los centros poblados a los campos, donde formaba mezclas y mestizaciones

heterogéneas con las indiadas turbulentas” (94[1899]:117); y propicia su fortalecimiento en virtud del mecanismo de selección, “El más diestro en el caballo, el más guapo y atrevido en la pelea singular, [...] siendo el que mejores mozas conquistaba era el que aseguraba mejor la perpetuidad y el vigor de su raza...” (94[1899]:120). Tierra agreste, caldo de cultivo ideal, de acuerdo con los evolucionistas, para la formación del tipo biológico robusto que luego renovará las energías de la decadente urbe moderna: “Y se me ocurre preguntar: ¿esos bárbaros físicamente tan vigorosos en su musculatura de hierro, no aportaron su contingente de sangre aséptica a las ciudades exhaustas en las que la mayoría de ellos acabó después de sus peregrinaciones accidentadas?” (94[1899]:121).

Finalmente, de Jean Baptiste Lamarck recupera el criterio de transmisibilidad genética de los caracteres biológicos adquiridos (2008[2000]:108); modelo de evolución biológica que lo autoriza a escribir una doble justificación: Si por un lado la “virtud republicana” de la élite oligárquica, aquella que legitima la exclusividad de su participación política, se ampara no tanto en la razón sino en los lazos biológicos directos con la raza criolla conformada en los siglos XVIII y XIX, el “plasma germinativo” de las multitudes dinámicas -“No trajeron colaboración intelectual a la civilización argentina, sino puramente física” (94[1899]:155)-; por el otro lado, y por la misma razón, el efecto nocivo de las multitudes nuevas se funda en la herencia genética que les dejaron sus antepasados europeos:

Habría pues que restablecer la continuidad entre los del pasado y los actuales, que [...] el contacto con Europa parece haber cortado amenazando quitarnos la fisonomía nacional. Felizmente el medio es vigoroso y el plasma germinativo, conservador. Bastaría ayudar un poco con una educación nacional atinada y estable; limpiar el molde donde ha de darse forma a las tendencias que deberán fijar el temperamento nacional. (94[1899]: 176)

Sin embargo, el texto de Ramos Mejía no se deja fagocitar por el juego intertextual del paradigma positivista, aclara el especialista en Historia de las ideas; muy por el

contrario, reorganiza la trama de saberes en torno a la posición ideológica asumida por el médico funcionario de la coalición liberal roquista. Primero, porque la concepción ramosmejiana de sociedad, a diferencia de la que propone Le Bon, no se reduce al estado de multitud. Entre los matorrales que forman las muchedumbres sugestionables y sus líderes simuladores el médico de su honra no deja de distinguir las florecillas de la élite: el grupo selecto y soberano, único agente apto para ejercer la tutela política, intelectual y moral del pueblo grande.

Difiero en eso de Le Bon y de otros, que piensa que puede constituirla aquel señor Todo-el-Mundo de que habla Bonet cualquiera que sea su composición cerebral [...] la regla general es que esté constituida por individuos anónimos (94[1899]:19-20)

Segundo, porque los rasgos de sugestionabilidad, hipersensibilidad y fuerza arrolladora que distinguen a la multitud se remontan, para Ramos Mejía, a los tiempos de la colonización americana. Muy diferente es la mirada de Le Bon que circunscribe estas características del campo social a los tiempos de las revoluciones burguesas.

Tercero y último, la masa leboniana es siempre un problema para los gobiernos de los estados nacionales mientras que el científico rioplatense les reconoce a sus multitudes la posibilidad de convertirse en el germen de un nuevo orden social y político.

Muy bien, las interpretaciones socio-críticas hasta aquí expuestas, entre tantas otras -(Altamirano y Sarlo, 1983); (Vezzetti, 1983); (Ludmer, 1999)-, tienden a identificar *Las multitudes argentinas* con la categoría que Homi Bhabha ha denominado *pedagogía nacionalista*. Algo de razón hay en ellas, dado que a fuerza de todos los fundamentos biologicistas que el paradigma positivista tiene en su haber el texto construye una identidad nacional esencial y homogénea -mirada y escrita desde arriba, diría Ludmer-; la forma de una “presencia” con ansias de completitud que transcurre en una temporalidad homogénea en la que el pasado y el futuro, tal como afirma el teórico

indio, se reducen a sus modificaciones. Según la óptica derridiana, se trata por cierto de un modelo genético arqueo-escatológico (1994) que diagnostica y denuncia la decadencia de la civilización argentina desde la postulación de un origen puro, el protoplasma de la raza criolla viril: potencia de inicio presentada como evidencia científica “indiscutible” que avala el juicio de la situación presente -el momento de la enunciación- y anuncia un programa de restauración basado en la continuidad de los caracteres genéticos del pasado y la complementaria retórica nacionalista del estado. De acuerdo con los planteos de Roberto Esposito (2007[1998]), cabe agregar, *Las multitudes argentinas* forma parte del proyecto “inmunitario” de la modernidad. Es decir, si todo relato de comunidad se define por la falta constitutiva y la impropiedad radical la misión de Ramos Mejía consistirá en contrarrestar esa fuerza disolutiva amurallándola -inmunizándola- con las leyes del positivismo. Cerrar sus grietas apelando a la simetría de la arché y el telos, donde el origen es la sangre oxigenada y vigorosa que germina en las tierras inhóspitas de Sudamérica y la finalidad es la recuperación de aquel plasma con miras a renovar la cultura urbana debilitada y decadente. La producción ideológico-política de la immunitas radica, entonces, en fijar los límites tempo-espaciales de la comunidad nacional según la dialéctica de la pérdida y el reencuentro, del extravío y la reapropiación. A la manera del Heidegger nacionalista, aunque con otros argumentos, el texto promete la recuperación del organismo fisiológico saludable que forjó la tradición nacional al tiempo que la extirpación de las formas patológicas extranjeras; todo por la mediación de los dispositivos disciplinarios del estado roquista.

Así y todo, si suscribimos la tesis de Bhabha deberemos aceptar que un relato de comunidad nacional no se agota en una lectura determinista; sea ésta de tipo marxista economicista, sea de corte culturalista. Tampoco en aquella que lo reduce a una

extensión de los dispositivos foucaultianos. Por el contrario, tal como lo han demostrado los teóricos de la etapa pos-colonial, dichas narrativas ofrecen un revés de la trama, un relato performativo que parasita y corrompe el relato pedagógico; el fotograma negativo que los nacionalismos no logran eludir. Pero vayamos más metódicamente. Si la pedagogía nacionalista se define por la operación ideológica consistente en instalar un conjunto de significados estables, intachables, para términos como “pueblo”, “patria”, “origen”, “destino”, “crisis” o “restauración”, lo performativo radica en el proceso de construcción/articulación de la serie significativa requerida para alcanzar esa determinada significación. Pero lejos de aceptar sin conflictos el vínculo de servidumbre, el eje performativo del discurso no hace más que conspirar contra el mandato ideológico del significado estable y unívoco. En el juego de lenguaje propio de este proceso, en el desplazamiento metonímico-metafórico de los significantes convocados para la producción de sentido, ocurre un impasse que fractura el campo supuestamente estable de la significación. Porque de acuerdo con la condición de iterabilidad que les es constitutiva (Bhabha, 2010[1990]), las huellas de sentido que hacen a la dimensión performativa del relato de nación suplantán, escinden, fisuran y retardan el sentido del ser como presencia -sentido de la presencia y presencia del sentido-; y en consecuencia cuestionan los fundamentos últimos, esencialistas, -lo mismo da que se consideren internos o externos- del discurso de la comunidad nacional: su presencia plena, su origen puro y simple, su realización definitiva.

Para Paul de Man (1990[1986]), crisis de la significación e indecidibilidad estructural se verifican, de un modo más general, en el fracaso de la función cognoscitiva del lenguaje, de su institución como modelo de conocimiento del mundo extra verbal. La imposibilidad de la cognición lingüística, fenomenal o natural, aparece aquí directamente ligada a la deconstrucción de la metafísica de la presencia. El

profesor de Yale rastrea esta problemática ya en las versiones medieval e iluminista de la epistemología donde la lógica es el nexo entre las ciencias del lenguaje -gramática, retórica y lógica- y las ciencias del mundo en general -aritmética, geometría, astronomía y música-, dado que establece el mismo rigor metodológico para el discurso lingüístico que para la simbología de las matemáticas, consideradas por siglos el paradigma ideal del conocimiento intuitivo y fenomenal de la realidad. En la medida en que la lógica controla igualmente la concatenación de formas verbales y no verbales, de la gramática y la geometría, de la retórica y la aritmética, es capaz de sostener una continuidad sin fisuras entre las teorías del lenguaje y las ciencias del hombre y del mundo en general. Al interior del trívium, por su parte, el reinado de la lógica es garantizado por una férrea división de tareas según la cual las figuras retóricas se circunscriben a la función estética mientras que la gramática -y fundamentalmente el nivel morfo-sintáctico-, supeditada a los mismos parámetros lógicos que rigen la comprensión de entidades no verbales, se ocupa plenamente de la función cognoscitiva, de la decodificación del texto y el discurso con miras a establecer un significado que se confunda con el mundo fenoménico. Sin embargo, cuando los tropos, “funciones de producción textual que no siguen necesariamente el modelo de una entidad no verbal” (1990[1986]:29), rechazan la categoría de ornamento que les impone la lógica, inmediatamente rompen la jerarquía interna del trívium y reclaman plena visibilidad en el campo del lenguaje. Es decir, cuando las figuras retóricas -metáfora, metonimia, catacrexis, alegoría, etc.,- dejan de ser privativas de la esfera estética para convertirse en los rasgos definitorios del lenguaje en general la tutela lógica y morfo-sintáctica del mismo se ve seriamente amenazada. La estructura tropológica, al pasar del plano secundario a una dimensión constitutiva del lenguaje, desestabiliza los modelos de comprensión lógico-gramaticales

mediante el juego de desplazamientos y distorsiones que instaura, disolviendo, en última instancia, la ilusión de toda referencia no mediada.

Según de Man la consecuencia fundamental de esta tensión entre gramática y retórica que sacude desde hace siglos el conjunto de las teorías canónicas del lenguaje es la imposibilidad de reducir un texto al tan ansiado producto de la significación unívoca. Problema cifrado en el desafío histórico, renovado y frustrado una y otra vez, de subordinar las prácticas de lectura e interpretación de textos –literarios o no, estéticos o científicos- al ejercicio de la decodificación gramatical. Saturando un texto de categorías gramaticales –sintácticas, morfológicas y léxicas- los modelos epistemológicos diseñados por la lógica y la gramática buscan neutralizar los efectos distorsionantes y ambiguos producidos por las figuras retóricas; así, procurando la estabilidad del campo semántico, las teorías del lenguaje pretenden hacer del texto una ventana transparente a la realidad extra textual. Con todo, advierte el autor, la función cognoscitiva del lenguaje tiende a fallar porque la decodificación de un texto deja siempre un resto de indeterminación que no puede ser resuelto por medios gramaticales. Esos residuos indigeribles, esos puntos ciegos de indecidibilidad semántica que no ceden a las categorías gramaticales son justamente los que permiten redefinir la práctica de la lectura en un sentido más amplio y rico; como una forma de abordar la materialidad del significante que excede los límites de la decodificación gramatical. Así planteada, la lectura es para de Man una práctica que asume la inestabilidad del campo semántico en la medida en que implica a la vez la gramática, la retórica y su tensión constitutiva; la aceptación de que hay en los textos elementos cuya función semántica no es gramaticalmente definible. En definitiva leer es rechazar la univocidad y la coherencia semántica de los textos y a la vez aceptar que estos son pasibles de varias lecturas gramaticales contradictorias entre sí. Pero por sobre todas las cosas leer es

deconstruir la premisa que confunde el significado textual estable e irreversible con el significado trascendente: una premisa clave de las epistemologías filosóficas o científicas que defienden el conocimiento intuitivo o fenoménico de la naturaleza y la humanidad.

En resumidas cuentas, para el teórico más conspicuo de la escuela de Yale el discurso no es un fenómeno de la esencia del mundo ni puede reducirse a un significado central, estable, inamovible, unívoco y trascendente. Ni uno ni múltiple, ni interno ni externo al texto, ni material ni espiritual. No hay significado capaz de unificar un relato o una formación discursiva como si fuera una entidad completa en sí misma. Para evitar tal confusión propone que las ciencias del lenguaje deben avocarse al estudio de la *literariedad* de los textos -pertenezcan o no a los géneros literarios-, esto es, a la condición retórica generalizada que asume el carácter primario y constitutivo del campo simbólico y no secundario, ornamental o estético como proponen las teorías clásicas del lenguaje, e inclusive algunas modernas versiones de lingüística y semiología. Si el lenguaje es el resultado de la relación antagónica entre figuras retóricas y códigos gramaticales, el producto de una estructura de tropos que cuestiona permanentemente la adecuación de los modelos de decodificación gramatical, lo que lo define no es la presencia de significados inalterables, sino al contrario, el juego permanente entre significados indecibles; los efectos distorsionantes, aunque constitutivos, que la representación ejerce sobre toda referencia.

Tanto la deconstrucción como la teoría literaria poscolonial³² coinciden en que el cierre coherente y la significación unívoca no son precisamente dos propiedades

³² Lejos de supeditarse a denunciar la injusta opresión colonial padecida por los pueblos de América, Asia y África, los estudios poscoloniales son un cuerpo de teorías que se reconoce mejor en la tarea intelectual de señalar los límites epistemológicos de los discursos de la colonización. De acuerdo con estas prácticas teóricas la presencia del sujeto colonizado no ha sido un signo de fácil digestión para los saberes del occidente colonizador. Por el contrario la imagen del subalterno, repiten estas teorías, con renovado asombro y apasionado énfasis, es siempre un signo radical, incómodo y perturbador; un punto liminar que muestra el fracaso del afán totalizador de los retratos colonialistas del hombre blanco. Una cita de Homi Bhabha da cuenta con creces del férreo vínculo que une la deconstrucción a la teoría poscolonial: “Mi insistencia en ubicar el sujeto poscolonial dentro del juego de la instancia subalterna de la escritura es un intento por desarrollar la observación marginal de Derrida de que la historia del sujeto descentrado y

inherentes a un texto. Alcanzan un acuerdo pleno en la tesis de que el campo cognitivo del mismo no adquiere estabilidad por la presencia de un significado originario, central o trascendente; metafísica o históricamente determinado. Carente de cierre de seguridad ideológico el relato de comunidad nacional no es el reflejo de los intereses particulares de una clase hegemónica ni el efecto discursivo de los aparatos o dispositivos del estado en una coyuntura histórica dada. Tampoco se deja constreñir por las proyecciones ideológicas del intelectual orgánico o funcionario estatal que además es su autor. Si tal como afirma Julia Kristeva (1981) toda postulación sobre la identidad del sentido es tributaria de una concepción del sujeto agente, individual o colectivo, lógico o trascendental, el cuestionamiento, pues, de la estabilidad textual del significado conllevará necesariamente la precipitación y caída de toda esa gama de presencias.

Visto desde estos parámetros, el relato de comunidad nacional también se puede leer como resistencia al “querer decir” (Derrida, 1989[1967]) de las pedagogías nacionalistas y *Las multitudes argentinas* no parece ser una excepción al respecto. En un trabajo que advierte sobre los “abusos foucaultianos” de la crítica literaria y los estudios culturales en Argentina, el profesor Horacio González dice a propósito:

“Lo que más temía Ramos Mejía” -la expresión es de Salessi- es que avanzase esa *medusa* con voluptuosidad y sin líderes a la vista, trastocando todo el orden conocido. Pero no sería justo decir solamente que le teme. También se siente atraído por ella [...] En ambos casos existe la misma lógica: *multitud como conglomerado extraño al orden*. El drama de Ramos Mejía es que lo acepta cuando eso está en el cuadro de la emancipación política del siglo XIX y lo rechaza cuando se enfrenta con la realidad del movimiento socialista del siglo XX. Por nuestra parte podemos condenar el segundo aspecto y percibir con más apego el primero. Pero aun en el caso de que el propio concepto de multitudes sea considerado infértil -lo que es desmentido por la escena bibliográfica contemporánea, vide Toni Negri- no podemos dejar de explicar la quebradura interna que tiene una obra que como la de Ramos Mejía establece una lógica para afirmarla de dos modos antagónicos en el transcurso de su argumento. (González, 1999:113-114)

su dislocación de la metafísica europea es concurrente con la emergencia de la problemática de la diferencia cultural dentro de la etnología.” (Bhabha, 2007[1994]: 81)

Estos dos modos contradictorios de evaluar una misma *lógica de la multitud* no sólo fracturan el texto porque enrarecen la identidad del concepto, haciéndolo variar entre caracterizaciones de dudosa distinción -dinámicas/estáticas-; además, propician el desplazamiento de los fundamentos biologicistas y eugenésicos de partida, el sentido originario sobre el que se asienta la línea argumentativa principal.

Si la diferencia entre las multitudes emancipatorias -dinámicas- y las anárquicas -estáticas- radica en el fundamento de la raza criolla fuerte, en esa sangre hiperoxigenada y viril que nutre las multitudes de los siglos XVIII y XIX y que falta en las “modernas”, “urbanas” y finiseculares, entonces la articulación líder-multitud es un mero andamiaje externo, un principio que si bien tiene un papel estructurante del campo social, resulta inferior, exterior y subordinado al núcleo duro de su constitución biológica. No obstante, cada vez que explica la trama social argentina, sus transformaciones, avances y retrocesos, Ramos Mejía apela a las articulaciones figurativas y retóricas que conforman la relación entre el meneur y la muchedumbre, relegando el fundamento último a una esfera de invisibilidad. Si tomamos por ejemplo el capítulo II del libro, allí el autor coloca en la génesis de las multitudes independentistas, el “pueblo de la futura república” (1994[1899]:23), la cepa biológica indestructible, “el grumo aislado de protoplasma” (1994[1899]:25), el origen celular e invisible de la heroica multitud argentina. Pero a los fines de explicar su formación y articulación desde la consistencia argumentativa y más allá de la *petitio principii* positivista, el autor propone que la multitud “proto-nacional” “toma cuerpo” (1994[1899]:24) gracias al meneur; el instigador que agita y promueve la protesta contra las autoridades virreinales por similitud metafórica y contigüidad metonímica.

¿Cómo es esto? La muchedumbre ramosmejiana, dinámica o estática, que procede por sentimientos y no por razones, adquiere precaria unidad cuando recibe la sugestión

de los perseguidos y procesados por la Inquisición y otras autoridades coloniales. Frailes místicos, monjes herejes, embaucadores, astrólogos y contrabandistas, antecedentes directos de Tupac Amaru según el autor (1994[1899]:28), considerados por las multitudes modelo de desobediencia a los poderes instituidos:

Los embaucadores e iluminados, que abundan allí donde el candor y la credulidad proverbial de las masas primitivas les sirve de limo fecundo, irritan la imaginación, aguzan el temperamento impresionable y dan a los nervios de aquellos hombres coloniales una susceptibilidad que favorece la *recíproca sugestión*. El *ejercicio de una común sensibilidad* y de un isocronismo intelectual acentuado, aunque modesto, constituirá más tarde el alma de la insurrección. (1994[1899]: 25) El subrayado es nuestro.

Ahora bien, los plebeyos de la colonia no se reconocen en las polémicas estrictamente religiosas que frailes y monjes mantienen con el Santo Oficio. ¿Qué entienden ellos, los ignotos de la multitud, los que no se rigen por razones intelectuales, del cuestionamiento de la autoridad papal o de la refutación del misterio de la encarnación? Lo que hacen cuando erigen al meneur en ejemplo de insurrección política es tomar la herejía religiosa como figura retórica representativa de la lucha contra los abusos de poder ejercidos por las autoridades hispánicas: abusos políticos, económicos, religiosos, civiles, sexuales, etc. Ramos Mejía narra el pasaje del encono religioso al civil y político ostentando una elipsis altamente significativa:

Al principio [el fraile colonial, criollo y hereje] es independiente del poder civil; más por antagonismo de supuestas jerarquías y orgullo, que por obedecer a un propósito político. Pero de todos modos lo es y concurre a soliviantar las tendencias de las masas y dar pábulo a la idea de insurrección [...] Por otra parte estaba acostumbrado a mandar entre los indios, a vivir solo, satisfecho de sí mismo y de su vida. Este fraile volandero es un heterodoxo político y un revoltoso, inconsciente por lo general, si se quiere, pero al fin insurrecto; comunicativo y contagioso, sobre todo, porque está en diario e íntimo contacto con la masa popular, y distribuye ese espíritu de rebelión en el ánimo necesariamente predispuesto del criollo matrero y peleador. (1994[1899]:30)

La primera pregunta suscitada por esta cita podría ser: ¿qué significa que una contienda intrarreligiosa “al principio” no es política pero “al fin” y “de todos modos lo es”, y qué implica la idea, más confusa aún, de que este desafío a los cánones religiosos es *inconscientemente* político? La segunda, subsidiaria de la anterior, sería: ¿cómo se

explica el pasaje de la conflictividad religiosa a la protesta política? ¿Por qué si los herejes son sujetos estrictamente políticos solo contribuyen indirectamente a la acción política masiva desde la incitación *-soliviantar-* y el apoyo *-dar pábulo-* a las tendencias insurreccionales ya instaladas en las muchedumbres? Incluso si hay lugar para una tercera podríamos preguntarnos: ¿el contagio de la rebelión política inducido por el líder popular se produce por analogías fisiológicas *-invisibles-* o por la similitud de las demandas que los marginados plantean ante las autoridades coloniales *-fenómeno discursivo y simbólico-*?

Desde ya, el hueco puede llenarse invocando los saberes del paradigma positivista que “guían” la intencionalidad del autor. Se puede aducir aquí la férrea continuidad entre el mundo moral y el mundo físico, la homología naturalista que convierte a la herejía en el germen del proceso de independencia política: “ese encadenamiento invisible entre la humildad de forma embrionaria y supersticiosa del espíritu de protesta, y la idea más trascendental y concreta de la independencia política.” (1994[1899]:33) No obstante ello, el espacio visible y tropológico del texto también admite una lectura retórica, con lo cual no sería descabellado pensar que el desafío de los monjes y frailes a la Santa Inquisición se trastoca en protesta secular, civil y política contra los poderes monárquicos, en parte por sustitución metafórica: el furioso cuestionamiento del dogma católico sustituye y condensa la ira de las muchedumbres pobres contra los atropellos de alcaldes y corregidores. Pero también por contigüidad metonímica: los subalternos religiosos y las masas unifican sus desafíos porque coexisten en un mismo espacio, sea este la campaña, el fuerte, o la ciudad. De esta manera, desoyendo la voz oculta de las ciencias naturales, obtenemos que metáfora y metonimia no solamente son los tropos que aseguran la unidad precaria de la multitud ramosmejiana, también convierten al líder, o meneur según su terminología, en principio estructurante de la misma; no se

trata de un intelectual ni de un funcionario instituido, no es un virtuoso ni un dotado, es apenas *uno en más* de los muchos cuyo reclamo, más allá de su particularidad, sustituye y condensa los de sus prójimos. Nada más metonímico que este último término para nombrar a la multitud.

Esta tensión entre pedagogía biologicista y performatividad retórica se exagera al explorar minuciosamente las diferencias que separan el texto de Ramos Mejía de su intertexto principal, *La psicología de las masas* de Gustave Le Bon (1895). Las que pertenecen al orden de la discrepancia porque dependen del programa político, científico e ideológico del médico argentino ya se han mencionado más arriba y pueden resumirse en tres puntos (Devoto/Pagano, 2009:90-91): en primer término, la condición de multitud no totaliza el espacio social. A diferencia de Le Bon para quien todo fenómeno social moderno responde a la lógica de las masas, Ramos Mejía defiende una nítida frontera entre la aristocracia intelectual y moral y las muchedumbres integradas por trabajadores y burgueses no instruidos. En segundo término, la multitud ramosmejiana no es una marca privativa de la época contemporánea -así lo entiende el psicólogo francés- sino que se remonta incluso a los tiempos de la colonia hispánica. Finalmente, pese a reconocer su oscilación entre el heroísmo y la criminalidad, la versión francesa considera a las masas, en una tendencia progresiva, un peligro para la gobernabilidad moderna originado en el proceso revolucionario de 1789. La mirada del alienista argentino, en cambio, exalta esta ambigüedad, asignando a las multitudes un papel protagónico en la construcción de la identidad nacional durante los siglos XVIII y XIX.

Pero en medio de estos tres puntos de disidencia claramente delineados por el autor, se desliza una inflexión que no está lo suficientemente catalogada o fundada por éste. Podríamos llamarla una diferencia no opinable, involuntaria. Algo particularmente

extraño en un libro que no suele dejar cabos sueltos, que recurre a todas las citas, a todos los saberes, a todas las fuentes secundarias que tiene a su alcance para agotar el objeto de estudio. Pasemos a detallarla.

Apenas cuatro años antes de la publicación de *Las multitudes argentinas*, Le Bon denomina “masa” a la aglomeración de individuos que renuncian a sus competencias intelectuales para supeditarse a una suerte de “estado social hipnótico” o “personalidad grupal”; conjunto de ideas, sentimientos, imágenes, y consignas que definen un patrón de conductas y pensamientos colectivos, irracionales e inconscientes (2004[1895]: 27). Según el psicólogo francés el concepto se subdivide en dos categorías. Cuando la unidad de esta mente colectiva está determinada por las influencias hereditarias que conforman el “genio de la raza” corresponde llamarlas *masas homogéneas* y ubicarlas en una fase superior de la escala civilizatoria. En este caso es el principio biológico de la raza lo que define la propiedad común de las mismas, la base consistente que corporiza sectas, castas, clases sociales y especialmente las nacionalidades (2004[1895]:147-148). De acuerdo con el autor los elementos genéticos y hereditarios inconscientes constituyen el verdadero y oculto arquitecto de la civilización europea puesto que se han materializado históricamente en las tradiciones culturales, las instituciones y los gobiernos que forman parte de las identidades nacionales del continente.

Pero luego de los acontecimientos políticos de 1789, advierte Le Bon con tono admonitorio, el principio formativo del genio de la raza entra en franca decadencia, y con éste las ideas fuertes y permanentes, las sólidas convicciones que delinearon las comunidades nacionales europeas durante siglos. En su lugar el principio aglutinante de las masas, el forjador de la mente colectiva, es la voluntad respetada de un líder o jefe grupal. El estudio de las masas denominadas *heterogéneas* y consideradas el síntoma

principal de la involución europea moderna es el tema excluyente de su tratado de psicología social; multitudes anónimas, libidinosas e impulsivas que, desarticuladas por la mezcla de razas, clases y castas, buscan desesperadamente un sentido en las imágenes extáticas fabricadas por agitadores cuyo modelo es explícitamente Maximilien Robespierre. Al carecer de juicio crítico, por definición, y del espíritu noble que infunden las razas puras, debido a razones históricas, el único lazo de unión de que disponen las masas es la sugestión del líder (2004[1895]:150). Le Bon define la sugestionabilidad como la disposición inconsciente e instintiva de las *masas heterogéneas* a la recepción acrítica e hipersensible de imágenes, sentimientos, consignas y todo tipo de discursos persuasivos producidos por los agitadores con el fin de unificar sus comportamientos; aunque más no sea de manera provisoria y contingente (2004[1895]:31). Este principio, continúa, procede a través de tres técnicas que son las encargadas de organizar la psiquis social moderna: la afirmación sin pruebas de una idea, su repetición constante bajo el propósito de la internalización masiva y el contagio de la misma favorecido por la tendencia instintiva a la imitación (2004[1895]:119-124). En oposición al esquema de tradiciones consistentes, ideas permanentes y convicciones profundas, característico de las *masas homogéneas*, el científico galo encuentra en las *heterogéneas* un raciocinio -que así le llama- simple y primitivo signado por un tipo de concatenación de ideas que no obedece a razonamientos lógicos sino a vínculos establecidos por similitud metafórica -búsqueda del efecto persuasivo en la figura sustituta-, alegórica -Le Bon remarca la importancia de este metalogismo en los fundamentos místicos y religiosos de las masas- o bien por proximidad metonímica -un partido o una religión pueden significar para las masas el género humano mismo-; series de imágenes evocadas por palabras en sentido figurado, vaciadas de su “significado real”, -aquí los ejemplos de Le Bon son “libertad” e

“igualdad”- mediante las cuales los agitadores no solamente inflaman la imaginación de las masas histriónicas sino que además, y en el mismo movimiento, les confieren sentido y coherencia (2004[1895]:65-70). Entre los tópicos del positivismo psicobiológico y finisecular no es difícil reconocer el problema de la imposible coherencia semántica del discurso que Paul De Man demuestra a través del antagonismo entre lógica y retórica. Lo que Le Bon consigna aquí en términos de regresión y decadencia no es otra cosa que la articulación retórica -encadenamiento de imágenes persuasivas que compara incluso con una linterna mágica- y afectiva -propagación de sentimientos- de las *masas heterogéneas*; una proliferación de desplazamientos y distorsiones -¿Qué significan “libertad” y “fraternidad” para los jacobinos? Se pregunta Le Bon, perplejo- que afectan la unidad y la coherencia del pensamiento de una nación - ideas y convicciones profundas- y en consecuencia, dislocan la lógica eugenésica que sustenta el concepto de evolución social.

De retorno al caso argentino, Ramos Mejía traduce, sin pestañar, el par categorial *homogéneo/heterogéneo* por la dualidad criolla *dinámico/estático*, respectivamente. Tanto en las masas homogéneas como en las multitudes dinámicas el “genio de la raza” es el factor sobredeterminante de la unidad. En las heterogéneas y estáticas, por el contrario, la ausencia de este factor precipita el caos y la disgregación. Sin embargo, una diferencia ruidosamente silenciosa, si cabe el oxímoron, incomoda la homología. ¿Qué posición ocupa el líder de multitudes en cada uno de los sistemas binarios? Si para la mirada leboniana la sugestión del líder es el sustituto inferior, peligroso y deficiente del principio aglutinante de la raza, marca de su degradación y delicuescencia, para la óptica ramosmejiana, en cambio, el meneur es secundario respecto del “genio de la raza criolla” sólo en apariencia, solamente en sus postulados programáticos, porque en la trama argumentativa el agitador es un “suplemento” generalizado y necesario que en

todo tiempo y lugar funge de principio estructurante de las muchedumbres. Desde las multitudes coloniales hasta las urbanas e inmigrantes pasando por las independentistas y las rosistas, en Ramos Mejía lo que prima es el principio de sugestionabilidad. De la estructura de suplementariedad se infiere que el médico rioplatense, a diferencia de su colega europeo, no puede definir la multitud dentro de un campo de oposiciones binarias.

Podemos denominar a la brecha que separa el par homogéneo/heterogéneo de la yunta dinámico/estático, un clinamen, en el sentido que da Harold Bloom (1973) a la desviación que ejerce un poeta respecto de sus influencias literarias, pero en este caso se trata de un movimiento que no responde a los planes estéticos, científicos o ideológicos del autor; un desplazamiento iterativo que escapa a su control, que supera los límites del metalenguaje amo, de la pedagogía nacionalista, en la medida en que anuncia un espacio tropológico -la construcción retórica como el reverso del principio de sugestionabilidad- que escinde y difiere el origen biológico -la sustancia- de la población argentina. Una tensión irresoluble, pero a la vez dinámica, mal que le pese a Ramos Mejía, entre la lógica diacrónica de la eugenesia y el nivel performativo y retórico del texto.

Sin participar de la esencia de la identidad nacional, la articulación meneur-multitud adquiere un rol preponderante en el proceso de su formación -y deformación-. Esto es exactamente lo que venimos llamando un *suplemento radical*, una especie de vicariedad constitutiva. Volvemos aquí a la premisa Bhabha-Derrida. El encadenamiento retórico líder-masa, reverso simbólico del principio psicobiológico de sugestionabilidad, ideológicamente concebido como el modo secundario, epifenoménico, de colaborar con el fundamento último y ontológico de la nacionalidad, se desvía de su cauce positivista e impide la realización en plenitud de una arqueoteleología nacionalista.

En síntesis, tanto la configuración retórica multitud-meneur como los desplazamientos involuntarios en la traducción de categorías teóricas son apenas dos ejemplos, dos modos de expresar una misma problemática. En *Las multitudes argentinas*, la condición retórica del relato de comunidad nacional termina frustrando, en última instancia, la pedagogía naturalista de la nación que pretendía imponer un agente colectivo privilegiado a la historia patria, munido de plenitud identitaria y homogénea continuidad temporal. Pero por esa misma razón no podemos suscribir la afirmación, también de Bhabha, según la cual las minorías políticas emergen en los intersticios del relato nacionalista, en las fracturas de la pedagogía del amo provocadas por el juego de sustituciones. ¿Cuál sería el subalterno aludido por la estructura tropológica de *Las multitudes argentinas*? ¿Las masas rurales desposeídas del siglo XIX? ¿La U.C.R de Yrigoyen y Aristóbulo del Valle? ¿Las formaciones socialistas y anarquistas que surgen del seno de la primera inmigración? Difícil, sino imposible, es hallar un “pueblo viviente” agazapado en las reverberaciones del texto justamente porque el desplazamiento constante de las referencias obstaculiza la correspondencia entre significado textual y referente extra-verbal. Si aceptamos que el relato de la nación es “marca liminar de la modernidad cultural” no es simplemente por sus referencias a la tensión -extra-textual- entre una fuerza mayoritaria con pretensiones universalistas y una minoría contra-hegemónica, sino más bien porque estas narrativas encarnan como pocas el abismo que distingue el *Zeitgeist* moderno (Mouffe, 2009[2005]), el agujero en la trama sociosimbólica que no hace más que profundizarse de manera irreversible desde el inicio de las modernas revoluciones políticas de occidente. Mediante el retiro del fundamento último, la indecidibilidad estructural y el impasse en lo simbólico, comprendidos como sus rasgos generales y constitutivos, el relato de comunidad nacional expresa con creces aquello que la izquierda lacaniana denomina “el momento

de los político”, la división primaria de la modernidad que, en ausencia de pilares trascendentales, asume un carácter instituyente del espacio social y discursivo.

Desplazado y dislocado el “espíritu de la raza” la multitud ramosmejiana, repetimos, se expone a la atomización. Las pulsiones instintivas de amor y de odio, las pequeñas y grandes explosiones de afectos se traducen en un devenir frenético de ideas, imágenes, sentimientos y formas de actuar que desgarran la trama social y rechaza toda posibilidad de coherencia y significación estables. El alienista connota los sentimientos histéricos, fugaces, caóticos y heterogéneos de las muchedumbres apelando al símil falocéntrico de la femineidad:

Por eso éstas son impresionables y veleidosas como las mujeres apasionadas, puro inconsciente; fogosas pero llenas de luz fugaz; amantes ante todo de la sensación violenta, del color vivo, de la música ruidosa, del hombre bello y de las grandes estaturas; porque la multitud es sensual, arrebatada y llena de lujuria para el placer de los sentidos. (1994[1899]: 19)

Pero precisamente porque el discurso nacionalista no logra cerrar plenamente debido a la crisis del fundamento es que se vuelve terreno propicio para la emergencia de puntos nodales que fijan parcial y provisionalmente el relato identitario. Una función que en la versión ramosmejiana de la nacionalidad es desempeñada por los *meneur*:

El *meneur* de que habla Le Bon, si bien tiene influencia y poderes sugestivos sobre ella, ejerce como a tal mientras no contraría las tendencias predominantes, y no lo hace, porque generalmente *sale de su seno*: es célula que resulta por segmentación del mismo protoplasma: *no tiene otra misión que ir delante* la mayoría de las veces, dando en cierto modo forma a la fuerza y apetitos que circulan y dirigen la masa con singular fijeza. (1994[1899]:130) El subrayado es nuestro.

Escarbando un poco en este pasaje, se puede ver que el intento de postular ideológicamente una esencia se enfrenta a su propio diferimiento; se trastoca por el accionar de los agitadores que receptionan y condensan los “apetitos que circulan” entre los muchos. Precisamente porque, entre la maraña de metáforas biológicas y psiquiátricas *-influencia, sugestión, célula, protoplasma-* que pueblan la cita, podemos aislar un sintagma que define al líder desde un punto de vista más bien simbólico: “sale

de su seno” y “no tiene otra misión que ir delante”. Si el meneur fuera simplemente “uno más” de la multitud no podría conjuntarla ya que participaría de las mismas tendencias afectivas, impulsivas y caóticas que el resto de sus pares. Pero por otra parte, si fuera alguien “especial”, si su autoridad estuviera fundada en competencias racionales o virtudes morales, entonces retornaríamos a la tesis del fundacionalismo esencialista, posición cercana al concepto de *multitud homogénea* de Le Bon, articulación social centrada en basamentos morales y raciales trascendentes; o a la idea de *grupo* unificado por un principio racional. Por el contrario, esta conceptualización del meneur se aproxima a la fórmula que Miller propone para definir los conjuntos que no son capaces de autorreferenciarse, tal como la lengua misma. Dado que la multitud no puede nombrarse a sí misma porque se encuentra en permanente proceso de disolución, necesita de un significante externo, no fundamental pero tampoco homogéneo al conglomerado, que fije retroactivamente las “tendencias” y “apetitos” que conmueven a las muchedumbres. Por eso mismo, insistimos, la contradicción campante y rampante que incomoda la tesis central de *Las multitudes argentinas* yace en la idea de que hay “fuerzas” internas que “dirigen la masa con singular fijeza”. Si así fuera, si las masas decimonónicas fueran homogéneas tal como añora la pedagogía positivista de Ramos Mejía, ¿por qué la existencia de un point de capiton carente de significado esencial cuya “única misión” es asignar un cierto límite provisorio y contingente a los deseos de los muchos?

Subvirtiendo la determinación biológica, el meneur es imagen y discurso que condensa y direcciona los impulsos, enconos y angustias de la turba. Nombre propio que es sede de su frondosa imaginación e incluso, en ciertos casos, interviene sobre la misma. Ya mencionamos a los “iluminados” del período colonial que “aguzan el temperamento impresionable” de las masas. De ahí en más, la lógica milleriana del “uno

en más” que articula el conjunto por fuera de toda sustancia, relacionamente y ocupando una posición diacrítica, atraviesa todo el relato. Se expresa por ejemplo a través del caudillo Güemes:

era más que un ídolo, un símbolo pero no una dirección. Los titulados caudillos domínalas, pero no por el genio sino porque poseen especiales aptitudes para sintetizarlas; son la expresión unipersonal del conjunto, el exponente de sus pasiones y de sus gustos, las antenas y los ojos por donde ellos tocan y miran y sienten las cosas de la vida, *nada más*. (1994[1899]:108) El subrayado es nuestro.

Donde cabe destacar la expresión “nada más”. El caudillo no es sustancialmente diferente del resto pero tampoco igual. Con lo cual, la externalización es condición para la operación de síntesis. El texto insiste con una diferencia entre el caudillo y la masa que no responde a propiedades intrínsecas del primero y alude al carácter contingente de la relación:

Lo que llamaríamos la *filogenia* del caudillo o *meneur* es cosa sencilla. La superioridad comienza a establecerse por circunstancias fortuitas y casuales; por la posesión de cualidades muchas veces pueriles e insignificantes (1994[1899]:124)

Ni exactamente el mismo ni radicalmente otro, el *meneur* es básicamente el nombre propio bajo el cual se reconocen, falsamente, agregaría Althusser, las percepciones, los gustos, las pasiones, las añoranzas, las angustias de las muchedumbres; sentimientos e impulsos que, antes caóticos, luego del acaudillamiento son fijados retroactivamente adquiriendo cierto sentido y coherencia. Sin embargo, tal como señalamos en la introducción, un reconocimiento falso exitoso implica la investidura libidinal o afectiva del significante éxtimo que reúne los elementos de una trama simbólica. Por eso, la fórmula milleriana del uno-en-más estructural no es otra cosa que el aspecto semiótico del objeto petit a. Pulsiones de deseo repelidas por el orden simbólico que retornan para tomar por asalto ciertos nombres propios: significantes que, una vez sustraídos al automatismo absurdo de la trama socio-simbólica por los efectos de la investidura libidinal radical, son transformados en objetos parciales pero a su manera sublimes; en

puntos nodales que articulan provisoria y retroactivamente los componentes de un conjunto imposible, precisamente por su referencia a la imposibilidad que los constituye. Significantes de la falta que se perciben como puntos de plenitud.

La multitud ramosmejiana es siempre un sector excluido por los poderes hegemónicos de las distintas coyunturas históricas. La colonia española, el centralismo porteño, la oligarquía liberal roquista; “el grupo”, llama el autor a estos poderes establecidos, aunque respecto del último se posiciona a favor. Lo que hacen estas masas marginadas con sus caudillos es exactamente lo mismo que plantean Zizek y Copjec respecto del proceso de nominación radical: convertirlos en objetos “sublimes”, en las causas ficcionalizadas, si se quiere, de los deseos, aspiraciones y esperanzas denegados por el poder institucionalizado.

No obstante, en este punto bien vale una aclaración. Leer el significante “sugestión” desde la lógica de la investidura radical de objetos parciales no significa negar la filiación leboniana y charcotiana que asume el concepto en *Las multitudes argentinas*. Tampoco la “indisimulada hostilidad” (González, 1999: 67) que el movimiento positivista argentino de Ingenieros y Ramos Mejía expresaba frente a los conceptos freudianos de inconsciente y libido. Lo que proponemos, en cambio, es que, en el juego de los deslizamientos no calculados por el autor, el término se aproxima al modelo de identificación que entiende al nombre propio como punto de recepción y unificación de afectos colectivos. Se ve en el retrato que el médico hace de Liniers:

Hay hombres a quienes la fortuna persigue para amarlos, y Liniers fue uno de ellos. Hecho leyenda por la multitud, que necesita *tocar sus odios y sus afectos, hacerlos carne y hueso*, algo tangible que compense su carencia de facultades de abstracción, fue empujado, casi *izado* hacia el altar. (1994[1899]: 65) El subrayado es nuestro.

También en las caracterizaciones psicológicas del héroe de las Invasiones Inglesas y de Belgrano:

[Liniers y Belgrano son] dos instrumentos completamente dóciles, desprovistos de iniciativa, espíritus demasiado simples y con ribetes de una abulia visible en el carácter, para poder devolver transformado lo que recibían de la muchedumbre. (1994[1899]:126)

Incluso la facultad de la sugestión mutua, que atribuye a Rosas y propone como indicadora de la superioridad del caudillo argentino, puede leerse, más allá de los imaginarios psiquiátricos de La Salpêtrière, como un proceso de feedback en el que la multitud otorga sentido a su líder mediante imágenes persuasivas cargadas de afecto y carentes de fundamento lógico; y a la recíproca. Si para el modelo positivista la sugestión mutua da cuenta del grado de evolución del meneur, desde un punto de vista discursivo y simbólico esta categoría señala el vínculo afectivo, semiótico y relacional de las identidades del meneur y la masa.

Con Rosas sucedía lo contrario, circunstancia que establece su superioridad como caudillo: daba a la multitud y recibía de ella; el intercambio era completo.

Por otra parte, las grandes y vacías frases corrientes en las épocas de convulsión con las que se perturban tanto la conciencia y el buen gusto, y en que se *traga sin mascar*, ayudan la obra del caudillo y mantienen encantada, quiero decir, hipnotizada, a la multitud, cuando se sabe hacer de tan mágico instrumento un uso conveniente. (1994[1899]:126-127)

Desde ya el texto plantea un modelo de relación entre hipnosis e investidura afectiva del nombre propio distinto al freudiano, puesto que, como dice González a propósito de Ingenieros, “tanto la tesis de la simulación [...] como la idea de una psicología fisiológica a la francesa obturaban el camino que el médico vienés había practicado” (1999:69). No obstante, también, en este aspecto -y una vez más-, se desmarca de Le Bon, su influencia más fuerte. Para el científico galo la sugestión hipnótica del caudillo es un “poder misterioso” derivado de la inhibición de la función intelectual que es siempre correlativa a la intensificación de la afectividad; los dos principios forjadores del “alma colectiva”. Por su parte Freud (1921) cuestiona por oscuro e indescifrable este halo mágico que rodea al don de mando y en su lugar propone que la unidad se produce a través de lazos afectivos de tercer tipo. Denominados así porque en el objeto de deseo

de las muchedumbres convergen el amor sensual -búsqueda de la satisfacción sexual coartada en su fin- y el amor tierno, basado en la identificación con un sujeto -figura paterna o reemplazo- que ofrece la versión idealizada de un yo descontento consigo mismo. El resultado de esta síntesis de amor sensual y amor tierno es la idealización del objeto amado por represión de lo sensual. Un tipo de enamoramiento que implica el traspaso a la figura del líder de la libido narcisista del amante, de manera tal que el objeto sustituye las aspiraciones no realizadas de las masas. Contra la concepción mágica de la sugestión leboniana el psicoanalista vienés entiende que la masa liderada es la reunión de individuos que han reemplazado *su ideal del yo* por un mismo objeto -aquí reside el “efecto de sugestión”- y en consecuencia han establecido una general y recíproca identificación entre sus yoes (Freud, 2016[1921]: 56-63). Ahora bien, si bien el relato ramosmejiano de comunidad nacional no se reconoce exactamente en el modelo pulsional freudiano tampoco se deja limitar por el tópico oscurantista del “misterioso poder del caudillo hipnotizador”. A diferencia de los dos, aunque un poco más cerca, en este punto, del padre del psicoanálisis, el texto se aproxima, en numerosos pasajes, al problema de la identificación de las masas con el de la representación de sus deseos frustrados.

Ejemplo de ello es la alegoría de la balsa misteriosa, a través de la cual el autor explica que los relatos maravillosos que “inflaman” con la imaginación los hechos efímeros de la vida cotidiana son producto, entre otras cosas, de la angustia, de la sensación del peligro que el “populacho” proyecta sobre sus objetos de afecto:

Ese hombre tan grande, ese político diabólico, muchos de aquellos héroes de la leyenda, cuyos hechos no podéis comprobar en ninguna parte, y que sin embargo tienen raíces tan profundas en la admiración de la multitud, suelen ser en muchos casos la balsa misteriosa que forjara la calurosa fantasía de los tripulantes de la Belle-Poule. Sobre un tronco que navega silencioso en el océano, cubierto de ramajes falaces, la multitud, urgida por la necesidad de una tradición, por la *angustia*, la necedad o la tontería, da vida a hombres, ídolos y creencias, percibe sus movimientos, y hasta voces que cantan himnos y hasta maldicen y blasfeman. [...] Pura alucinación, pura ilusión; troncos y ramas, humo y viento, y multitud de una prodigiosa imaginación creadora... (1994[1899]:136-137) El subrayado es nuestro.

Especialmente todo el universo simbólico del gobierno de Rosas, su propaganda, sus frases y consignas, las intervenciones discursivas de sus jueces y escribas, está pensado aquí como sustanciación de los imaginarios, deseos y aspiraciones de la plebe. Quizás una frase destinada a cerrar el capítulo VI, *La multitud de las tiranías* -capítulo que por cierto allana el camino a *Rosas y su tiempo*, el más voluminoso y documentado estudio realizado por la intelectualidad roquista sobre la época del caudillo- pueda ayudar a sintetizar nuestras afirmaciones:

Las palabras cabalísticas o misteriosas, las frases ruidosas, los colores vivos y los sonidos de armonía imitativa, en una palabra, todo lo que sea materialización grandiosa de una *idea*, un *sentimiento* o un *instinto*, es de una viabilidad sorprendente en la imaginación artera de las muchedumbres meridionales. (1994[1899]:149) El subrayado es nuestro.

Pero entonces, si es verdad que el meneur unifica y condensa los ideales irrealizados de las muchedumbres, lo que aquel representa no es la identidad positiva, plena y cerrada del colectivo, sino al contrario, su incompletitud. Lejos de aparecer como la mera síntesis del “ser” de las multitudes, el líder refiere sus carencias, significa todo aquello que impide la consecución de una identidad colectiva; la imposibilidad que se expresa a través de la interrupción de una cadena simbólica. Dicho en términos de Laclau y Stavrakakis, lo que unifica a las multitudes argentinas de Ramos Mejía no es un significado unívoco, tampoco uno de tipo polisémico, sino el límite exterior de una fuerza antagónica, la amenaza de exclusión radical encarnada, materializada, por la imagen, las palabras y las formas del meneur.

Y por qué si no, la relación antagónica es un rasgo semántico clave -y en tensión con las metáforas psicobiológicas- a la hora de explicar la formación de multitudes:

La sujeción al propietario, chacarero o hacendado, no les produce sino dolores y hambre [...] Una sencilla y elemental operación aritmética sugiere al instinto la tendencia a las asociaciones, que es el origen de la multitud; dos resisten con éxito contra uno y diez mejor y más pronto contra tres. De esta manera, la rebelión es primero contra el chacarero opresor, después contra el preboste, más adelante contra el alcalde y después contra el virrey y el gobernador. (1994[1899]:53)

La respuesta que no cesa de resonar en el texto es que la cohesión y estabilización parcial y contingente del “alma de la multitud” reside en la fuerza antagónica que niega sus aspiraciones y deseos. “Hervía en el seno de la muchedumbre el más vivo entusiasmo por la venganza, mientras que las clases superiores y los burgueses ricos y meticulosos habían resuelto aceptar los hechos consumados” (1994[1899]:54-55). Ciertamente, es la sensación de peligro lo que asume el carácter instituyente de las multitudes criollas y no la herencia biológica. Los factores y agentes coyunturales que amenazan la vida y la existencia del populacho:

Un rumor sordo de descontento cundió hasta los suburbios, y empezó a circular por las plazas y las calles de la ciudad, concurso numeroso de gentes que nadie había citado ni dirigido. Por una secreta atracción eran todos llevados por el mismo impulso y en la misma orientación. ¿Quién los llamaba? ¿Qué caudillo los capitaneaba? ¿Qué misteriosa simultaneidad de sentimientos había herido los resortes de su sensibilidad moral para arrojarlos así, a una misma hora y de barrios apartados, comunicándoles el sentido de una acción tan unísona? *El peligro provocaba rápidamente la formación de la multitud [...]* (1994[1899]:78) El subrayado es nuestro.

Es el advenimiento de un trance lo que confiere unidad y no el instinto agazapado del genio de la raza criolla. “Aquí la multitud [...] se organiza con facilidad ante cualquier emergencia; hay como dije antes, constante inminencia de multitud. Uno lleva la palabra pero ella tiene la fuerza y el impulso de la vida...” (1994:110); “la rabia de la emancipación, que es incurable” (1994:104).

Si por un lado el autor comprende la retórica del rosismo como un puñado de frases vacías y rimbombantes que penetran en las masas debido a sus condiciones de hipersensibilidad y credulidad ingenua, por el otro se ve obligado a admitir que es la guerra, el antagonismo más radical, la que define la aceptabilidad de los discursos; el cariz de las identificaciones y las investiduras afectivas:

El constante estado de guerra y el vigor de su temperamento engendran el placer de las cosas dramáticas, el gusto por los espectáculos sangrientos o las escenas atroces. [...]Las multitudes de las tiranías, formadas así, aspiraban lógicamente a lo trágico. (1994[1899]: 150).

Inclusive las multitudes estáticas, pese a ser tachadas de pasivas, tolerantes, improductivas, inmorales y filisteas, adquieren coherencia, identidad y sentido de la misma manera que lo hacían las dinámicas en el pasado: por identificación con un líder que ocupa el epicentro de una relación antagónica. Se trata en esta oportunidad de Aristóbulo del Valle, el meneur estático, en los términos de Ramos Mejía, que promueve la insurrección de las fuerzas de la U.C.R contra la proscripción operada por el estado oligárquico:

En 1893 [la multitud estática] se sintió sacudida por la voz de aquel tribuno inolvidable, que amenazaba con su mano romper el badajo de la histórica campana, tal era la violencia implacable con que la hacía temblar.[...] Iba y venía, al parecer fascinada por aquella palabra que todos oíamos con cariño y con respeto, porque era sincera y una obsesión patriótica, tal vez equívoca puesto que encerraba una falsa noción del gobierno, dábale un calor y una lumbre que seducía el alma indiferente de las turbas arteras.[...] La revolución estaba hecha por su mano y lo peor era que brotaba del gobierno mismo; la multitud había dominado al Congreso, por el órgano de aquella hipnotización verbal irresistible, entraba a la casa de gobierno y salía de ella... (1994:177)

En breve síntesis, en este primer capítulo hemos iniciado un camino tendiente a demostrar que los nacionalismos, plasmados en relatos de nación, no son cosas rígidas. Ni siquiera pueden considerarse cosas, o entes, dado que nunca alcanzan entidad plena, positiva, cerrada sobre sí misma. Lo que llamamos impasse en la trama simbólica, o bien, indecidibilidad estructural, -la imposibilidad del texto para diferenciar biológicamente una población fuerte de una débil- es el punto de partida para pensar la narrativa ramosmejiana de nación desde sus marcas liminares, desde la ambivalencia que generan sus estrategias narrativas.

De acuerdo con la lectura que proponemos, sin pretensión de cerrar nada y procurando que coexista conflictivamente con otras, el retiro indeclinable del fundamento esencialista capaz de fijar el origen y el destino de una comunidad nacional permite visibilizar los puntos nodales que lo sustituyen; significantes vacíos, según

entiende Ernesto Laclau, justamente porque no comunican una esencia determinante y envolvente de la identidad colectiva sino todo lo contrario: encarnan la falta, el agujero en la trama, el vacío en el cual, los elementos de un conjunto, pese a sus diferencias, se reconocen. Si en *Las multitudes argentinas* Liniers, Belgrano, Güemes, Rosas y Del Valle acceden al rango de meneurs no es tanto por sus virtudes y dotes de mando sino porque representan la exclusión radical perpetrada por un poder establecido, porque encarnan una relación antagónica que es compartida por las muchedumbres, igualmente negadas por los poderes instituidos de turno.

Por eso entendemos que una frontera antagónica -una otredad delimitada por la colonia, el Directorio, el grupo oligárquico- no es solamente una fuerza que impide la consolidación de una identidad comunitaria, la negación de sus ideales, deseos y aspiraciones, por más rústicos que estos fueren. También, y por la misma razón, ese límite es el “ellos” que define la identidad del “nosotros”, la confrontación que fija parcialmente el sentido de la comunidad. Otra lectura posible del sintagma ramosmejiano “inminencia de multitud”. Un enunciado que no se limita a referir los “instintos morales” que movilizan y organizan a las multitudes dinámicas en ocasión de algún conflicto de orden político -intento fallido de sujetar ideológicamente el signo “multitud”-, puesto que los inmigrantes, pese a los cargos de pasividad e inmoralidad que les imputa el alienista, también se organizan, también adquieren un líder, un sentido y una dirección frente a las amenazas oligárquicas de exclusión económica y política que desembocan en la Revolución del Parque y en la insurrección de 1893. Es el vínculo antagónico, entonces, aquello que instituye, en *Las multitudes argentinas*, el sentido de la multitud y no el principio trascendente que permanece siempre en falta.

Y aquí es donde la articulación retórica trae aparejados los lazos afectivos. O, en palabras de Paul de Man, donde la marginada retórica parasita y corrompe a la

encumbrada lógica. Los reclamos herejes de los monjes místicos ante la Santa Inquisición, al sustituir y condensar las demandas civiles, políticas y económicas de la plebe ante el Virreinato, nos dan la pauta de que el meneur funciona, en el texto, como principio que estructura la multitud mediante vínculos metafóricos, metonímicos e incluso, podemos arriesgar, catacréticos, dado que el líder es la palabra de un deseo inexpresado, la voz que orienta el “instinto” hasta ese momento indescifrable. Pero precisamente porque el meneur taladra un agujero, un boquete en las instituciones, la herejía religiosa o el grito de reconquista frente a la abulia y la sumisión de los sectores acomodados, es que se convierte en polo de atracción de los deseos interdictos. En palabras de Stavrakakis, es el goce real castrado que retorna para ocupar una frase, palabra o imagen -los “atributos” del líder- y convertirlos, por mor de la investidura afectiva, en objetos “elevados” de su deseo. Es evidente que dentro del modelo genético-evolucionista que el doctor Ramos Mejía intenta plasmar en su ensayo, el líder irrumpe cual parásito -el alienígena contra el alienista-, objeto de “goce parcial” que encarna los límites del orden simbólico y fija provisoriamente los deseos denegados por las instituciones. Sólo de esta manera, a falta de una esencia originaria, el meneur articula con la turba, por lógica paradigmática -en el sentido saussureano- o equivalencial; porque tiene en común con “ella” el vacío que los acomuna.

Pero antes de despedirnos de Ramos Mejía, unas palabras con ánimo de que reboten insistentemente en los próximos capítulos. Si el nacionalismo y los relatos de comunidad nacional son la medida del carácter liminar de la modernidad, si representan de manera ejemplar y mejor que otros discursos el afán por los pasajes, por las ambigüedades, por los umbrales, por el traspaso de los límites, esto es, sin más, porque el vacío constitutivo que exponen, la mayoría de las veces contra los cálculos del autor, es el correlato discursivo de lo que Lefort denomina el lugar vacío del poder (1990).

Según hemos citado más arriba, la desaparición del cuerpo del rey como entidad políticamente trascendente, a partir de la revolución francesa, tracciona una desintrincación -Lefort dixit- del poder, el saber y el derecho que deja al poder y sus relaciones en un lugar de absoluto desamparo, sin un sustento irrefutable y omnipotente que sea capaz de afirmarlo definitivamente. Las dos consecuencias cruciales que genera este proceso político de “desincorporación” son: la fisura irreconciliable de las relaciones intersubjetivas -división social primaria del campo simbólico-, factor que sin embargo presenta un carácter instituyente del espacio social moderno, y el vano intento de disimular esta fisura a través de operaciones ideológicas siempre fallidas. En contra de una serie de preconceptos formulados por ciertos sectores de la crítica literaria y los estudios culturales en Argentina, creemos que los relatos de comunidad nacional, o por lo menos, los seleccionados en este trabajo, exhiben en los pliegues de su discursividad los dos efectos de la desincorporación del poder y no solamente el segundo, como muchos suelen creer. Porque si la arqueoteleología es la forma que adquiere en el relato de nación la operación ideológica del falso cierre, su fractura, determinada por el diferimiento del origen, es la huella textual del momento político por excelencia de los nacionalismos: la falta de fundamento que se presenta no solamente en el déficit del relato identitario sino también, y enfáticamente, en el fundar parcial de una comunidad - la multitud- tramada por fronteras antagónicas, figuraciones retóricas y lazos afectivos. Para decirlo con una fórmula que venimos repitiendo desde el principio: dentro de las fauces del relato esencialista de comunidad nacional se forja otro, antitético, legatario del proceso de radicalización de la democracia que no proviene de una ideología o régimen político en particular sino que es inherente a la modernidad. Un relato que encarna el lugar vacío del poder justo allí donde la identidad nacional se revela heterogénea, antagónica, provisional y contingente.

Desde el punto de vista del trabajo científico-ideológico el meneur ramosmejiano es curable, un simulador, un “fumista” que debe ser reeducado por los dispositivos médicos del roquismo; desde la óptica del abground que condiciona simbólicamente las narrativas de nación el meneur no tiene remedio; es gozosamente incurable.

10-Leopoldo Lugones: entre el más gaucho y la casta

A lo largo del siglo XX, lo consignábamos en la introducción, se han sucedido cuatro oleadas nacionalistas. Cuatro prácticas ideológicas bien diferenciadas. Cuatro articulaciones diferentes de objetos, conceptos, estrategias teóricas y modalidades del decir del ethos patriótico: el nacionalismo oficial surgido a partir de la consolidación del Estado-nación, el nacionalismo reformista del Primer Centenario, el nacionalismo espiritualista de los años 30 y 40 y el nacionalismo de corte hegeliano-marxista que hegemonizó la década del 60.

No obstante, amén de las diferencias ideológicas, retóricas y enunciativas que distinguen cada formación, la crítica suele pronunciarse sobre los cuatro casos con la contundencia de una conjunción adversativa restrictiva: si bien los nacionalismos están atravesados por tensiones y ambivalencias su significación principal radica en el establecimiento de los fundamentos esencialistas de un pueblo. Por supuesto que los estudios literarios vernáculos no pueden permanecer impávidos frente a la más que sugestiva gravitación ejercida por círculos académicos como el grupo de estudios poscoloniales, la deconstrucción o la izquierda lacaniana entre otros. Desde ya que se demuestran permeables a reconocer en el texto nacionalista los desplazamientos retóricos que impiden la autopresentación del sujeto de la nación y fracturan su temporalidad homogénea; las figuras ambivalentes que desestabilizan el campo semántico y exponen en “carne viva” la indecidibilidad del significado textual. Sin embargo, parecen afirmar al unísono, en los relatos de la nación argentina el “gesto básico, esencialista y casi monológico” (Gramuglio, 2013) que consiste en la restauración destinal de un origen puro extraviado, o quizás mejor, arrebatado, es

aquello que predomina. De ahí la fijeza de la construcción sintáctica que da forma a la evaluación. A pesar de que no se niega, bajo ningún motivo, la primera premisa, la postulación del carácter ambivalente de la nacionalidad, lo que sí se refuta es la conclusión que pudiera inferirse de la misma: el rasgo medular y constitutivo del relato de comunidad nacional no es la indecidibilidad estructural, sino al contrario, el esencialismo.

Para Juan José Sebrelli el nacionalismo “es fundamentalmente espíritu de seriedad, pues sacrifica la libertad y la subjetividad a valores que, santificados por el respeto, se nos aparecen como absolutos e incondicionales” (1997: 61). Casi cuarenta años después Oscar Terán (1993) define la poética de la nación como la operación disciplinaria consistente en inventar una “identidad nacional” capaz de poner fin a la diversidad.

Mientras que Rodríguez Pérsico, ya desde el siglo XXI, nos recuerda:

Eficazmente apelativo y definitorio, el relato nacional se quiere traductor de la conexión íntima que existe en distintos planos de la vida comunitaria. El relato hace visible la historia y en este sentido, opera como mediador, rescatando valores concretos del pasado que se proyectan hacia el porvenir. Aspira a la transparencia mientras se postula como una especie de organizador sintáctico de los fragmentos (2008: 159).

Pero si hay un pasaje que sintetiza con creces los últimos cincuenta años de análisis local de las poéticas de la nación es el que sigue; cuya ponderación no se ahorra, por cierto, la mencionada relación sintáctica:

En todos [los nacionalismos], cualesquiera sean las acciones políticas que ellos pongan en práctica o las clasificaciones que reciban, anida una ambivalencia que se reconoce en múltiples gestos dobles y contradictorios: llamados a construir el futuro y apelaciones a las esencias del pasado; racionalidad y adhesión a los componentes más peligrosos del irracionalismo como la raza y la sangre; programas de emancipación y exigencias de sujetamiento y subordinación; convocatorias a la energía revolucionaria y apelaciones a la autoridad para imponer el orden; reclamos de renovación y posiciones conservadoras; afirmación de la igualdad y negación del derecho a la diferencia; políticas de asimilación cuyo reverso son la xenofobia y el horror por la mezcla. En suma, como lo señalan algunas perspectivas actuales, el nacionalismo parece efectivamente presentar ese doble rostro de Jano que se ha propuesto como la metáfora más comprensiva de su naturaleza y sus lógicas. Pero el reconocimiento de esas dualidades, que se sintetizan en la conocida dialéctica inclusión-exclusión, o en fórmulas más novedosas referidas a su relación con el tiempo histórico, como la de “epocalismo-esencialismo”, no alcanza sin embargo a ocultar que en los hechos, con frecuencia indiscutible, la acentuación del segundo

término conduce a los nacionalismos a desplazarse hacia la extrema derecha del espectro político y, lo que es más temible, a convertirse en máquinas de genocidio y de guerra. (Gramuglio, 2013:80-81)

Pocos textos han sido tan rotulados por este veredicto como *El payador* de Leopoldo Lugones. Si bien la crítica ha señalado, en repetidas oportunidades, las contradicciones y tensiones que lo atraviesan, no obstante ello, todos los esfuerzos hermenéuticos van dirigidos hacia la descripción minuciosa de una pedagogía nacionalista.

En efecto, la tesis más consensuada sostiene que el insigne escritor nacional se apropia de modalidades del decir, figuras y teorías previamente consolidadas por el modernismo latinoamericano a los fines de cuestionar y reformular la narrativa nacionalista oficial. Privilegiando el eje estético en desmedro del racional o biológico, *El payador* transforma el *Martín Fierro* -transfigura, sería la palabra dilecta de la crítica- en la esencia de la argentinidad bajo el fundamento de que el texto de Hernández -o más bien el “cantar” según la cosmovisión lugoniana- es una genuina expresión de los orígenes indivisos de occidente. Dos argumentos de fuste ofrecen los críticos a la hora de explicar las condiciones históricas de enunciación de esta operación.

El primero trata de la progresiva formación de un novedoso campo intelectual, entre mediados de los noventa y el primer Centenario, que instala cierto escenario de disputas con los intelectuales tradicionales de la élite, aunque sin rechazar, claro está, el consenso liberal oligárquico. Hacia fines del siglo XIX el aumento progresivo y constante de la población inmigrante suma nuevas exigencias al proceso neocolonial de modernización social y económica impulsado por las metrópolis europeas: “urbanización acelerada, modificación de la estructura productiva y emergencia de clases y categorías sociales nuevas que sustitúan la estratificación precapitalista precedente” (Altamirano, Sarlo, 1997[1983]:166-167). En este contexto, favorable a la

especialización laboral, surge una nueva ideología de la intelectualidad basada principalmente en la relativa autonomización del espacio de las “bellas letras” y en la incipiente profesionalización del escritor; siempre “dentro de las precarias condiciones del momento” (Rama, 1985:40).

Escritores provenientes de la clase media inmigrante o la alta criolla y empobrecida, no son sus esferas de acción, crecimiento y consagración la universidad, el gabinete o el despacho ministerial sino la prensa, el café y la vida bohemia y autodidacta. Sin embargo, pese a reconocerse plenamente en el ímpetu de la renovación cultural y la avidez por la novedad, principios que dominan estos nuevos espacios bajo la firme tutela europea, nunca pierden de vista el precepto de oro instituido por los intelectuales de la élite: el deber del buen escritor es conjurar el caos, los efectos de la modernización que amenazan el orden cultural y político. La combinación sin conflictos de estos dos mandatos, renovar el lenguaje y combatir las “groserías” importadas por la inmigración, da como resultado el paradigma literario modernista; formación discursiva que, compaginando novedad con tradición, pasa a hegemonizar el campo intelectual que irrumpe en el novecientos.

Referenciado en poetas como Martí, Darío y Gutiérrez Nájera, a quienes considera sus precursores, este movimiento intelectual configura la problemática central de la modernización capitalista latinoamericana a partir de categorías estéticas. De manera tal que el rechazo de la vulgaridad del ambiente se convierte en la consigna estructurante del paradigma cultural: se reivindica el artempurismo contra el filisteísmo, el intuicionismo contra el materialismo, el subjetivismo sensualista contra la concepción positivista del mundo; se construye el objeto refinado para combatir los objetos del mercado. En pocas palabras, o para decirlo con las de Ángel Rama, el modernismo o “segundo momento de la Cultura modernizada internacionalista” (1985:44) busca sentar

las bases de la ciudad letrada sobre la lírica y la composición poética; no sobre la razón biológica o jurídica. Se trata, para el crítico uruguayo, de una poética de poéticas; producción literaria acumulativa e integradora, no rupturista, que incorpora los movimientos parnasiano, decadentista, simbolista y romántico bajo el objetivo artepurista de renovar y actualizar la lengua y la poesía (Rama, 1985:62-63). Una renovación que no antagoniza con los planes generales de la élite justamente por su firme propósito de combatir tanto la cultura popular folletinesca (1985: 115) como el mercantilismo que profesaban los nuevos inmigrantes (1985: 125-126). En coincidencia con estos planteos, Oscar Terán agrega que el campo intelectual modernista cifra la crisis de la modernidad finisecular latinoamericana en la incapacidad de la tradición iluminista y positivista a la hora de proporcionar la armonía necesaria para el buen desenvolvimiento del proceso modernizador. De ahí la colocación de la poesía en el centro de una cruzada antipositivista que define las formas y figuras poéticas no solamente como el objeto bello por excelencia, opuesto a la fealdad y al utilitarismo del mercado; más aún, el verso poético es la forma que mediatiza el conocimiento profundo, intuitivo y metafísico (2008:156-161). En resumidas cuentas, articulando el ethos romántico del profeta-vidente (2008) con la cosmovisión simbolista que confiere al artificio poético el poder de capturar la realidad trascendente que excede y escapa a la objetividad (González, 1999), el modernismo instituye la esfera estética como el espacio privilegiado para el retorno de lo sagrado.

El segundo argumento, consecuentemente anudado al anterior, es una convicción que embarga, alrededor de las festividades del Centenario de la emancipación (1910), a varios intelectuales de filiación modernista; según la cual las narrativas del nacionalismo oficial han fracasado rotundamente en la misión de construir una identidad colectiva capaz de sofocar las consecuencias sociales no deseadas de la

modernización socioeconómica. La tesis cada vez más extendida de que unos relatos integrados a unas técnicas disciplinarias estatales no han podido aplacar las sucesivas crisis político-económicas de la ciudad señorial (Viñas, 1995), que no hacen más que intensificarse con los gobiernos de Quintana y Sáenz Peña, propicia el pasaje de una cultura literaria internacionalista a otra de tipo nacionalista-reformista. *Hidalgos pobres de provincia* es el epíteto que elige la crítica (Viñas, 1995; Sebreli, 1997) para nombrar al grupo de escritores -Lugones, Rojas, Gálvez- excluidos del pago chico de la gente principal pero aun así acaudillados por los jefes oligarcas -la relación entre Lugones y Roca es paradigmática al respecto- a los fines de construir un “nosotros argentino” con ribetes espirituales y estéticos capaz de contrarrestar el “aluvión inmigrante mediocre y materialista”, según los calificativos de la ideología hegemónica. Frente a las nuevas identidades políticas que comienzan a gestarse en el seno de la población inmigrante - comunismo, anarquismo, radicalismo- el nacionalismo modernista se propone restaurar un pasado idílico que oriente la realización de un destino trascendente; se trata, ni más ni menos, del ya mentado relato arqueoteleológico.

La profesora Gramuglio sostiene, con razón, que la combinación de modernismo y nacionalismo constituye, dentro de la producción literaria de Lugones, una estrategia de colocación literaria y social (Gramuglio, 2013). Mediante una narrativa de nación nutrida con figuras tardorrománticas, simbolistas e incluso parnasianas -¿de dónde proviene, sino, el sintagma “linaje de Hércules”?- el pobre hidalgo cordobés se autofigura como el profeta nacional que emprende el rescate de un pasado épico, criollo y patriarcal capaz de contrarrestar los embates de la modernidad y anticipar el futuro de una gran patria unificada. Apelando a las estéticas finiseculares el escritor se distancia del patriciado y sus concepciones raciales o jurídicas de la nacionalidad para convertir la contienda con el inmigrante en una batalla cultural: reformulación culterana de la

épica gaucha con exclusión absoluta de las voces del género gauchesco y el criollismo; sustitución de la audiencia popular por un público claramente identificado con los sectores altos -nada ilustra mejor este cambio drástico en la construcción del enunciatario que la atenta escucha del presidente Sáenz Peña y sus ministros en el cierre de las conferencias ofrecidas en el teatro Odeón, en 1913, que preceden a la publicación de *El payador*-. Pero al mismo tiempo la posición nacionalista acérrima le permite diferenciarse de su gran maestro literario, el audaz cosmopolita Rubén Darío. En el trayecto que va de *Las montañas del oro* (1897) a *El payador* (1916), pasando por *La guerra gaucha* (1905) y *Odas seculares* (1910), Lugones busca posicionarse en el centro mismo del campo intelectual. Si por un lado, con la fijación de una férrea identidad nacional pretende corregir el desenfreno cosmopolita y la avidez por la novedad propios del modernismo novecentista -en *El payador* habla de una metrópolis descaracterizada-; por el otro, con esos mismos elementos provenientes de las estéticas finiseculares intenta reformar la concepción ochentista de la patria basada en los principios de evolución social y respeto a la ley.

En síntesis, si a las condiciones históricas de posibilidad le sumamos los modos de apropiación y posicionamiento realizados por el escritor dentro del campo intelectual del Primer Centenario, tal como expresan las diversas aseveraciones de la crítica, no sería desacertado resumir en tres las operaciones constitutivas de aquello que aquí denominamos la pedagogía nacionalista lugoniana: la conceptualización modernista del género épico, la construcción de dos genealogías absolutamente opuestas con carácter legitimador y la estrategia de autofiguración del poeta con aura de profeta.

Ya en el prólogo, las intenciones del futuro trovador de “La hora de la espada” son prístinas: emparentar al *Martín Fierro* con la épica grecolatina y la cultura de los

“pueblos originarios” de Europa bajo la pretensión de adjudicarle una estirpe y un destino.

El objeto de este libro es, pues, definir bajo el mencionado aspecto la poesía épica, demostrar que nuestro Martín Fierro pertenece a ella, estudiarlo como tal, determinar simultáneamente, por la naturaleza de sus elementos, la formación de la raza, y con ello formular, por último, el secreto de su destino. (1991[1916]: 2)

Igualmente lo es el empeño en revertir, a través de la invención de una esencia gaucha plena de valores heroicos, la crisis identitaria que adviene con la inmigración:

De estar a los autos, había delinquido yo contra la cultura, trayendo a la metrópoli descaracterizada como una nueva Salónica, esa enérgica evocación de la patria que afectaba desdeñar, en voltario regodeo con políticos de nacionalidad equívoca o renegada. La plebe ultramarina, que a semejanza de los mendigos ingratos nos armaba escándalo en el zaguán, desató contra mí al instante sus cómplices mulatos y sus sectarios mestizos. (1991[1916]:2)

La conceptualización modernista de la épica se actualiza en cada trinchera espiritual laica que el autor erige contra el mercantilismo burgués y la concepción positivista de la realidad. Ante todo, el texto naturaliza el género como expresión de la fortaleza anímica de un pueblo. Elevada al orden de lo incalculable, la energía vital de una nación no depende de “la magnitud del suelo”, ni de “la cantidad de población” (1991[1913]: 5), tal como plantea el enfoque positivista desde Sarmiento, sino de la presencia o ausencia de los valores incorpóreos celebrados por los cantares de gesta: honor, libertad, hidalguía, temple, justicia en el sentido de venganza. La épica expresa la “vida heroica”, “la suprema excelencia humana de su raza” (1991[1916]:5); prueba de ello es la Batalla de las Termópilas, narrada por Heródoto, donde se enfrentan dos modelos bélicos: el de Esparta, que somete los escasos recursos materiales a la “calidad espiritual expresa en la voluntad de triunfar con ellos” (1991[1916]:6) contra el del Imperio persa regido únicamente por “el automatismo de la grey” (1991[1916]:6).

Bajo la equivalencia de los términos ‘espíritu’ y ‘belleza’, operada por el modernismo, el texto puede afirmar que lo que está en la base del desarrollo civilizatorio de un pueblo es la épica; no sus características genéticas ni sus leyes:

Y es que la poesía épica tiene como objeto específico el elogio de empresas inspiradas por la justicia y la libertad. Con esto, al ser ella la expresión heroica de la raza, defínese por los conceptos de patria y civilización, coincidentes, como acaba de verse, en ese doble anhelo de excelencia humana: la justicia y la libertad. (1991[1916]:8)

Y al igual que sus antepasados helénicos, prosigue Lugones, el gauchaje se funda en los principios estéticos que resultan de su propia epopeya, la poesía gauchesca: “estado sentimental [que] constituía por sí solo una capacidad de raza superior: la educación de la sensibilidad [...] la compasión [...] la cortesía [...] la elegancia, esa estética de la sociabilidad” (1991[1916]:29). Los rasgos y costumbres definatorios de su identidad responden al móvil de la belleza; no al de la utilidad: “Era el hombre quien representaba la elegancia [...] Jinete por excelencia, resultaba imposible concebirlo desmontado [...] La belleza le importaba más que la utilidad.” (1991[1916]:31). “Aquel conjunto de prendas, definía, pues, la civilización de la pampa y el mérito del gaucho. [...] Su sensibilidad resultaba simpática al bien de la música que el alma salvaje desconocía. Su pundonor era una prenda caballeresca.” (1991[1916]:37).

Traduciendo las convenciones del género gauchesco -la equitación, la payada, el coraje, el desafío, el lamento (Ludmer, 1988)- a los códigos de la épica clásica y la picaresca hispánica *El payador* narra el proceso general de estetización/espiritualización de la vida rural durante los siglos XVIII y XIX: “La galantería picaresca del gaucho” (1991[1916]: 60), “la típica escena de las declaraciones pastoriles” (1991[1916]: 60), “la desolación invernal” “espiritualizada en el dolor del poeta” (1991[1916]:61); “La poesía gaucha era, pues, un agente de civilización. Representaba para el campesino las letras antes de la lectura; la estética como elemento primordial de enseñanza.” (1991[1916]:62)

Pero también las formas y estructuras poéticas cumplen dentro de esa narrativa de nación un papel central:

La ley de la vida tiene que ser una ley de proporción, o sea, la condición fundamental de existir para todo lo que es complejo. El don del poeta, consiste en percibirla por observación directa de las cosas; y de aquí que su expresión la formule y sensibilice en el verso, o sea en aquella estructura verbal compuesta por la música y por la rima: dos elementos de rigurosa proporción. [...] Tan profunda fue aquella compenetración del poeta con su raza y con su tipo que el nombre de éste se le pegó. Martín Fierro, era él mismo. Claro instinto de multitudes que así reconocía en el poeta su encarnación efectiva y genial. (1991[1916]:131)

La poesía enaltece, espiritualiza y civiliza porque es la principal fuente de estetización de la vida natural: “el ritmo fundamental del cual proceden todos los que percibimos, es el que produce nuestro corazón con sus movimientos de diástole y sístole [...] El paso militar y el tambor que lo acompasa, consisten en la misma repetición [...] Los elementos fundamentales del verso, que empiezan, naturalmente, por ser prosa cantada, resultan de igual naturaleza.” (1991[1916]:65). La lírica popular capta, elabora e intensifica el ritmo, la armonía y la organicidad que el mundo natural conlleva apriorísticamente: “[Los] recitados monótonos [...] eran más bien un comentario al reposo meditabundo del desierto; pero ello definía en su alma un rasgo de amable superioridad” (1991[1916]:50). Y más adelante: “El ritmo de los primitivos versos, como el de las marchas militares, está formado por grupos binarios, y sobre todo, por múltiplos de cuatro. De aquí el predominio del octosílabo en la poesía popular.” (1991[1916]:65).

Así la poesía en el alma de ese gaucho; la poesía de la raza, que bien merece, a mi ver, una caracterización monumental. Inconsciente de su mérito, como la pampa cantada de su belleza, esta ingenuidad nativa es otra razón para decretarle el triunfo póstumo que ni siquiera sospechó. (1991[1916]:174)

Montado sobre el ideologema de la estética del coraje, pues, el autor traza dos genealogías, dos series de antepasados contrapuestas que confluyen en la identidad del gaucho, el arquetipo que “influyó de una manera decisiva en la formación de la nacionalidad” (1991[1916]:38). La primera, la que distingue a la raza superior, inicia con la epopeya homérica, “elogio de empresas inspiradas por la justicia y la libertad” y “expresión heroica de la raza” (1991[1916]:8). Justicia según la concepción helénica de

la “suprema ley” de la venganza, “reivindicación social del honor” (1991[1916]:8); y no en la acepción cristiana de perdón, “cuyo objeto supremo es la salvación personal” (1991[1916]:8). Tal es la simiente del linaje de Hércules, los dos conceptos fundamentales de la civilización helénica, las virtudes protocivilizatorias que estructuran la familia de los fuertes. Heredados por la épica romana, cantados y encomiados por los casi diez mil hexámetros de la Eneida (1991[1916]:10); fueron desechados luego debido a la subordinación de los emperadores romanos al credo cristiano (1991[1916]:175). No obstante la condena eclesiástica, la empresa homérica de libertad y justicia resurge, durante el medioevo, con la literatura provenzal, que “empezó a restaurar aquella civilización helénica, tipificándola a su vez en dos personajes de ralea hercúlea: el trovador y el paladín” (1991[1916]:176). Con la reformulación de los tópicos griegos del aedo y el guerrero, acuñada en la antigua región de Provenza, la progenie de los fuertes renace; se metamorfosea en nuevos cantares, en nuevos géneros literarios: “La Canción de Rolando, Los Nibelungos, El Romancero, y hasta aquella Divina Comedia cuyo autor rimaba en lengua provenzal con acabada maestría” (1991[1916]: 177). El fundamento civilizatorio que nace con el fuego de Prometeo y el orgullo de Heracles, afirma Lugones, terminante, se mantiene vivo en las culturas romana, provenzal e hispánica, en los cantares de gesta medievales y en la novela picaresca del Renacimiento español; y a través de la colonización española desembarca en América para insuflar forma y espíritu a la poesía gauchesca. He aquí la construcción genealógica que hace de Martín Fierro un hijo legítimo de Hércules.

En la vereda opuesta el autor perpetra una tradición impía, engendrada por los contravalores del ocio y el pesimismo. Al igual que los orientalistas europeos (Said, 1990[1978]), esencializa la región de Oriente sin distinguir contextos históricos ni formaciones ideológico-culturales. Cristianos, judíos, árabes y musulmanes, todos

proviene de Oriente, todas las identidades se centran en los disvalores del ocio, el pesimismo, la piedad y el culto a la fatalidad. Los persas, “raza enajenada de espíritu”, junto al cristianismo, “religión oriental” que asigna a la justicia el sentido de “perdón sistemático de las injurias”, y cuyo “objeto supremo [es la] salvación” (1991[1916]: 8): “Para una religión de esclavos, de desesperados, de deprimidos por los excesos viciosos, pues tales fueron los primitivos fieles, y seguramente los fundadores del cristianismo, el honor considerado como virtud social, significaba poco y nada” (1991[1916]: 9). El mito hebreo de Adán y Eva, piedra angular del “linaje de David”, cuyo sentido de la “rebelión no alcanza siquiera la grandeza del crimen” (1991[1916]: 12), aparece como un rasgo constitutivo de la monarquía española; “fanática y absolutista” sumergida en la “decadencia” por “aquel dogma oriental cuyo dominio había preparado el funesto error político de César, primer introductor del derecho divino en la Europa grecorromana” (1991[1916]:104).

La misma mirada orientalista es la que participa de la caracterización del indio y el gaucho de las pampas:

“Españoles recién salidos del cruzamiento arábigo [los gauchos], la analogía de situación en una vida tan semejante a la de los desiertos ancestrales, reavivó en su ser las tendencias del antepasado agareno; y su mezcla con aquellos otros nómades de llanura acentuó luego la caracterización del fenómeno.” (1991[1916]:28)

Homogeneizando nombres propios como Jerjes, David, Agar, Cristo y Mahoma, oriundos de formaciones culturales e históricas tan disímiles, Lugones diseña la contragenealogía, *la prosapia de los débiles y resentidos* -en el sentido de Nietzsche- que también desemboca en el gaucho.

Estas dos filogenias antinómicas, estas dos herencias, la herculina y la agarena, convergen en la “subraza gaucha” causando, en consecuencia, contradicciones en sus rasgos identitarios; acentuaciones encontradas que la crítica, en las últimas décadas, no ha dejado de señalar. Si por un lado, ociosidad, piedad y fatalismo generan las

condiciones para su extinción, por el otro, las virtudes del honor, la venganza y el coraje se revelan el basamento diferencial de la patria; el relato patriarcal, pastoral y familiar que funda -o mejor dicho, refunda, restaura- sobre pilares literarios, estéticos y espirituales la república liberal oligárquica:

Su desaparición es un bien para el país, porque contenía un elemento inferior en su parte de sangre indígena; pero su definición como tipo nacional acentuó en forma irrevocable, que es decir, étnica y socialmente, nuestra separación de España, constituyéndonos una personalidad propia [...] Los gauchos aceptaron, desde luego, el patrocinio del blanco puro con quien nunca pensaron igualarse política o socialmente [...] Aquellos patrones formaban [...] una casta digna de mando. (1991[1916]:38-40)

¿Pero qué es aquello que asegura la continuidad de un legado al mismo tiempo que la rescisión del contrario? ¿Qué nos garantiza, se pregunta Lugones, azorado, que la fuerza y la astucia de los trovadores provenzales puedan orientar el destino de la patria y, a su vez, que la lógica cristiana de la piedad no se reinscriba en sus instituciones republicanas liberales? Justamente esa es la misión trascendental a la que el poeta fue convocado. Desde tiempos inmemoriales, cuenta el autor, el bardo forja, conduce y preanuncia el destino de las civilizaciones: “Homero había sido el revelador de ese maravilloso supremo fruto de civilización llamado helenismo [...] El poema es la mente que mueve las moles” (1991[1916]:7). Para Lugones, el dueño de la lira es el agente privilegiado de su raza porque encarna, misteriosamente, inconscientemente, la universalidad del espíritu. Bajo las máscaras de aedo, juglar, trovador o payador, el artista de la palabra capta la sensibilidad de su raza y la transforma en cantos; profetiza y esculpe en esos versos la comunidad futura: “asignando al artista el atributo representativo de su raza, aquel venía a ser como expresión sintética de toda vida superior en la raza misma, un agente del destino...” (1991[1916]:17). Más que la justicia, la religión o la ciencia, es la *poesía la que ostenta aquí un carácter políticamente instituyente*; de sus dones dependen la producción, preservación o restauración de los valores civilizatorios así como la exclusión de los “vicios”

disolventes: “El ideal de belleza, o según queda dicho, la expansión máxima de la vida superior, así como la inmortalidad que es la perpetuación de esa vida, libertan al ser humano de la fatalidad material, o ley de fuerza, fundamento de todo despotismo.” (1991[1916]:184).

En la culminación de esta genealogía de arquitectos del alma colectiva, suerte de profetas de la realización comunitaria, el declamador de las conferencias del Odeón se asigna un lugar de privilegio. Así, la filogenia homérica no es solo la legitimación del patronazgo argentino; es también, y de manera preponderante, el relato finalista que autoriza a Lugones a autopostularse como el poeta modelador de la Argentina de su tiempo: “...tales hombres, caudillos de gauchos en la pampa, eran a la vez los estadistas del gobierno y los caballeros del estrado [...] Frecuentemente cantaban en la guitarra sus propios versos. Mi suegro, hombre de duros lances con la montonera, solía llevar en el bolsillo de su pellón un diccionario de rimas...” (1991[1916]: 40). En tanto legítimo descendiente de la aristocracia rural argentina, el vate cordobés es convocado por el destino nacional a restaurar los valores hercúleos perennes del linaje y deshacer los entuertos que el perdón abrahámico ha causado en las instituciones de la república; la educación, la justicia o el mismo poder ejecutivo. En esto consiste, ni más ni menos, su restauración nacionalista; en tomar “coraje” para rechazar de plano la reforma electoral de 1912 y reprimir “sin piedad cristiana” los posicionamientos políticos contestatarios del sector inmigrante. Con la estrategia de autofiguración el autor se transforma en el agente privilegiado de la arqueoteleología argentina; aquel que, al igual que la versión nacionalista de Martin Heidegger, busca en la Grecia Clásica las potencias de inicio que lo autorizan a fundar una política integral de la destinación. En palabras de Roberto Esposito, el escritor amuralla la comunidad nacional dentro de la dialéctica de la pérdida y el reencuentro.

El éxito de una pedagogía nacionalista dependerá, entonces, de manera excluyente, de la narración impecable de una continuidad sin fisuras; la temporalidad destinal que transcurre entre el mandato fundante de una comunidad nacional esencial y su realización definitiva y trascendente. Por eso, con excelente puntería Guillermo David (2012) denomina al colectivo gaucho lugoniano una “subraza de transición”; un eslabón que enlaza la casta blanca oligárquica con la herencia grecolatina, provenzal e hispánica. En una suerte de *raccord* cinematográfico Lugones marca la intensa influencia del “gauchaje heroico” en los aspectos físico, cultural y lingüístico del país; así como también en las guerras de la independencia, en las luchas civiles, en las campañas contra el indio e incluso en los gobiernos posteriores encabezados por el “patronazgo blanco”. Tanto la vida cotidiana del gaucho como sus intervenciones políticas y militares aparecen aquí cinceladas a puro golpe de epopeya: “[...] ñandús de cuello viperino cuyas nidadas prometían homéricas comilonas” (1991[1916]: 43); “Magníficos jinetes atropellaban a fondo revolviendo el zumbante racimo de la certera “armada” [...] nada más semejante a un campo de batalla” (1991[1916]:46); “Peligro y abundancia habían erigido la hospitalidad en el primero de los deberes” (1991[1916]:47). Con extremo poder de síntesis, la narrativa de la impronta gaucha queda plasmada en el fragmento siguiente:

La guerra de la independencia inició las calamidades del gaucho. Este iba a pagar hasta extinguirse el inexorable tributo de muerte que la sumisión comporta, cimentando la nacionalidad con su sangre [...] La guerra civil seguía nutriéndose con sus despojos [...] Todavía cuando cesó la matanza, su voto sirvió durante largos años en elecciones oficializadas, a las cuales continuó prestándose con escéptica docilidad. (1991[1916]:47)

Mediante tópicos de la literatura clásica pastoril el relato naturaliza la subordinación del gaucho a la dirigencia letrada -según Ludmer, uno de los eslabones de la cadena de usos (1988)-, y construye, sobre la base de virtudes rurales compartidas, toda una prosopopeya del poder dinástico:

"[Los gauchos] aceptaron, desde luego, el patrocinio del blanco puro [...] el patronazgo resultó un hecho natural [...] Maestros en las artes gauchas, éranles corrientes al mismo tiempo el inglés del Federalista y el francés de Lamartine [...] En sus cabeceras solían hallarse bien ojeadas las Geórgicas [...] Las dificultades casi desesperantes de aquellos rudos años, no les impidieron codificar con sabiduría el derecho, organizar la hacienda, escribir la historia al mismo tiempo que la hacían" (1991[1916]: 40)

La secuencia de la "subraza gaucha" resulta un nudo narrativo clave a la hora de sostener la ilusión de continuidad que asienta "la casta digna de mando" sobre el tronco grecolatino. De su consistencia identitaria dependerá la arqueoescatología lugoniana. En palabras de Bhabha, la esencia de lo nacional queda supeditada a la fijación del signifiante "pueblo", a su inmunización contra el movimiento metonímico-metafórico de la cadena del discurso. ¿Pero es esto viable en la textura de *El payador*?

En el capítulo III, "A campo y cielo...", el autor describe las condiciones históricas y geográficas que posibilitan la formación de la comunidad gaucha durante los siglos XVII y XVIII. Por una parte, afirma, la ausencia de cercados en los campos junto con la proliferación de ganado orejano proveen al gaucho de una cierta abundancia de alimentos y ropaje sin necesidad de someterse a los regímenes extractivistas imperantes en otras regiones de la América colonizada. Por otra parte, prosigue, el tipo de expedición rural requerido por el contrabando de cebo y cueros, principal fuente de generación de recursos en el virreinato rioplatense, modela al gauchaje según una lógica de organización caudillista en la cual el patrón, en pos del éxito de la empresa, debe igualarse con sus dependientes en lo que respecta al coraje y las habilidades pecuarias:

Como la moneda escaseaba mucho, los peones tenían por salario una parte del botín, poco valiosa, después de todo, en aquel comunismo de abundancia; de suerte que su dependencia respecto del patrón, era, ante todo, un **arrimo por simpatía. Ella estribaba, pues, en que aquel fuese "el más gaucho", y bajo tal concepto, fomentábala él mismo, sabiendo que sólo así, retendría a su servicio aquellos hombres.** Además, como dichas correrías daban por mejor producto el **contrabando** de corambre, operación delictuosa, y como los arreos solían incluir en su masa gregal los bienes del vecino, ello **tornaba cómplices a sus autores, aboliendo más aún toda distinción social. El menosprecio a la autoridad, contribuía también, teniendo por causa ese mismo negocio intérlope,** cuyo éxito trisecular constituyó la única ganancia apreciable, la única circulación de riqueza y el único órgano de relación para la colonia. (1991[1916]:39-40) El subrayado es nuestro.

En este pasaje incontables veces citado la crítica suele subrayar el *comunismo de la abundancia*, la *ilegalidad popular* y el principio homogeneizante de la *estética del coraje*; significantes que, combinados, componen la cosmovisión conservadora del campo premoderno: lugar de armonía y organicismo patriarcal, lugar de reserva de los valores protonacionales en oposición a la ciudad “descaracterizada”. La pampa gaucha como el espacio que media entre el pasado glorioso y el futuro restaurador. Menos atención suele prestarse, sin embargo, a la cuestión de los caudillos. ¿Se trata sencillamente de los dueños y herederos de campos que incorporan habilidades rurales para asumir la jefatura de la tropa? Si los códigos culturales/valores espirituales determinaran per se la consistencia de la “gauchocracia comunitaria” (David, 2012), entonces el liderazgo gaucha, la operación simbólica de elevación y diferenciación - “proviene su dominio de la superioridad varonil que le reconocieran” (1991[1916]:39)-, cumpliría apenas una función subsidiaria. Pero por el contrario esa sustancia milenaria propuesta por Lugones no parece ser suficiente y en su defecto resulta imprescindible el rol del caudillo a los fines de sostener la serie significativa ‘gauchaje’: “sólo así, retendría a su servicio aquellos hombres”. La construcción y reproducción de la imagen del “más gaucha” excede los significados particulares de las destrezas rurales y el altruismo épico porque presupone, ante todo, la amenaza de disolución del grupo, la grieta capaz de conducir al fracaso a las expediciones pampeanas. Si la formación del colectivo rural convive permanentemente con la fatalidad, paradójicamente, ese peligro de disgregación es su principal cemento identitario. Según este enfoque, el “nosotros” del sujeto nacional lugoniano no está conformado, primariamente, por los rasgos identitarios del heroísmo clásico sino por el límite negativo que le ofrece una resistencia radical. Su líder es precisamente la

metaforización de ese vacío que al decir de Esposito es la condición de posibilidad de una comunidad. En otras palabras, el caudillo no es un elemento isotópico respecto del gauchaje sino, como plantea Miller, “el uno en más”, el suplemento a la sustancia - libertad y justicia- que fracasa en la empresa de su autoconstitución. Contra las innumerables lecturas que acusan a *El payador* de esencialista hay que señalar que el sintagma “el más gaucha” guarda por lo menos un contraargumento. La comunidad gaucha no es aquí la sustancia premoderna de la nación futura sino un colectivo débil amenazado por el desmadre. Una concatenación “blanda” de identidades provisionalmente unificadas por un caudillo que significa para ellas la “falta de la totalidad” o la “totalidad no total”. Un líder que representa no el fundamento último, que debería trabajar por sí solo, sin suplementos, sino al contrario, su retirada.

Lógica suplementaria radical del líder de masas que nos recuerda el interrogante ya suscitado por el texto de Ramos Mejía: “sale de su seno” *-pero*, agregamos nosotros- “no tiene otra misión que ir por delante”. ¿Si las características fundamentales de un pueblo, o de una subraza en el caso de Lugones, bastaran para satisfacer su cohesión identitaria, para qué la existencia de un líder que aporte forma, dirección y sentido? En los dos fragmentos citados el caudillo adquiere significado por su posicionamiento respecto de los muchos, se externaliza respecto del grupo no porque represente un sentido específico, una idea, una característica o fundamento positivo del todo; se distancia de la serie para señalar sus grietas, la siempre latente dislocación.

Pero hay más. Tal como se apuntaba en la introducción un sistema se define por una exclusión radical que no cuenta con significado propio dado que si así fuera la completitud del mismo estaría garantizada. No obstante, esa ruptura primaria de la significación que enrarece la formación simbólica y amenaza con disolverla bien puede desplazarse hacia una relación antagónica, y en esa instancia, la frontera de exclusión

pasa del campo de la indeterminación al espacio de las articulaciones. Expuesto a un adversario que le impide “ser” un colectivo identitario a priori dislocado puede fijar parcialmente un sentido, puede articular diferencias en torno a una serie de equivalencias sobredeterminadas por la presión que ejerce el antagonista -“el contrabando [...] tornaba cómplices a sus autores, aboliendo más aún toda distinción social”-. De ahí la afirmación de Mouffe de que la constitución de un “nosotros” depende siempre de un “ellos” del cual se diferencia; de ahí también, la elaboración teórica realizada por Miller del “0” real, indeterminado, que se transfigura en el “0” retórico que cuenta como “1” para garantizar la serialidad numérica; o las pulsiones destructivas del orden social, que según Freud son redireccionadas hacia el sector enemigo para asegurar la cohesión interna de la comunidad.

Bajo la atenta mirada de la izquierda lacaniana el sema de la *ilegalidad popular* admite acentuaciones semánticas e ideológicas que difieren de la imagen del campo idílico, del locus amoenus patriarcal. La persecución del comercio ilegal en Buenos Aires, ejercida con mano de hierro, primero por la colonia hispánica y luego por autoridades pos-independentistas, provinciales y nacionales, no solamente refiere, en el capítulo tercero de *El payador*, la condición adversa que propicia las virtudes pastorales de la hospitalidad y la igualdad; significa también, de acuerdo con una interpretación alternativa, la fuerza antagónica que condena al gauchaje a la exclusión, la precariedad y la disgregación constante; “negocio intérlope”, en tal sentido, es un sintagma que señala por sobre todas las cosas el agujero insondable y constitutivo de la identidad grupal y a la vez, la posibilidad de la conjunción:

“la política que tanto lo explotó, nada hizo para mejorarlo; y ahora mismo, los restos que subsisten van a extinguirse en igual indiferencia [...] La civilización ha sido cruel con el gaucho [...] Penurias, miseria y exterminio, es lo único que le ha dado [...] Pospuesto al inmigrante que valorizaba para la burguesía los llecos latentes de riqueza, fue paria en su tierra porque los dominadores no quisieron reconocerle jamás el derecho a ella [...] No vieron lo que había de justo en sus reacciones contra

el gringo industrial y avaro, o contra la detestable autoridad de campaña.”
(1991[1916]: 48-49)

Ahora bien, como esa imposibilidad estructural del constructo identitario solo se expresa indirectamente, el tropo retórico correspondiente a esta operación es la catacresis, término figural para el cual no existe un significado literal. Dicha figuración de la exclusión radical es ocupada, en los pasajes arriba analizados, por el caudillo gaucho, punto nodal articulador que unifica al grupo no tanto por la referencia a unos significados positivos, particulares -el mate- o universales -hospitalidad-, sino más bien porque connota prácticas e identidades negadas por las autoridades oficiales. En calidad de significante de la falla constitutiva y de la relación antagónica el líder gaucho no es una tara o un obstáculo para sus integrantes, al contrario, y aquí la fuerza de la consigna “nada es todo”, es elevado a la condición tropológica de causa imaginaria capaz de interpelar a la muchedumbre; condensación de una serie de aspiraciones y anhelos rechazados por el poder -libertad y justicia, pero ya no en el sentido de virtudes esenciales y preexistentes sino de significantes de una plenitud ausente-.

Por consiguiente, desde estos parámetros, el caudillo gaucho puede ser interpretado como un suplemento radical dado que actúa ahí donde falla el fundamento esencialista; en las fracturas del linaje de Hércules. En la medida en que sustenta la práctica articuladora sobre la cadena equivalencial *delito, ilegalidad, opresión, desigualdad, injusticia, carencia de institucionalidad*, el conductor pampeano representa la dislocación primaria de la montonera y se transforma, por ello mismo, en un polo de atracción de las demandas de los marginados -“arrimo por simpatía”-. Así, el caudillo del texto lugoniano no es simplemente el “más gaucho” o la “superioridad varonil”, sino que implica además el reconocimiento de la falta de fundamento identitario, y por tanto, es el que mejor expresa los límites impuestos por la Colonia y los gobiernos ulteriores;

la fisura mayor abierta en la comunidad nacional por las instituciones militares, políticas y jurídicas.

En un ensayo digno de destacar, Dardo Scavino (2010) postula que el rasgo medular de las narrativas novohispanas independentistas es la tensión -muchas veces presentada al interior de ellas mismas- entre novela familiar criolla y epopeya. La operación hegemónica del criollo americano, afirma, oscila entre dos alternativas absolutamente opuestas. O bien el poder de conducción se funda en una genealogía hispánica -derecho sanguíneo-, y en consecuencia, el indio queda relegado al papel de salvaje invasor, o bien se sustenta en la alianza con los nativos -derecho de suelo-, colocando a los españoles en posición de enemigo en común. No demasiado lejos de la estela de Ernesto Laclau, este investigador argentino entiende que en ambos relatos, el de filiación y el de alianzas, el criollo asume la figura del *primus inter pares*, el *hégemon* capaz de aunar a la multitud justamente por encarnar ese momento antagónico.

En sintonía con estos postulados el autor lee en *El payador* de Lugones la sumisión de la epopeya popular americana a la novela familiar criolla; de modo tal que la alianza entre peones mestizos y patrones criollos, fundante de la historia y los destinos del país según el poeta modernista, quede sujeta a la raza fuerte e inmortal de guerreros europeos. Pero en este punto nos permitimos una refutación parcial. Solamente en virtud del efecto de causalidad operado por la trama arqueoteológica lugoniana el gauchaje puede aparecer como un fiel heredero de las hazañas heroicas de Grecia, Provenza y los conquistadores peninsulares; del mismo modo que la hegemonía criolla es capaz de afianzarse, a su vez, por derecho de linaje. Pero en cambio, si aceptamos junto con Bhabha y de Man que toda pedagogía nacionalista limita con su propio fracaso cognoscitivo, que los significantes que estructuran el relato nacionalista son irreductibles a la univocidad y la coherencia semántica, al significado textual estable y

en definitiva, a la concepción esencialista de presencia que rige las lecturas estandarizadas de los nacionalismos, entonces bien podríamos admitir que los términos ‘caudillo’ y ‘gauchaje’, antes que cristalizar en los ejes centrales del relato determinista que conecta a Hércules con Fierro, se desdoblan en figuras pasibles de varias lecturas contradictorias entre sí. Es decir, solo desde una lectura posible, la que se corresponde con las intenciones nacionalistas y esencialistas de Leopoldo Lugones, el gauchaje y sus conductores conforman una sinécdoque que expresa la totalidad -la estirpe universal de guerreros- por medio de la particularidad -los gauchos bravíos-; pieza cultural insustituible y relevo de una larga tradición heroica que nos conduce sin desviaciones a la grande Argentina. Pero desde otra episteme que bien podría denominarse deconstructiva y antipedagógica, el mismo significante, ‘gauchaje’, compone una figura catacrética. Ya no se trata del relato fundacionalista de la gauchocracia comunitaria sino de una práctica articuladora en la que el líder connota el fundamento negado de la unidad, el riesgo cotidiano del desmadre. Vacío constitutivo que lo enviste de autoridad en tanto y en cuanto impulsa a la multitud -que adquiere identidad por obra y gracia de la interpelación- a desafiar a las fuerzas políticas que la desprecian.

Jacques Rancière (2007[1995]) cuenta que por siglos la filosofía política ha querido malentender los desacuerdos políticos. Cuando estos son radicales, postula, no se reducen a la discusión de intereses o razones dentro de un mismo consenso comunitario, como suele creerse, sino que implican el cuestionamiento tout court de la lógica de distribución/contabilización de las partes -con la correspondiente asignación de funciones a cada una de ellas- que garantiza la integridad de la cosa común. Cada vez que una parte que no tiene cuenta dentro de ese orden armónico peticiona, propone el discípulo de Althusser, desestabiliza las bases del acuerdo dado que pone en crisis el principio mismo de la razón distributiva. En cierto aspecto la parte de los que no tienen

parte es marginada por la geometría comunitaria y por supuesto empujada hacia la nada misma; pero en tanto y en cuanto esa porción de los incontados interrumpe el orden natural de la dominación lo que aporta a la comunidad es el litigio fundamental, aquel que instituye su racionalidad geométrica, el fundamento de lo justo y de lo injusto, y en tal sentido pasa a identificarse con la totalidad misma. Entre la nada y el todo la parte sin parte, el *demos*, flota en la ambigüedad semántica *plebs/populus* porque significa el paria excluido y a la vez el pueblo propiamente dicho; el agente que, precisamente porque hiere gravemente a la comunidad puede definirla en su condición estrictamente política.

La tesis de Rancière abre caminos en las zonas más pantanosas de *El payador*, propiciando una lectura alternativa que deshace por dentro las ya canónicas, aquellas que nos conducen siempre por la misma ruta y hacia la misma meta. Desde este punto de mira, en la fábula lugoniana que explica el surgimiento de la subraza gaucha en los albores de la historia patria, el gaucho se confunde con el pueblo no porque encarne la esencia del hombre argentino que lucha por la libertad y la justicia sino porque es parte pleiteante en el litigio fundante de la comunidad local: “fue paria en su tierra, porque los dominadores no quisieron reconocerle jamás el derecho a ella.”. No se iguala con el conjunto -sea el virreinato, sean las provincias unidas, sea la flamante nación- en virtud de un supuesto carácter sustancial sino que ostenta la igualdad última sobre la que descansa todo orden social: el gaucho y las demás partes son iguales porque comparten el fundamente ausente de la naturaleza comunitaria. Ya no se trata, entonces, de la parte esencial y prescriptiva de la futura comunidad nacional sino de la parte incontada que hiende el orden naturalizado de la dominación. Una identidad social arrastrada a la disgregación; por los bandos del régimen borbónico primero, por la papeleta de conchabo y las leyes de levas y de vagos en la etapa posindependentista.

El enfoque posestructuralista de Rancière traduce la ambivalencia semántica de *El payador* en una tensión irresoluble generada por dos modos antinómicos de pensar la política. Por un lado, se ha demostrado con creces, la tesis que pretende instalar Lugones se ajusta bien a la categoría de *arquipolítica* (2007[1995]:90), que según el teórico galo nombra un modelo platónico de comunidad en el que la autoridad se funda en la virtud de los aristócratas; un supuesto origen indiscutible del orden que avalaría la dominación de los mejores -la casta digna- sobre los peores -los campesinos pobres e ignorantes de las provincias-. Pero al mismo tiempo, el relato de la resistencia, pasiva o activa, del gaucho frente a las diversas operaciones de exterminio alude a la concepción rancieriana de política en el sentido de distorsión radical. Se refiere a la manifestación de una parte negada de la población que por el simple hecho de decir “aquí estoy” deshace las divisiones sensibles de un orden policial; rompe con la disciplina que organiza los poderes, distribuye los lugares y las funciones y efectúa los sistemas de legitimación de esa distribución (2007[1995]:44-45). En el primer caso, la dimensión instituyente reside en la arché, en la sustancia eterna y transmigrante originaria de la epopeya helénica. En el segundo, en cambio, la fuerza que configura los campos identitarios, siempre contingentes, carece de fundamento positivo, porque aquí el fundamento es un abismo, una división antagónica que dispone las partes adversarias en una relación de impedimento mutuo. Una oposición radical y negativa que impone a las totalidades parciales la autoexternalización (Marchart, 2009[2007]), el mecanismo por el cual el gauchaje, frente a la imposibilidad de autodefinirse mediante basamentos empíricos o metafísicos, lo hace separándose de su afuera radical, del orden político, militar, jurídico y económico que lo excluye. Pero aún debemos insistir en el siguiente punto. Dado que los gauchos están expuestos al litigio primordial de la comunidad y carecen de un lugar asignado dentro de la misma les es imposible constituirse en una

totalidad cerrada sobre sí misma, consistiendo apenas en una muchedumbre de “parias”, “vagos” y “mal entretenidos” siempre en fuga. Precisamente porque suponen una fuerza heterogénea, endeble y contingente es que invocan la figura de un caudillo; para que opere la sutura hegemónica, el efecto de retotalización.

Afectados por el impasse estructural, por una indecidibilidad textual más inclemente que el viento pampero, *gaucho* y *caudillo* no son, en *El payador*, significados unívocos fijados por valores esenciales, sino huellas liminares, desplazamientos tropológicos que fracturan el relato finalista de la nacionalidad esencial, promesa de una destinación absoluta, trasladando la identidad colectiva hacia una tempo-espacialidad heterogénea. Los significantes *gaucho* y *caudillo*, en el génesis pampeano de Leopoldo Lugones, permiten leer un sema alternativo al tópico del campo idílico; sema cuya trama social identitaria es plenamente contingente y se construye en base a puntos nodales y relaciones antagónicas irreconciliables.

En los prados ideales donde el poeta nacionalista cultiva la esencia intemporal, premoderna y totalizante de lo comunitario surge un yuyo extraño e incómodo, un abismo fundamental que Lefort y Nancy colocan en la base definitoria de la democracia radical, entendida no en términos de un régimen político o un sistema ideológico en particular sino como la exposición de una comunidad al rebasamiento de sus principios y autorizaciones previas; el reparto político de lo incalculable contra la distribución absoluta que busca determinar el destino de una nación y la identidad esencial de un pueblo (Nancy, 2009[2008]).

En el lado del texto visibilizado por las sucesivas operaciones de canonización, *la casta digna de mando*, fiel al mandato originario, se dispone a forjar una república sin demos. Pero en el otro lado del relato de nación, el ocultado por esas mismas operaciones, un caudillo criollo se hace cargo de la relación antagónica que fisura

primariamente la comunidad y en nombre de esa herida insuturable intenta unificar un espacio identitario. En el lado B de *El payador* Lugones no parece estar tan lejos de la *chusma de la urna*.

11-Scalabrini Ortiz, el piloto y el caos

En una serie de conferencias dictadas en Buenos Aires durante la primavera de 1978 Jaime Rest (1993[1982]) definía la identidad del *ensayo de interpretación nacional* en relación directa con el papel protagónico que asumió el género en la conformación de las naciones hispanoamericanas. De acuerdo con el eminente crítico oriundo de Banfield el ensayo es un género versátil, ampliamente diverso tanto en las maneras de presentar una estructura expositivo-argumentativa -escritura espontánea, rigor intelectual, refinada elaboración formal, brevedad, vastedad- como en lo respectivo a los temas tratados -desde cuestiones políticas, históricas, filosóficas y morales hasta biografías y costumbres populares- (1993[1982]:16). Sin embargo, la multiplicidad formal y temática no redundan en la composición de un mosaico literario dado que la unidad del género, subraya el autor, yace en la atribución a una misma y constante modalidad enunciativa:

El ensayo, por más que pueda enriquecerse con la imaginación, no es un arte en el que prevalece este aspecto, sino que es un tipo de producción en el que tienden a predominar las ideas; su intención es persuadirnos de la validez de cierta noción, ya sea mediante una satisfactoria técnica demostrativa o con ayuda de una atmósfera de fascinación engendrada por un hábil manejo de la prosa. Es, en definitiva, una vía literaria de aproximación a un cierto conocimiento de índole conceptual. (Rest, 1993[1982]: 17)

Si hay un rasgo que determina inequívocamente la identidad del ensayo éste radica en la misión que embarga al escritor-ensayista de producir conceptos que apunten a la comprensión de la realidad circundante; a diferencia del propósito que guía el trabajo de cuentistas y novelistas, consistente en la comunicación episódica de su más pura imaginación. Sirviéndose de un criterio binario de clasificación el profesor Rest divide el grueso de la producción literaria en *prosa de ideas* y *prosa de imaginación*, al tiempo

que se incorpora de lleno al debate en torno a los orígenes, la formación y el desarrollo de las literaturas hispanoamericanas. Las “condiciones difíciles y conflictivas” en las que tuvo lugar la “estructuración nacional” de los países de habla hispana, generaron el espacio propicio para la producción intelectual, argumenta, en desmedro de las formas de la imaginación, cuya “incorporación”, a diferencia de lo ocurrido en otras latitudes, fue obstaculizada debido a la presión ejercida por las candentes polémicas de la organización post-independentista. Por eso el *ensayo de interpretación nacional -Facundo-* y la autobiografía *-Recuerdos de provincia-* prevalecieron sobre la “fascinación artística” del escritor, porque la lucha por la imposición de un modelo de sociedad, junto con la construcción del hombre público, fueron instrumentos centrales en la estrategia política de perfilar la “fisonomía” de los países: “la producción intelectual se desarrolló en una atmósfera de vitalidad y urgencias notorias”. (Rest, 1993[1982]: 23)

Sin embargo, a partir del siglo XX, en Argentina, el *ensayo de interpretación nacional*, que ya no es forjador de naciones pero conserva su lugar de privilegio en la escena literaria local, comienza a realizar un giro, remarca Rest con preocupación, sumamente peligroso. La finalidad constitutiva del género ya no estriba en la elaboración de saberes provisionales, hipotéticos y subjetivos destinados a comprender los males de la comunidad para luego corregirlos, tal como la practicaron los escritores del siglo XIX, sino en la producción de un significado ontológico que impone a las naciones un origen destinal. Dicho de otro modo, el ensayo hermenéutico que se gesta en los tiempos del Centenario y se consolida en la década del 30’ se arroga el conocimiento pleno de un origen esencial -la tierra, la sangre, el espíritu e incluso la combinación de todos ellos- cuyas claves cifradas prefiguran el destino ineludible de las naciones.

De acuerdo con el teórico Marchart un significado ontológico es el fundamento último y esencial que condiciona los fundamentos empíricos de cualquier campo de entidades existentes. La instancia trascendente que asume el rol instituyente de un campo social en todas sus dimensiones -cultural, política, económica etc.- En términos más heideggerianos, el ser que determina los entes. Así también parece entenderlo Rest cuando afirma que el rasgo definitorio de la ensayística del siglo pasado, y especialmente el de la publicada luego de la crisis económica de 1929, es la prédica del “ser nacional”. Una variante del género que funda el sentido profundo de la patria sobre la enunciación de “aberraciones metafísicas y ontológicas”, “peligrosas”, advierte, porque “desconocen la índole de su objeto”; pero principalmente porque proponen fórmulas mágicas,

critérios deterministas que fácilmente estimulan un fatalismo cultural de conformidad con el cual se llega a suponer que cierta comunidad está necesariamente predestinada desde sus orígenes a alcanzar una meta específica que deriva de su constitución y estirpe, sea la grandeza y la dignidad, sea el caos y la frustración (1993[1982]:39.

Lejos de descontar su presunta consistencia la tesis de Rest merece un debate. Se opone tangencialmente a la de Homi Bhabha, para quien toda narrativa de nación -el cambio de categoría ya es significativo- fracasa necesariamente en la tarea de forjar conceptos que sustenten una imagen coherente y unívoca de la realidad nacional. Se trate de significados metafísicos, se trate de ideas descriptivas e hipotéticas, bajo la mirada del teórico indio, toda pretensión discursiva de fijar la identidad de un pueblo o nación colisiona con su propio fracaso cognoscitivo. El principal argumento es, tal como ya se ha expuesto, que la lógica del significante, expresada en la indomable estructura retórica del discurso, se sustrae a la operación ideológica del cierre coherente dado que esta no dispone de fuentes extra discursivas de autorización. En consecuencia las figuras distintivas del relato de comunidad nacional, *-pueblo, multitud, líder, origen,*

destino- de ningún modo pueden ser semánticamente fijadas; ni siquiera en el marco de una textualidad polifónica, puesto que su escisión y suplementariedad instauran un “tiempo heterogéneo” al relato hegemónico en el cual las marcas “liminares” de lo nacional rechazan cualquier tipo de consenso pluralista.

Quizás pueda resultar interesante, en línea con los debates teórico-críticos actuales, analizar un típico *ensayo de interpretación nacional* publicado en los años 30’, a la luz de la contienda entablada entre el hombre de Banfield y el hombre de Bombay. Si la soberanía del sujeto parlante-escribiente es la regla de oro que ordena las representaciones de la nación más características de la década, y en consecuencia, las posiciones ideológicas del autor-ensayista se traducen en conceptos unívocos, delimitados y autodefinidos *-la fisiología argentina, el espíritu de la tierra-* que garantizan la estructura semántica estable del texto, entonces es lícito agruparlas bajo la categoría de *ensayo ontológico, espiritualista e intuicionista*; pero en cambio si esos mismos conceptos se sustraen a la lógica del significado logocéntrico y a la función cognoscitiva del lenguaje para entregarse al movimiento metonímico-metafórico del discurso, al juego de las huellas liminares y en definitiva, al carácter instituyente del *abgrund*, entonces la categoría de *ensayo* queda totalmente desbordada por los desacuerdos semánticos que atraviesan el texto y se torna preferible la categoría de *relato*, término que no entroniza la soberanía del autor ni mucho menos la univocidad del sentido -el cuento y la novela no tienen una finalidad cognoscitiva, por eso Rest los conjunta dentro de la prosa de imaginación-. ¿De qué modo conceptualizar, entonces, las narrativas de nación de fines de los años 20’ y principios de la década del 30’? ¿Es válido denominarlas *ensayos de interpretación* si sus conceptos clave *-espíritu, ontología-* experimentan desplazamientos retóricos que trasvasan los límites impuestos por las reglas del género e inclusive las proyecciones ideológicas de los ensayistas?

Seguramente el análisis de uno de los *ensayos intuicionistas* más representativos de la década, al decir de la crítica argentina, como es *El hombre que está solo y espera* (2002[1931]), de Raúl Scalabrini Ortiz, no va a satisfacer todas las demandas que concita el interrogante, pero sí, creemos, resultará un buen punto de partida.

Desde hace más de medio siglo la crítica literaria argentina se mantiene próxima a los postulados de Rest. A principios de la década del 50 los escritores del grupo *Contorno* instalan la tesis de que la crisis económica mundial de 1929 y el subsiguiente golpe de estado en Argentina no sólo determinan los perfiles formales e ideológicos del *ensayo de interpretación nacional* sino que además condicionan la colocación del género en el centro del paradigma literario del 30' (Gramuglio, 2013). Así, Sebreli (1981), por ejemplo, sostiene que el clima de desilusión que distingue a la literatura de esta década es una consecuencia del “final de fiesta” de la juventud martinfierrista. Para el entonces joven colaborador de *Contorno*, los escritores de la revista *Martín Fierro* constituyen la lógica cultural del gobierno Yrigoyenista dado que trasponen al espacio literario los principales rasgos de este proceso político, a saber, la actitud parricida y la sensación de autocreacionismo. Tanto el presidente Yrigoyen como la joven generación del 25', afirma, construyen sus posicionamientos contra el fondo antagónico de una autoridad paterna; “el régimen” y Lugones, respectivamente. Ambos comparten la rebeldía fatua del “escándalo y la provocación” (1981:9) y comprenden el fenómeno de la revolución como ruptura anárquica con el pasado pero sin concebir una etapa superadora de nuevo orden. Pero con el golpe de septiembre de 1930, concluye Sebreli, el tiempo de dilapidar la “fortuna de reservas materiales y morales” (1981:9) se agota y las imágenes danzantes de los locos años veinte se tornan procesión fúnebre, triste amanecer de tedio y resaca: “Despertaron en una atmósfera estancada y muerta para encontrarse solos frente a una nada” (1981:10).

Ismael Viñas (1981), en la búsqueda de precursores que legitimen el discurso “denuncialista” de *Contorno*, rescata en “un puñado” de la “generación del 25” el ímpetu por conocer los problemas urgentes del país. Especialmente exalta la figura del Martínez Estrada ensayista por refutar de plano la cosmovisión autocomplaciente de la realidad nacional, erigida por la hegemonía liberal durante largas décadas. Pese a cuestionarle un tono profético que disminuye su capacidad crítica lo eleva al grado de “revelador” de la impostada imagen de “la Argentina como una alegoría optimista y fácil” (1981:21). Al igual que sus compañeros de ruta, Ismael Viñas cree que el “cambio en el status en que nuestros artistas y nuestros escritores se movían” (1981:22) consiste en un progresivo acercamiento a las verdades del país que es proporcional al rechazo de las prácticas estéticas que imperaron en las dos décadas precedentes: el apego a los mitos épicos, el fervor nacionalista y la “fuga declarada emprendida por cierta literatura” (1981:21). Y en total sintonía con los demás contornistas el autor entiende que este despertar de los escritores a una realidad nacional más nítida se debe a que 1930 significa la culminación de un modelo liberal oligárquico imposibilitado de dar respuestas a los problemas del país. No solamente la ruptura del orden jurídico, político, militar y económico sino también, y fundamentalmente, la “pérdida de fe” en el derecho a gobernar de las élites así como en sus bases culturales de sustentabilidad. Un cambio de paradigma cuyo lento proceso David Viñas sintetiza a través de tres crisis sucesivas que desembocan en el clima cultural y político del 30’: crisis del positivismo, crisis del idealismo arielista y crisis de las minorías tutelares (1981:30-31). Mucho tiempo después, en *Literatura argentina y política* (1995), su autor ya no piensa que el ensayo del 30’, con Martínez Estrada a la cabeza, sea capaz de formular una comprensión totalizadora de la realidad nacional que permita integrar los elementos excluidos de la historia y así “lograr la trascendental síntesis argentina” (1981:45); todo lo contrario.

Sin embargo, aún sostiene que la cifra del género radica en la producción de un inequívoco significado ontológico:

el brusco hiato de 1930 les hizo ir descubriendo a los escritores de esa etapa que la Argentina no tenía asegurado en ningún cielo su “destino de grandeza” como había difundido triunfalmente el discurso oficial de 1880 perfeccionado y difundido hacia 1910, sino que día a día [...] verificaban su humillante dependencia. Y ese sí que se convirtió en un síndrome generacional con diversos matices: desde la izquierda impregnada por la tradición liberal hasta la derecha más lúcida: ya se tratara de Ponce o de Ernesto Giúdice, del centrismo en despegue de Martínez Estrada, de Arlt, de Scalabrini Ortiz o de los cristianos Rodolfo y Julio Irazusta [...] Muy pocos intelectuales argentinos, pese a la fractura de los años 30, lograron salir después del **esencialismo literario** proveniente de algún aprendizaje romántico; la **ontología** resultaba tan confortable como servicial para escamotear la historia. (1995: 157) El subrayado es nuestro.

Casi una década después Adolfo Prieto (1961) propone una periodización histórica diferente a la de sus excompañeros de Contorno para el caso particular de *El hombre que está solo y espera*. A diferencia de Sebrelli y los Viñas el autor piensa que el libro de Scalabrini Ortiz adscribe a la década del 20'. En sus reflexiones sobre la identidad argentina, afirma el por entonces decano de la U.N.R, no gravita el golpe del 30', muy por el contrario, el texto exhibe los rastros de la preocupación martinfierrista por el criollismo y la confianza ciega en el futuro, marcas típicas de los años 20'. Bajo la égida de los escritores del Centenario, Scalabrini Ortiz funda una “teología nacionalista” sobre el “espíritu de la tierra”, que el profesor rebautiza como “primus movens”. Con este aparato conceptual modelado en base a textos de Rojas, González y el Lugones de *El payador*, el futuro hombre de Forja se posiciona, siempre según Prieto, como el último epígono del optimismo novecentista.

Al regreso de la democracia varios críticos cuestionan la explicación historicista que establece un determinismo mecánico entre el golpe del 30 y las formas y temas del género. Desde la *Historia de las ideas* el profesor Terán (2009) remarca las deudas que la ensayística de Martínez Estrada, Mallea y Scalabrini Ortiz mantiene con actores intelectuales y esquemas conceptuales consolidados durante la década de 1920. Al igual que Prieto este autor destaca la fuerte influencia que ejercieron sobre el género los

llamados “viajeros culturales de la identidad” (Aguilar-Siskind, 2002:368); Keyserling, Frank y principalmente Ortega y Gasset, intelectuales extranjeros que durante la primera posguerra difundieron en Buenos Aires novedosos modelos teóricos de comprensión de la realidad. Pero a diferencia de aquel, Terán plantea un corte radical entre estos sistemas cognoscitivos y los que dominaron la pre-guerra en Argentina. En sus conferencias porteñas Ortega y Gasset defiende una “filosofía de la conciencia” (2009:199), contraria a los modelos de conocimiento propuestos por las ciencias positivas. En disidencia con la psicología positivista que concibe la cognición como un proceso en el que la mente “acumula” los datos de la realidad material dentro de un mismo universo “natural”, la filosofía orteguiana sostiene que la conciencia pertenece a un “reino espiritual” (2009:201) radicalmente distinto al campo de los entes o realidad circundante. En el marco de esta diferencia cualitativa entre conciencia y realidad el filósofo español entiende que el conocimiento verdadero y profundo es inseparable del acto de la introspección, esto es, la comprensión activa del entorno material a partir de la mediación de los “hechos de conciencia”, “el mundo de deseos, apetencias, voliciones, sentimientos, percepciones [...] vivencias” que “no está dado en la experiencia sensible” (2009:200).

Al mismo tiempo, sigue Terán, esta concepción trascendente de la subjetividad se opone a la del modernismo novecentista, metaforizada en la “torre de marfil”. Opuesto al yo rubendariano representado como refugio estético y reclusión espiritual el yo orteguiano es “un yo fuertemente implicado, entramado con la época y con el mundo” (2009:200).

En definitiva, para Terán, el aparatage teórico difundido en Buenos Aires por el ilustre visitante español nutre en gran parte la ensayística de los años 30’, en especial su método característico de abordar la realidad nacional: el “intuicionismo ontológico”

(2009: 242). Una interpretación trascendente de los fenómenos nacionales con vistas a construir una dirección moral para la comunidad. O dicho en términos alegóricos, el reconocimiento y la extracción de las pepitas de oro de la patria a través del tamiz de la conciencia del escritor. De tal manera, las figuras de profundidad aparecen como el exitoso resultado hermenéutico del proceso cognoscitivo intuicionista: *el espíritu de la pampa* de Scalabrini Ortiz (1931), *la argentina invisible* de Mallea (1937) y *la barbarie inerradicable* de Martínez Estrada (1933).

En líneas similares Gramuglio no solamente remarca las deudas del género con los viajeros europeos sino también sus desvíos; los puntos de inflexión trazados por los escritores en relación con los relatos ontológicos de lo nacional elaborados durante la década anterior. Así, por ejemplo, *El hombre que está solo y espera* coloca el arquetipo del pueblo argentino en el hombre común, en el hombre del subsuelo de la patria, no en las “altas esferas” de la cultura como propone Ortega y Gasset en “El hombre a la defensiva”, un artículo publicado en *La Nación* (2013: 224). De la misma manera, si el ilustre viajero alemán Herman Keyserling sostiene que la identidad sudamericana se define por la vida primordial, telúrica y emocional, absolutamente carente de espíritu, Scalabrini Ortiz piensa, al contrario, que la geografía sudamericana -la pampa, por ejemplo- conlleva dentro de sí el espíritu, un ser que de manera secreta y sigilosa va construyendo la futura “raza argentina”. Incluso Mallea, que en *Historia de una pasión argentina* (1937) coincide con Ortega y Gasset y Frank en la búsqueda de una tutela cultural para la Argentina, disiente con Keyserling en el planteo de que el país, para elevarse, debe liberarse del primitivismo telúrico. Según el hombre de *Sur* la emoción telúrica de la pampa tiene que ser integrada al espíritu, nunca rechazada, a los fines de constituir la auténtica identidad nacional (Mallea, 2001[1937]: 148).

Con todos los matices que se quiera agregar, incluso aceptando el criterioso consejo de Gramuglio de desarticular el “trío canónico” poniendo de relieve las “diferencias que revelan los tres ensayos” (2013: 259), la crítica literaria argentina del centro al contorno comparte una idéntica proposición: la concepción esencialista de la patria es el signo que protagoniza de manera excluyente la ensayística de tema nacional de los años 30’, el principio estructurante que fija el núcleo y los bordes del género. Por consiguiente, aceptando este postulado, no es extraño que los análisis particularmente avocados a *El hombre que está solo y espera* no presenten diferencias irreconciliables con las lecturas que han intentado sistematizar los rasgos definitorios del ensayo ontológico.

Beatriz Sarlo (2007[1988]), por ejemplo, sostiene que el texto de Scalabrini Ortiz no solo hereda los giros culterano-ultraístas de la etapa martinfierrista sino que además anticipa los puntos clave del ensayo histórico revisionista, que comienza años después con *Política británica en el Río de la Plata* (1936): la traición de los intelectuales respecto de los intereses nacionales y la responsabilidad del imperialismo y las oligarquías locales cómplices en las grandes calamidades argentinas. No obstante, advierte la autora, la columna vertebral de los argumentos de Scalabrini Ortiz no es la historiografía sino el mito en su más pura a-historicidad. Ensayo que responde al “régimen ideológico-político de la creencia” en desmedro del “régimen histórico de prueba” (2007[1988]:220), dictamina Sarlo, con basamentos míticos y una lógica binaria, el texto confronta, en una suerte de “dicotomía nacional-antinacional” simplista pero eficaz, al hombre común, genuina expresión del ser nacional, con el imperialismo y sus lacayos albicelestes, burgueses, intelectuales y burócratas. Una “teoría monocausalista y fuertemente conspirativa”, sintetiza la ensayista de la modernidad periférica, “que se propondrá como explicación global de los grandes males nacionales” (2007[1988]: 219).

Añadiendo una nueva página a los estudios foucaultianos rioplatenses, Oscar Blanco (2003) sostiene que el ensayo positivista, el modernista y el ontologicista, pese a sus polémicas, coinciden en la finalidad de construir una identidad nacional disciplinaria. La diferencia en *El hombre que está solo y espera* radica en que aquí se monta un dispositivo de control que funciona en el borde “bajo-popular”, es decir que la narrativa identitaria se asienta en “prácticas ociosas de la vida civil” como el tango, el espectáculo deportivo y las amistades contraídas en el café. La estrategia disciplinaria medular de Scalabrini Ortiz, nos cuenta Blanco, consiste en la construcción de una totalidad orgánica en la cual la ciudad porteña y el “hombre de Corrientes y Esmeralda”, arquetipo de la comunidad nacional futura, son el todo y la parte respectivamente. Dos agentes designados por el “espíritu de la tierra” para cumplir la misión arqueo-teleológica de homogeneizar la cultura argentina. Mediante una trama fenoménica de costumbres populares no oficiales y urbanas, unificadas por una esencia común, la geontología pampeana, el texto promete liquidar por asimilación las identidades limítrofes, tanto las oriundas de la cultura inmigrante, ultramarina, como las provenientes del interior rural y los países vecinos. Pero si hay una innovación que introduce la operación disciplinaria escalabriniana respecto de las anteriores ésta ocurre en la figura paradójica, y central en el texto, de la comunidad formada por la “mera yuxtaposición de individuos aislados” (A.A.V.V., 2003:187). Contra las representaciones de la muchedumbre compacta, agresiva, efervescente y salvaje, cuya amenaza la ensayística de tema nacional intenta conjurar, por lo menos desde Sarmiento, el esencialismo de Scalabrini Ortiz, según lo entiende el autor, propone una multitud de individuos yuxtapuestos, mansa y previsible. Un colectivo signado por la soledad del presente y la realización futura pero siempre determinado en su horizonte de posibilidades por las expresiones del “espíritu de la tierra”:

Pero el texto parece elegir claramente la amistad entre hombres como base de construcción del colectivo futuro [...] y al realizar tal elección no se modifica la tajante separación entre los sexos. Se basa en lo que ya está. No se propone ningún cambio sino la amplificación de lo establecido por la identidad constituida (2003:187).

En coincidencia con la mayor parte de estos supuestos puede afirmarse que sí hay una pedagogía nacionalista en *El hombre que está solo y espera*. Un trabajo de ontologización de la identidad y el tiempo comunitarios que opera en el nivel del querer decir; en la ilusión de continuidad abierta por la voz que se arroga el derecho de vertebrar el texto. Sin embargo, la pregunta que nos hacíamos más arriba, en la línea de Bhabha, es bien diferente. ¿Puede esta dimensión pedagógica gobernar -disciplinar, siguiendo con el afán positivista- el relato de nación que también es *El hombre que está solo y espera*? ¿Es capaz esta dimensión de doblegar sus figuraciones ambivalentes, de paralizar el movimiento de sus significantes, de impedir sin más la liminariedad de sus huellas textuales?

Hay efectivamente un esencialismo telúrico en la base de la pedagogía nacionalista scalabriniana. El “espíritu de la tierra”, despeja el autor, es “invisible para nosotros” pero no “vacío de sentido”. Un “hombre gigantesco”, alegoriza, “un arquetipo enorme que se nutrió y creció con el aporte inmigratorio, devorando y asimilando millones de españoles, de italianos, de ingleses, de franceses, sin dejar de ser idéntico a sí mismo” (2002[1931]:19). En contra de las tesis difundidas años antes por los viajeros culturales de la identidad, aquí la naturaleza sudamericana no está enajenada de espíritu, por el contrario, lo telúrico y lo metafísico se funden en una conciencia colectiva que si bien es emocional, misteriosa y críptica por otra parte “sabe dónde va y qué quiere”. Ya en el prólogo, Scalabrini Ortiz realiza una operación típica de las teleologías nacionalistas, denominada por Esposito *reconversión koinocéntrica*. Doble movimiento sincrónico de inmunización que sujeta la comunidad nacional a una esencia originaria -la disipación

del horror al vacío- y a un destino marcado por la restauración de ese origen espiritual. ¿Para qué trabaja el espíritu pampeano, tan secreta, sigilosa e incansablemente, sino para reconciliar la patria con el origen perdido?

La imagen de un ser nacional velado se construye sobre metáforas geológicas que escinden el subsuelo inaccesible y la superficie cultivada formando un espacio de oposiciones binarias. Reacentuación de la estructura política verticalista y tutelar característica del modelo liberal roquista, esta tópica sustenta, en el nivel conceptual, una fenomenología de las costumbres populares, y en plano metodológico, el ya mentado intuicionismo. No se equivoca González (2009) al sugerir que la principal estrategia teórica del texto supone la combinación del positivismo paleontológico -linaje paterno- con una concepción vitalista y mágica del mito. Es el paradigma indiciario (Ginzburg, 1983), consolidado por las ciencias positivas de fines del siglo XIX; el modelo cognoscitivo que le permite a Scalabrini vincular la parte con el todo, lo accesorio con lo esencial, las conductas emocionales de la muchedumbre con la sustancia de lo nacional: “La conciencia de este hombre gigantesco es inaccesible para nuestra inteligencia. No nos une a él más cuerda vital que el sentimiento” (2002[1931]:19).

Las alegorías mineralógicas dan cuenta cabal de esta articulación: “el observador debe extraerlo [lo porteño] de esa veta rebelde y subterránea que el espíritu forma bajo los hechos. Debe descubrir las escenas como quien descubre una gema...” (2002[1931]:22-23). En los caracteres psicosociales, los vínculos afectivos, los consumos culturales y las actitudes aparentemente absurdas propios de la identidad colectiva popular y suburbana la lectura indicial descubre mensajes cifrados, expresiones sinecdóquicas del a-histórico ser nacional: “...despellejar y mirar más de cerca a los tipos apócrifos: el malevo, el patotero, el hincha...” (2002[1931]:23); “...las

letra de tango marcan de más en más la trascendencia de una pequeña metafísica empírica del espíritu porteño.” (2002[1931]:27); “La amistad porteña es un olvido del egoísmo humano” (2002[1931]: 32); “...cuatro adjetivos...esquician los más abultados vértices del hombre de la pampa: es ocioso, taciturno, sufrido y altanero...” (2002[1931]: 51). La emoción que “enrasa” al sujeto scalabriniano cuando experimenta típicas prácticas urbanas como la charla de café o la devoción por sus ídolos deportivos o políticos no se explica por “los hechos” en sí sino porque “la ciudad respeta su aislamiento” (2002[1931]:59), su hiancia metafísica; la ciudad y sus cultos religiosos “sin dogmas” son fieles a esa “primera impresión que percutió el instinto del Hombre de Corrientes y Esmeralda...una imagen brutalmente desarraigada de la vida...” (2002[1931]:57-58). He aquí un tópico que ha de subrayarse con ahínco; el estatus del caudillo de masas es también un síntoma del sino pampeano:

El Hombre de Corrientes y Esmeralda no es secuaz de personas. Es ésa una subalternidad que no se aviene con su función díscola. Ya resolveremos el problema aparentemente contradictorio del caudillismo de nuestra política y mostraremos cómo el caudillo es también un ídolo impersonal: es otro símbolo de la misma pasión. (2002[1931]:61)

Incluso el Estado en su constitución jurídico-política es una consecuencia de los designios del “espíritu de la tierra”: “No es el Estado argentino una tiranía de principios abstractos, es una construcción humana, fundada en la índole metafísica del país...” (2002[1931]: 72).

Pero a diferencia de las narrativas positivistas de Ramos Mejía e Ingenieros, con las que comparte el modelo indicial, la ontología scalabriniana no condena los “tipos apócrifos”, los simuladores, los guarangos, los fumistas. No los constituye en categorías psicopatológicas que autoricen la vigilancia y la represión policial. En contraposición, *El hombre que está solo y espera* celebra los lenguajes y las prácticas reñidos con la cultura oficial, los convierte en enigmáticas revelaciones de la presencia del ser

colectivo. Es que la superficie cultivada del campo social, en todas sus vertientes, explica el autor, rechaza el *espíritu de la tierra*, pretende conminarlo a la nada misma, por eso éste no se presenta ni en la cadena coherente del discurso ni en los gestos y acciones moralmente correctos. El alma de la pampa no habla por sus intelectuales, que le son infieles, tampoco por los modelos psicosociales de buena conducta -a los que denomina “convencionalismos europeos”-; se comunica, por el contrario, a través de una semiosis hostil que es del orden de la codificación defectuosa o infra codificación. Se expresa, en pocas palabras, por sentimientos que irrumpen en las fallas del discurso social: “Al conferirlos, el porteño desvirtúa sus sentimientos más nobles por inspiraciones de un raro pudor; sus ideas por impropiedad de sus medios comunicativos” (2002[1931]:23); “El piropo del hombre porteño es su mirada. La mirada traiciona la cáscara de encanallamiento en que se guarece” (2002[1931]:27); “Comprendí que mi amiga en los ojos de los porteños escuchaba una música... ¿De qué palabras dotaremos a esa música que no se oye y que no se puede denominarla sin desmentirla o falsearla?” (2002[1931]:27-28); “ninguna de las instituciones europeas ciñe las correspondientes sinuosidades de la idiosincrasia porteña.” (2002[1931]:29).

El campo de oposiciones binarias que enfrenta al enunciado reticente y la mueca desafiante con los “convencionalismos europeos” constituye la parte apenas visible, o audible, de una dualidad esencial, fundante de la nacionalidad argentina. Un combate trascendente, desplegado a través de múltiples batallas, en el que el futuro de la patria está destinado, en tanto y en cuanto los lugares de la victoria y la derrota ya fueron designados de antemano. Duelo entre las fuerzas telúricas y el campesino inmigrante que viene a doblegar la tierra con su razón instrumental pero cae abatido por este desierto inescrutable: “El labriego europeo invadió la pampa fascinado...La labró, la dividió en predios, la rayó con su arado...Pero...la tierra se fue recobrando...Volvió a

imponer su despotismo de silencio y de quietud, volvió a quedar en suspenso y como en éxtasis.” (2002[1931]:43). Duelo teleológico entre una ciudad superficial gestada por las políticas de control del positivismo pos-roquista y una ciudad profunda modelada por el espíritu de la tierra; que se resuelve, claro, a favor de éste último:

“la ciudad acosada por runflas siempre crecientes de extranjeros comenzó a rehuirlos. Intimada, se retrajo y se abroqueló en los fueros de familias ya arraigadas...Se hizo petulancia de abolengo y de antecesores patricios...Enclaustró a sus mujeres...ahuyentó, fulminándolas, a las mujeres extranjeras que se atrevieron a desafiar las rigurosas reglamentaciones...Desacordó las naturales trabazones de los sexos...Sin embargo, la ciudad...estaba retorciendo sus vísceras, masacrando su población, amasándola sin distinción en un mismo bolo alimenticio...desenvolvía su voluntad implacable, y en treinta años pasmosos y crueles enderezó el derrotero porque la había desviado la pujanza de la horda inmigratoria.” (2002[1931]:46-48)

Un combate feroz que también se libra en el interior de la conciencia del porteño. Entre el juicio racional gobernado por una cultura de trasplante, importada por la *intelligentzia* vernácula y sancionada por la oligarquía liberal y la respuesta emocional de raíces telúricas que fractura la racionalidad europeizante:

“Lo que él predica habitualmente es lo europeo. El sentimiento porteño no aflora más que en una mueca, en una pausa, en una irresolución...Así, los dos criterios, el orgulloso, providente y bien codificado criterio europeo y el tenue, apocado e inseguro de sí criterio porteño, corren sin mezclarse, como un sistema sanguíneo, venoso y arterial, del organismo porteño.” (2002[1931]:69)

“Pero, en general, el intelectual no escolta el espíritu de la tierra, no lo ayuda a fijar su propia visión del mundo, a pesquisar los términos en que podría traducirse...Por eso el Hombre de Corrientes y Esmeralda se reconoce más en las letras de tango, en sus jirones de pensamiento, en su hurañía, en la poquedad de su empirismo, que en los fatuos ensayos o novelas o poemas que interfolian la antepenúltima novedad francesa, inglesa o rusa.” (2002[1931]:83)

Scalabrini plantea, en definitiva, una guerra sin cuartel entre el alma y la fachada del sujeto popular de la urbe. Lucha entre un hombre “dislocado”, expuesto al determinismo onto-geológico, “a un fatalismo relajador en que la vida es un acertijo” (2002:93), y un hombre centrado y calculado por saberes foráneos, autosatisfechos, previsibles y anquilosados. “Su experiencia iba talando, apresuradamente, todas las mentiras convencionales de la cultura europea” (2002[1931]:92).

En el marco de esta dualidad metafísica la multitud scalabriniana es el agente privilegiado de la divinidad laica. El sujeto trascendental que encabeza la tarea de forjar

la comunidad futura. “Ese hombre es el instrumento...la linterna de Diógenes...” (2002[1931]:33). Sus sentimientos son huellas arqueoescológicas de una resistencia pasiva -horadante- a la cultura hegemónica. De ahí que la soledad y la espera del hombre porteño sean armas letales en esta cruzada. No conspiran, por supuesto, contra la identidad nacional sino contra las narrativas identitarias producidas “desde arriba”. Si el hombre está solo es porque desconfía de las cuentas, lugares y roles asignados por el orden librecambista. En la línea de Rancière, un incontado.

No se alboroten, pues, los políticos ni los granjeadores de voluntades. El Hombre de Corrientes y Esmeralda no es ladero para sus ambiciones. Su nombre no figura en los padrones electorales, ni en las cuentas corrientes de los bancos, ni en los directorios de las grandes compañías, ni en las redacciones de los diarios, ni en las nóminas de los comerciantes o profesionales. No es un obrero ni un empleado anónimo. (2003[1931]:34)

Asimismo, si el hombre espera, es porque rechaza el tiempo presente; se resguarda de su presencia histórica en favor de un futuro comunitario radicalmente distinto al tejido socio-simbólico pergeñado por la *intelligentzia* liberal. Encaramado a las tesis deterministas de Ortega y Keyserling, Scalabrini propone un sujeto sudamericano circunscripto a una fase primordial, emocional e instintiva. Un sujeto en ciernes, inmaduro, previo al desarrollo civilizatorio moderno y por tanto promesa y germen de un frondoso porvenir. Pero en contra de los conferencistas ilustres el escritor transforma la dicotomía emoción/espíritu en una relación sinecdóquica según la cual los impulsos afectivos de la muchedumbre son la parte visible de una totalidad orgánica; la Argentina, una “cosmogonía” propia que por lo pronto es proyecto y agencia pero que está llamada a la realización futura.

Ahora bien, esta estructura onto-logo-centrada que ambiciona amurallar la comunidad nacional no es infalible. Insistiendo con la fuerte determinación que la tierra pampeana ejerce sobre la fisonomía del país, el capítulo “El piloto del caos” sopesa las ventajas de la intuición sobre el conocimiento convencional; dos maneras radicalmente

opuestas de abordar la realidad nacional argentina. El hombre porteño, explica, rehúye de los saberes basados en el cálculo y la previsibilidad, funcionales a intereses europeos, porque el universo de problemas “infinitos y de una complejidad multiforme” en que vive le exige enfrentarlos desde la afectividad:

En el caos inextricable de la vida porteña, la inteligencia es incapaz de soluciones. Solamente el arrojo del instinto induce probabilidades y propicia rutas...El palpito es la brújula que no enloquece en la marejada porteña, en su frenético vaivén de cuerpo afuera. (2002[1931]:76)

Pero por sobre todas las cosas es la función pública la que reclama para su ejercicio las competencias irracionales del palpito, el instinto y la adivinación. Solo los hombres que asumen el aforismo anti-cartesiano “siento, luego existo” pueden conducir los destinos del país; aquellos que confían plenamente en sus sentires y rechazan en consecuencia las pedagogías colonizadoras. Por esta razón:

El Hombre de Corrientes y Esmeralda, ante todo, exige que los hombres públicos tengan, no conocimientos, nociones librescas, sino instintos poderosos, penetración lista, es decir, que sean hombres de palpito. Por eso tampoco le interesan los programas, las plataformas, los palabreríos de los partidos políticos. (2002[1931]:79)

Ningún lector atento puede soslayar que en este pasaje se quiebran dos reglas fundamentales de la geo-ontología scalabriniana. En primer lugar el hombre común le exige al hombre público que rechace las nociones eurocéntricas y con ellas toda clase de compromiso con la consolidación de intereses extranjeros en el Río de la Plata. ¿Pero acaso el hombre porteño no debía mantenerse recluido en su vaina metafísica, enajenado del presente histórico y horadando con su indiferencia mística las insidias de los capitales y las razones europeas? Se argüirá quizás que tanto en un caso como en el otro los palpitos son incandescencias del espíritu de la tierra, sin embargo, aquí la relación entre las partes y el todo se ve severamente alterada por la acción de exigir. En el viraje de la resistencia pasiva a la lucha activa contra los capitales extranjeros y sus personeros jurídicos -los hombres públicos interpelados por los convencionalismos

Europeos-, las multitudes incontadas ponen en cuestión la concepción telúrica del Estado fundada en la *delegación del destino*:

El «No te metás» es, verdaderamente, una pauta de la idiosincrasia porteña, pero no es un consejo dirigido a rectificar resoluciones personales...«No te metás» es una prevención trascendente, no doméstica. Quiere recordar: «No te metás en un asunto que no es tuyo y es privilegio del Estado. Avisá a los representantes de la autoridad.» (2002[1931]:73). Las comillas pertenecen al original.

En segundo lugar la figura del caudillo de masas no se reduce al mero símbolo de pasión de multitudes, tal como ocurría en “El místico sin Dios”, en razón de que la metáfora “piloto del caos” adiciona al sema de la afectividad los rasgos semánticos del antagonismo y la articulación. El fundamento afectivo-irracional de la decisión, en desmedro de las narrativas de la cultura oficial, es el punto en común que reúne a las multitudes incontadas con sus líderes populares, al mismo tiempo que traza una frontera antagonica entre esta práctica articuladora y la coalición formada por las élites intelectuales, el poder político-económico y los capitales extranjeros. El hombre del suburbio contra el discurso europeizante; el “piloto del caos” contra las “plataformas” y los “programas” de la esfera política burocrático-legal.

Así y todo, estas reconfiguraciones retóricas del líder de masas no bastan para refutar la presencia de una lógica esencialista custodiando el centro de la estructura textual. La “aberración” ontológica que comanda todas las ocurrencias del borde bajo/popular porteño. Sin embargo, cuando en “La defección política” unas pequeñas y solapadas vacilaciones acerca de la invulnerabilidad del “espíritu de la tierra” asoman, la dualidad metafísica que pretende totalizar el discurso scalabriniano empieza a perder sustento.

Con tono profético y pretensión mesiánica, el capítulo despliega una narrativa histórica cuyos acontecimientos clave están determinados por el combate trascendente entre la tierra y el capital extranjero. En el principio “...la pampa era una sabana yerma

de flora miserable y fauna entera...” (2002[1931]: 85). Luego, con la llegada de los europeos, el “...abono extranjero la pobló de hombres y animales. Sembró trigos y pueblos. La fileteó con vías férreas...Inició la manufactura de la materia prima y organizó el comercio de exportación...” (2002[1931]: 85). No obstante ello, afirma el texto, con visos arielistas, la materia no pudo doblegar el alma de la pampa: “El capital extranjero le dio cuerpo pero no pudo torcer la voluntad de su espíritu...Gracias a él no fue ésta [la pampa] una factoría extranjera...” (2002[1931]: 85); “...bajo su embarullamiento cosmopolita de urbe comercial, también Buenos Aires mantuvo incólume su espíritu, fue fiel al campo, cuyo pensamiento y cuyo sentimiento sintetizaba...” (2002[1931]: 86). Bajo la mirada escatológica del narrador la historia argentina se desenvuelve a través del enfrentamiento ontológico de las dos facciones mencionadas. De un lado los hombres públicos que “tutelaron” la “infiltración” del capital extranjero en el gobierno; del otro la “subconsciencia de la multitud [que] sabe que lo esencialmente argentino es la tierra y el hombre que se apega a ella.”(2002[1931]:87). Así, en el período correspondiente a la administración roquista, “los conservadores ensoberbecidos, supusieron que el país les pertenecía, y entraron en confabulaciones con los capitales extranjeros...y caducaron...” (2002[1931]:88). Más adelante, años después de sancionada la ley Sáenz Peña, los “radicales perduraron mientras tuvieron presente la idea de su responsabilidad...Pero Yrigoyen, ya muy anciano, se mareó con los ochocientos mil votos de su candidatura...Su segunda presidencia fue una tanda inacabable de infatuamientos...” (2002[1931]: 88).

Pero al momento de abordar el presente escriturario sobreviene un quiebre. Cuando el narrador alude al segmento histórico que comienza con el golpe de estado que derrocó a Yrigoyen la confianza en un destino prefigurado, en la victoria irrefutable del esencialismo telúrico, ya no es absoluta. Cual si fueran esquilas, las dudas sobre la

omnipotencia del espíritu de la tierra se esparcen: “Ahora estamos frente a una soberbia peor. El capital extranjero está en el poder. ¡Quiera Dios que al pueblo no le cueste mucha sangre y desorganización desalojarlo!” (2002[1931]: 88-89). En primer término, el enunciador se incluye -“estamos”-, para sumarle carga subjetiva-emocional -retórica de lo patético- a un escenario político-económico caracterizado por la más alta y más impune intervención del capital extranjero desde la fundación del estado nacional. Más relevante aún es la apelación al lugar común “quiera Dios”; un tópico popular que no parece contribuir a reforzar la confianza en la divinidad laica inaugurada en el prólogo sino más bien enunciar una descorazonada y dramática expresión de deseo; lisa y llanamente, un “ojalá”. Pero hay más: “Lo que el hombre no permite es que los extranjeros le birlen las riendas del gobierno y le hundan en una miseria estéril en que el espíritu se extingue” (2002[1931]: 89). La frase apenas oculta su extrañeza sintáctica. Por lógica gramatical los sujetos y verbos de las oraciones subordinadas deben supeditarse a la acción principal de *no permitir* -impedir-; por eso, los verbos *birlar* y *hundir* aparecen conjugados en el modo subjuntivo. Sin embargo, extrañamente, el verbo *extingue*, de la estructura subordinada sustantiva final, se conjuga en tiempo presente simple del modo indicativo y no en subjuntivo. La conjugación verbal “*extingue*” no solamente quiebra la organicidad sintáctica de la frase, además aporta una certeza que entra en conflicto con aquella otra certidumbre, la que se quiere sostener desde el principio respecto del *primus movens* y sus expresiones fenoménicas -para el caso, el *Hombre* y sus *pálpitos*-. Brevemente, la dislocación morfosintáctica de esta frase parece decir que en el presente de la narración tanto la presencia del espíritu pampeano como las potencias de su ser están severamente amenazadas por la lógica cultural, política y económica de los capitales extranjeros. Contra las pretensiones programáticas del autor, la pérdida de fe en las garantías metafísicas de la comunidad

nacional, en relación directa con el aumento de las dosis de dramatismo, preocupación y miedo frente a los embates del poder extranjero son rasgos semánticos que narrativizan la temporalidad del presente en *El Hombre que está sólo y espera*; tiempo marcado a fuego por las referencias deícticas, rebosantes de dramatismo, al golpe del 6 de septiembre de 1930.

Existe por tanto en “La defección política” un espacio liminar *-limen/liminis*, en latín, significa *límite-*, zona de pasaje donde la comunidad nacional fundada en una ontología telúrica se torna un relato de la nación agrietado en su centro; un relato cuyo origen esencial amenazado ya no puede dirimir las luchas del presente ni garantizar la realización futura de la comunidad. En esa configuración de lo actual signada por la disolución del optimismo novecentista -al que hacía referencia Prieto- en la turbia atmósfera pos-Uriburu, la identidad colectiva ya no está en condiciones de autopresentarse. No puede definirse “en sí misma” ni “por sí misma” porque el concepto, sustancia u origen esencial que podría representarla en términos absolutos corre el severo riesgo de extinción. De todos modos, incompletitud identitaria no significa aquí disolución. Al contrario, la paradoja, tal como la entiende Miller, consiste en que la fisura mayor de una narrativa identitaria, expresada a través de las operaciones del sabotaje enemigo, es la sustitución negativa de la “falta en ser generalizada” y en consecuencia, el fundamento abismo que sostiene la completitud parcial. Parafraseando al teórico francés, la falta constitutiva, metaforizada en la exclusión radical del oponente y sus prácticas, es condición primera para la articulación de un subconjunto posible dentro de una estructura imposible. En el punto liminar de *El hombre que está solo y espera* es el capital extranjero y su poder de expoliación, no el espíritu originario, el cimiento -abismal- que ofrece cohesión provisional al relato de la comunidad nacional: “...Dos fuerzas convergentes en sus puntos de aplicación pero divergentes en la

dirección de sus provechos apuntalan la prosperidad del país...” (2002[1931]:85); “...Pero tierra y capital siguen plantados frente a frente...” (2002[1931]: 86). En la medida en que el capitalismo internacional bloquea las posibilidades de realización del sujeto colectivo, también le asigna, desde un enfoque relacional y antiesencialista, identidad y significación:

El Hombre de Corrientes y Esmeralda, aunque ignorante de finanzas, «palpita» que el capital es energía internacional, que no se connaturaliza nunca. Palpita que si en el aprovechamiento del capital estuviera el sacrificio del país sacrificaría al país sin escrúpulos (2002[1931]: 86). Las comillas pertenecen al original.

Por un lado el entente conformado por capitales extranjeros, gobernantes locales y sectores que adhieren a la cultura oficial interfiere en la prosperidad de la nación: “...el capital extranjero que la subordina y explota...” (2002[1931]: 85); “...mandatarios que pueden conducir por degradaciones sucesivas a la connivencia con el capital extranjero...” (2002[1931]:87). Pero a su vez las muchedumbres populares obstaculizan, por acción u omisión, el régimen de gobierno tramado por el poder económico extranjero y sus secuaces:

El hombre porteño procuró impedir que el capital extranjero se ingiriera en el manejo de la función pública, y ha desconceptuado siempre a los hombres que tutelaron su infiltración en el gobierno. (2002[1931]:86)

Lejos de conformar una totalidad delimitada y autodefinida, en varios pasajes, el relato scalabriniano de nación aparece partido al medio por dos fuerzas antagónicas que impiden mutuamente su realización. Una contienda en la que ningún proyecto alcanza la completitud. Si la frontera que separa las partes fuera conceptualmente representable, por qué, entonces, cada una de ellas, apela a la exclusión de la otra para definirse. Si la esencia telúrica ha sido convocada desde siempre a los fines de conceptualizar la totalidad de lo nacional, ¿por qué los límites de cada relato identitario son instituidos por la negación de su contraparte? ¿Por qué la construcción del pueblo scalabriniano presupone el rechazo rotundo de las plataformas y programas característicos de la

política partidaria institucionalizada? ¿O el retiro de la delegación política al representante que “entra en combinaciones con el capital extranjero” (2002[1931]:86)? ¿Por qué, a su vez, la narrativa identitaria del bloque antagónico se nutre de la expulsión de las identidades populares de su seno “republicano liberal” -“El político se resarce del abandono insultando al pueblo, negándole condiciones para dirigirse a sí mismo” (2002[1931]: 87)-?

Como subrayan Laclau y Miller, no hay elementos positivos, trascendentales o empíricos, capaces de fijar los significantes de una narrativa identitaria, de cancelar el juego de sus desplazamientos. No hay un límite o corte radical que pueda ser aprehensible o directamente representable. En razón de que todo sistema de significación se funda en el abismo, y su abismo es el fundamento, según reza el quiasmo de Marchart, sus límites solo pueden ser representados indirecta y negativamente, a través de una diferencia que renuncia a su especificidad identitaria para pasar a designar la frontera de exclusión, el límite exterior instituyente. Aquello que Žižek llama el significante rígido, el punto nodal que articula la serie porque se propone como la nominación de su imposibilidad radical. El significante vacío, en palabras de Laclau, portavoz de significación global en tanto y en cuanto da nombre a la dislocación del ser del sistema. Por eso el funcionario político que articula la serie formada por el establishment, la cultura oficial y los capitales extranjeros, necesita imprecisar a las multitudes incontadas que interfieren en sus propósitos políticos y económicos; descalificar al pueblo e impugnar sus condiciones de autonomía. Por eso también el líder que funge de punto nodal articulador del constructo popular es aquel que repudia los “manejos”, operaciones y cosmovisiones del bloque integrado por las instituciones republicano-liberales -programas y plataformas-, las ideologías neo-colonizadoras -los convencionalismos- y el imperialismo británico.

Claro está que desde el punto de vista de una lectura orgánica, con pretensiones totalizadoras, el caudillo de masas, el meneur que logra interpelar al sujeto de la subalternidad, es un epifenómeno del fundamento esencialista de la patria; “una anécdota más, un rostro, un gesto, una voz, una advocación que busca concretarse” (2002[1931]: 89). No obstante ello, si uno se detiene en los momentos de ambivalencia textual, especialmente los ya citados, la metáfora del “piloto del caos” responde más bien a la fórmula milleriana del “uno en más estructural”. Desde este punto de mira, la figura del líder popular expresa en un solo movimiento semiótico la parte excluida y la suplementariedad radical. Por un lado el caudillo nombra el deseo de expulsar al agente rival que pone en crisis o amenaza el concepto de totalidad -“el uno de menos”-, pero al mismo tiempo el líder renuncia a sus rasgos diferenciales, los conferidos por la institucionalidad política, como condición para convertirse en el suplemento de la falta, significante de la totalidad imposible pero añorada; el signo vacío no por ausencia de sentido sino porque encarna las aspiraciones negadas de la multitud. De acuerdo con las teorías que recogen la paradoja de Russell, “el uno en más”.

En el apartado “El destructor de espejismos”, por ejemplo, el dios telúrico con uniones laicas, ese gigante tutelar de la comunidad nacional argentina, no se menciona ni una sola vez. En su lugar, el “viejo caudillo”, el líder de las masas segregadas y descalificadas por la república liberal oligárquica, oficia de principio estructurante de la identidad colectiva, aunque siempre de modo endeble, parcial y provisorio.

El capítulo insiste con la estructura antagónica de bloques delimitados por el repudio mutuo. Apelando a los tópicos eurocéntricos, la *intelligentzia* vernácula reúne al polo compuesto por el Parlamento, el Partido Socialista y parte de la U.C.R bajo la consigna de rechazar de modo contundente el principio de neutralidad bélica. Su

objetivo mayor es forzar al gobierno radical a romper relaciones diplomáticas con Alemania y posicionarse a favor del Imperio Británico.

En los comienzos de la guerra europea de 1914 los intelectuales hicieron un batifondo de mil demonios instigando a las autoridades a la ruptura de relaciones con Alemania y sus aliados...enarbolaban los más grandes pabellones retóricos. Se desgañitaban hablando de la libertad, de la salvación de la cultura, de nuestra sangre latina, del crimen de la neutralidad y de la falacia de serlo, de los deberes y derechos mutuos de las naciones...Lograron el auspicio de toda la prensa sin excepción. El parlamento se puso de pie para votar la ruptura de relaciones. Hasta los socialistas aprobaron el disparate. (2002[1931]: 100-101)

En la vereda de enfrente la runfla porteña no se limita a desmontar, desde la proposición pos-cartesiana “siento, luego existo”, esos pabellones retóricos de la “Tradicición”, el “Progreso” y la “Humanidad” erigidos por la *intelligentzia*: “La vocación de sus sentimientos es irreflexiva...Una a una va desflecando las banderas conductoras, los grandes signos de la cultura europea” (2002[1931]:99). Sino que además identifica esos tópicos con ideologemas neocoloniales; ‘libertad’, ‘cultura europea’ y ‘sangre latina’ son significantes que refieren, para el hombre del suburbio porteño, los intereses imperiales reñidos con los propios: “«...Si pelean ha de ser porque tienen un interés. Yo no pelearía por un francés. ¿Cómo voy a suponer que un francés pelea por mí?»” (2002[1931]: 100). Comillas en el original.

Ahora bien, en esta contienda, que no es binaria sino antagónica, el suplemento radical que logra unificar parcialmente el colectivo identitario ‘multitud’ es el “viejo caudillo”. Precisamente porque reviste la forma y la función de aquello que Copjec denomina objeto petit a. Nombre propio, “Yrigoyen”, que articula un relato identitario no porque se ampare en una sustancia autoconstituyente, ni siquiera en un programa político-ideológico coherente y orgánico, sino más bien porque se postula como objeto receptor de una serie de deseos interdictos, demandas populares que a pesar de sus diferencias coinciden en un espacio de oposición a la misma resistencia adversa:

Yrigoyen, que era entonces presidente, desoyó el falso clamor y vetó o encarpetó la aprobación legislativa. Con su oído finísimo de viejo caudillo había «palpitado» la oposición del pueblo porteño, y, en gran parte por eso, el pueblo porteño, a pesar de

las turbiedades de su administración, lo premió con la segunda presidencia.
(2002[1931]: 101) Comillas en el original.

Si en “El destructor de espejismos” Yrigoyen funge de objeto parcial, point de capiton capaz de cementar las masas populares, es porque encarna esa frontera de exclusión que las condiciona y delimita. Es porque representa, para ellas, el corte con la hegemonía cultural y política, la renuncia a la ideología del ‘Régimen’, y en consecuencia, la conculcación de los intereses imperiales británicos: el “designante rígido” de la fuerza antagónica respecto de la cual los porteños del suburbio, pese al cúmulo de impulsos afectivos que los atraviesan, constituyen un eje equivalencial. Partiendo de estas premisas lacanianas, la figura del viejo caudillo radical puede leerse, en resumidas cuentas, como una peculiar deixis que señala el agujero en la trama socio-simbólica - “desoyó el falso clamor”-; Y en razón de que invoca esa fisura en el orden discursivo enajenante se propone como la sede de una investidura libidinal radical, de una amplia producción deseante. ¿En dónde reside, pues, el principio aglutinante de esa cadena heterogénea de deseos -sentimientos reticentes a la cultura oficial, recordemos- diseminados en charlas de café, amistades apasionadas, letras de tango, piropos groseros y perfiles de guarango? ¿Qué es aquello que convierte todas esas pulsiones en un “pueblo”? No desde ya la obra de gobierno del presidente cuyos seguidores consideran “turbia”; mucho menos la presencia de una estructura ideológico-partidaria cerrada y coherente capaz de sellar el vínculo líder-masa. Lo que aúna las aspiraciones dispersas es el acto contingente de nominación radical -valga la redundancia- que hace que Yrigoyen asuma el nombre del vacío en el que una serie de demandas se reconocen componiendo así una articulación.

Habrá que revisar, pues, las interpretaciones que reducen el personaje colectivo de *El Hombre que está solo y espera* al polo de la dicotomía nacional-antinacional que jura, desde las prácticas culturales que lo constituyen, fidelidad al espíritu de la patria. O a la

imagen de mera yuxtaposición de individuos legitimada por la instancia trascendente que no es más que el revés para-estatal de las tecnologías disciplinarias del estado positivista; suerte de réplica dócil e inofensiva de las incontenibles multitudes anarquistas y radicales de principios de siglo XX. Por supuesto que la palabra ‘pálpito’ se puede comprender como la principal huella fenoménica de la geo-ontología patria, la capacidad intuitiva donada por el primus movens a los fines de forjar la identidad del pueblo-nación y abrir el camino de la prosperidad entre las malezas de la insidia británica. Desde luego que ver en el ‘pálpito’ el eslabón fundamental que restaura el vínculo entre el ente-pueblo y el ser-nación es una lectura semánticamente irreprochable en tanto se corresponde con la pedagogía nacionalista iniciada en la carta-prólogo y refrendada en varios tramos del relato; operación cultural y política sintetizada en la alegoría de la sana digestión del gigante. Pero es igualmente legítimo, sostenemos, rechazar la univocidad semántica del texto literario y aceptar, junto con Bhabha, Derrida y de Man, que éste es siempre pasible de dos o más lecturas gramaticalmente demostrables pero contradictorias entre sí. Es en tal sentido -negación rotunda de una dirección única- que reactualizamos aquí la pregunta por la suplementariedad radical. Interpelación que al promediar nuestro ensayo pasa de la recurrencia a la insolencia. ¿Si el texto nacionalista se agota, como reza gran parte de la crítica, en la postulación de una fuerza o agente ontológicamente determinado -el sentimiento irracional en este caso, los rasgos genéticos o la poesía popular en los anteriores- que actúa de forma inmanente en la constitución de un sujeto de lo nacional, a qué se debe el requerimiento de un punto nodal articulatorio, de un signo que confiere unidad y coherencia a los muchos, no en nombre de una sustancia autoconstituyente sino de su defección? En pocas palabras, si el pueblo scalabriniano se delimita pura y exclusivamente por el fundamento esencialista de la tierra, ¿Para qué el líder popular?

La respuesta que se desprende de nuestro análisis textual es que en los capítulos “El piloto del caos”, “La defección política” y “El destructor de espejismos” el tan mentado populismo fundacionalista de Scalabrini Ortiz es desbordado por una multitud definida por relaciones diferenciales, opositivas y equivalenciales. Sencillamente, el pueblo esencial es suplementado por el vínculo líder-masa. Frente a la crítica del discurso literario nacionalista que pretende explicar la antinomia patria/anti-patria exclusivamente sobre la base de la férrea creencia en una esencia a-histórica restauradora, nuestra posición, cercana a la de Stavrakakis, se distancia a modo de contrapunto payadresco. Recordemos que para el teórico griego no hay un mito totalizador que asegure coherencia y organicidad al relato de la nación a causa de que no existe la interpelación plenamente exitosa. Ningún sujeto se entrega sin conflicto al orden simbólico, en cambio, una porción de la subjetividad, un resto de goce indómito que no se deja doblegar por el proceso de castración cultural, en su sentido más genérico, resiste y persiste bajo la forma de un goce imaginario: el fantasma de una plenitud ausente. Ese goce parcial exento de positividad cumple un rol ambiguo en la interpelación discursiva. Tal es así que los lacanianos le atribuyen la práctica de la sutura en el doble sentido de la palabra. Por un lado es la línea sinuosa que separa, que fractura, que pone en crisis la integridad del relato, pero por otro lado, también es la línea que une, el parche imaginario que, pese a su negatividad pura, garantiza cierta consistencia en tanto se ofrece como el soporte fantasmático del deseo de identificación. De cualquier manera ese goce-fantasma, esa ilusión de plenitud que une y separa a la vez, que suplementa la falta con la falta misma, no es capaz de explicar la interpelación, dado que no es en sí mismo un fundamento positivo, trascendente o inmanente. Una alternativa posible, señala Stavrakakis, es que la falta de goce se desplace hacia la figura del otro antagónico. Carente de fundamento, inaprehensible e inexplicable, el goce

perdido se traduce como goce robado. De modo tal que la imagen repulsiva del ladrón de nuestras aspiraciones más sublimes se eleva a la categoría de cuasi-*causa* del deseo que propicia la identificación, y en consecuencia, se torna el fundamento parcial, negativo e imaginario del relato comunitario. A su modo el tropo del goce usurpado contribuye a afianzar el relato nacionalista, pero en todo caso, sin ocultar su herida abierta, su dislocación, su no esencialidad.

En *El Hombre que está sólo y espera*, la serie conformada por los tópicos ‘espíritu amenazado’, ‘piloto del caos’ y ‘destructor de espejismos’ pone de relieve el derrotero que sigue el *objeto a* en la construcción de una comunidad imaginada. Allí la antinomia patria/anti-patria no es el efecto simple y directo de la mitología telúrica sino por el contrario el sustituto de su incompletitud. En los capítulos citados lo que eleva la nación a la talla de objeto deseable de identificación no es la fe ciega en el espíritu de la tierra sino su amenaza de extinción en manos de la conspiración británica. La sensación de que el proyecto de realización comunitaria ha sido sabotado -“birlen las riendas del gobierno”- por el enemigo es el cemento de la frontera antagónica que separa el “nosotros” del “ellos”; la multitud de solitarios incontados del poder económico y sus funcionarios e intelectuales serviles. Bajo el presupuesto de este hiato radical, que no del dios telúrico todopoderoso, la multitud de soledades dispersas comienza a asociarse. Sus deseos ya no se disgregan en charlas de café y piropos callejeros, ahora se reúnen en torno a un nombre propio autorizado a traducir el goce perdido en aspiraciones negadas; el apellido que puede interpelar y renombrar a los innominados -el hombre común, el hombre cualquiera- en tanto y en cuanto sea capaz de representar la conjura de la expoliación extranjera.

Los argumentos hasta aquí elaborados no pretenden clausurar el archivo de interpretaciones de *El Hombre que está sólo y espera*; sí contribuir a terciar en esta

suerte de debate virtual o potencial entre Jaime Rest y Homi Bhabha propuesto al comienzo. Sin lugar a dudas, el crítico argentino está en lo cierto al afirmar que desde el primer Centenario y con intensidad a partir de los años 30' el relato de la nación asume la forma del ensayo intuicionista ontológico; una pedagogía nacionalista que intenta amurallar la comunidad nacional entre un significado trascendente, prometeico y originario y un destino que se ofrece como la realización definitiva de tal esencia. Pero no menos razón lleva la tesis del teórico post-colonial cuando dice que las narrativas de nación son la medida del carácter liminar de la modernidad cultural. Contra las lecturas sesgadas que reducen el texto de Scalabrini Ortiz a un universo ideológico completamente cerrado en el que el “espíritu de la tierra” es inmanente al pueblo porque actúa en todos y cada uno de sus atributos, preferimos leer allí la presión ejercida por el tropo, el juego de desplazamientos metonímico-metafóricos. Una lógica del significante que pone en vilo la unicidad del concepto, y en consecuencia, el efecto de transparencia semántica requerido para alcanzar la estabilidad genérica del ensayo. Atravesado por la fuerza de la ambivalencia retórica, *El Hombre que está sólo y espera* oscila entre la centralización de un mito esencialista y totalizador y la narrativa de un sujeto nacional forjado por prácticas articuladoras, efectos de frontera y puntos nodales.

De nuestro análisis, se desligan por lo menos tres desplazamientos figurativos que dan cuenta de este impasse estructural. Tres huellas liminares que ponen en evidencia el fracaso cognoscitivo del discurso nacionalista. En primer lugar, la exigencia dirigida por el hombre común hacia el hombre público, consistente en rechazar los saberes eurocéntricos a la hora de tomar decisiones políticas, cuestiona severamente las concepciones “metafísicas” del ‘Estado’ y la ‘espera’, dos términos cuya significación unívoca es imprescindible para sostener el “esquema orgánico y sin contradicciones” (Sarlo, 2007[1988]:216) de la pedagogía scalabriniana. En segundo lugar, la metáfora

‘piloto del caos’, figura que afianza la articulación líder-masa sobre la base de prácticas culturales comunes, a la vez que la opone a la institucionalidad política, por considerarla garante de la injerencia británica, opera una distorsión semántica en el modelo arielista de confrontación inaugurado en el prólogo: el gigante telúrico contra el capital extranjero. Visto desde el prisma de la mediación figurativa, ¿Dónde reside el fundamento del pueblo porteño? ¿En el subsuelo a-histórico de la patria o en las relaciones de equivalencia y oposición? Finalmente, la dramática -que no trágica, dado que el destino pierde certeza- amenaza de muerte del personaje protagónico de este sistema actancial, el ser de la tierra, perpetrada por su principal oponente, el capital extranjero, arrastra el relato esencialista hasta su punto límite. Un umbral a través del cual la comunidad imaginada pasa del fundacionalismo al antagonismo, del ser geológico al significante vacío.

Bajo el peso de estos residuos retóricos indigeribles que impugnan la ilusión de transparencia, el texto ya no se deja fagocitar por su lectura más canónica, ya no se rinde a la seducción de la coherencia y la univocidad semánticas. Por supuesto que el arquetípico hombre de Corrientes y Esmeralda se puede leer como una sinécdoque particularizante que expresa la totalidad -el goce nacional- a través de la parte, el sujeto deseante. No obstante ello, esa misma multitud, acaudillada, también puede admitir el tropo de la catacresis, figura retórica sustitutiva de un significado literal inexistente. Luego de la deixis temporal que localiza el acontecimiento del 6 de septiembre, la ontología que garantizaba el futuro nacional se torna plenitud ausente. Falta constitutiva que, tomando la forma de la ilusión robada, nutre los vínculos y las exclusiones del sujeto de la comunidad imaginada; sus nociones del tiempo y la identidad.

12-John William Cooke: la insoportable ambigüedad del líder

Durante la intensa, profusa y apasionada producción escrita desarrollada entre el golpe de estado de 1955 y su muerte, el 19 de septiembre de 1968, John William Cook realiza numerosos cambios de posición en lo relativo a las problemáticas más álgidas que por esos tiempos enfrenta el quehacer peronista. Montado sobre una sucesión frenética de documentos, cartas, artículos periodísticos, reportajes y ponencias, sólo una parte del abultado haber de sus escritos políticos, este emblemático dirigente peronista pasa de la defensa de la participación electoral a su rechazo inexorable, de la alineación con dirigentes del justicialismo reformista a la exigencia de su expulsión o de la apología de la figura mítica del líder de masas a su rechazo bajo la calificación de vínculo emocional anacrónico que obstaculiza la “liberación nacional”. Una primera impresión de lectura podría precipitar la afirmación de que estas inflexiones se deben pura y exclusivamente a los cambios coyunturales; a la serie de vicisitudes que encadenan el agitado período histórico de la proscripción y exigen, por tanto, la permanente mudanza del cálculo táctico-estratégico. Por el contrario, lejos de estar supeditados a los diagnósticos de coyuntura, los textos políticos de Cook exhiben una serie de marcas textuales que parecen mantenerse estables a lo largo de la década. Se trata de los tópicos que sustentan eso que aquí llamamos una estructura arqueoteleológica de la comunidad nacional. Si hay una recurrencia que pretende estabilizar semántica e ideológicamente los escritos políticos de Cook, es el principio de homogeneidad asignado al pueblo argentino, actante principal del relato de la nación. La idea de que el significante “pueblo” es reductible a una esencia inalterable, al “pueblo-

uno”. De forma tal que el pasado y el futuro son apenas modificaciones de esa presencia; hitos que fijan la trayectoria de su autodespliegue y garantizan su continuidad espacio-temporal.

El relato arqueoteleológico de la nacionalidad es una ficción que divide en tres etapas la ilusión de autodesarrollo de la esencia comunitaria. La primera de ellas narra el nacimiento de esta sustancia de lo colectivo, la potencia de inicio, la formación del germen que ya guarda en sí mismo todas las posibilidades de su crecimiento. La segunda cuenta cómo este núcleo esencial determinante del sujeto de lo nacional es arrebatado por el oponente; aquí la falta se convierte en sustracción, aquí la imposibilidad de la comunidad, su déficit identitario, se explica a través de una relación de oposición que es preciso superar. La tercera fase relata el modo en que el pueblo asume la responsabilidad de librar una lucha de magnitudes épicas para recuperar la esencia perdida; es la etapa que conduce al destino último, al tiempo de la autorrealización definitiva. Las narrativas de nación suelen subrayar esta tercera etapa con el sintagma “la hora de los pueblos”.

En un ensayo histórico-político sobre la *Correspondencia Perón-Cook*, el sociólogo Aritz Recalde elabora, sin ocultar la identificación con ambos líderes, una afirmación sobre las cartas de Cook que deja traslucir con nitidez esta secuencia proairética (Barthes, 1992[1970]: 14) y su papel ordenador en los textos nacionalistas:

Estas Cartas son documentos escritos al calor de la marcha hacia la liberación nacional, en el tránsito de ruptura del esquema neocolonial de un país que alcanzó la independencia política en 1816, pero que aún no es una nación económica, cultural, tecnológica y socialmente soberana (Recalde, 2009: 9)

En la lectura de Recalde, indistinguible de una nueva alegoría de lo nacional, el “país”, figura equivalente a la de “pueblo-nación” por oposición al enemigo colonialista, es siempre uno y el mismo a pesar del paso de los siglos. Es una voluntad general que atraviesa distintas contiendas en la larga “marcha” hacia la autonomía

absoluta. Es que para las pedagogías nacionalistas una comunidad nacional no se define por la impropiedad constitutiva como sostienen Espósito y los deconstructivistas sino por una carencia material o simbólica provocada por el enemigo histórico. Amén de las contingencias que puedan afectarla, su propiedad esencial y distintiva está siempre “presente para sí” en todos los momentos de su historia -sea 1816, sea 1956-. Es presencia germinal en el origen, es presencia sustraída en tiempos de la invasión y expoliación, es presencia restaurada y completada durante la batalla final. Si el sujeto colectivo aparece descentrado, alienado, herido en su identidad, los nacionalismos le devuelven la completitud apelando a la dialéctica de la pérdida y el reencuentro: el relato que recoloca al pueblo, en tanto agente colectivo unificado, en el centro de la trama, estableciendo correspondencias entre su pasado y su futuro; el relato que reconstruye la comunidad según su esencia originaria.

Junto con Recalde, Jauretche, Scalabrini Ortiz y otros escritores nacionalistas, Cook comparte dicha estructura metadieética. En un discurso pronunciado en Cuba el 25 de mayo de 1962, el delegado del líder depuesto habla, frente a los residentes argentinos, de ese pueblo esencial que va sumando conciencia y voluntad a medida que supera los desafíos históricos que le propone el enemigo expoliador, sujeto que también se presenta como una figura cristalizada:

En la Argentina, desde el principio, entran en lucha la tendencia democrática, popular, nacional, de Mariano Moreno, y la de la oligarquía, ligada al comercio de exportación y cómplice de los planes ingleses (Cook, 2009: 114)

Originado en “la gesta de 1810” el relato nacional de Cook aparece escandido por el enfrentamiento continuo entre dos colectivos bien delineados. De un lado las “capas más humildes de la población”, “las masas desposeídas [...] que regaron con su sangre los campos de batalla” (Cook, 2009: 114). Del otro, una minoría local privilegiada, aliada al poder extranjero bajo el objetivo de sistematizar y legalizar la avidez de

apropiación de los frutos del trabajo mayoritario: “La política de la oligarquía era localista, antipopular y proinglesa” (2009:114). El concepto rector que identifica los sujetos populares del siglo XIX con los del siglo XX, colocándolos en un mismo plano de continuidad sin fisuras, es el de la *pugna por la libertad*. Frente a un orden opresivo el pueblo pobre, en todos los tiempos, tiende naturalmente a organizarse para subvertirlo y abrir un proceso de liberación. Es precisamente el concepto ahistórico de libertad aquello que aúna las distintas experiencias históricas y las reconduce hacia el significado homogéneo de ‘pueblo’. Por eso la guerra de guerrillas es una herramienta crucial en la guerra independentista, bautismo de fuego del pueblo argentino, y nuevamente cumple un rol central en la lucha por el retorno de Perón que conduce a la “Segunda Emancipación Americana”: “la famosa «guerra revolucionaria» con que los pueblos, hoy como entonces, defienden su libertad” (2009:113). Por eso también, argumenta Cook, en un documento programático, escrito en 1961 con el objeto de ser difundido entre militantes de base, el Yrigoyenismo y el Peronismo, a pesar de ser formaciones político-sociales marcadamente diferentes en cuanto a sus contextos históricos y composiciones sociales, se identifican. Se amalgaman en el acto de “afirmación de la voluntad nacional que emergía turbulentamente para desafiar a la conjura de mercaderes y patricios que la había acallado durante mucho tiempo” (2009: 60). En pocas palabras, la táctica de guerrilla, la movilización, la incorporación a un partido de masas o la subordinación a un líder político, según las diferentes experiencias históricas, constituyen para él diversos modos de expresar una idea invariable, la pulsión de libertad del pueblo argentino.

Asimismo esta concepción ontológica de la emancipación también opera la fijación del significante pueblo-nación conectando procesos políticos diacrónicamente

diferenciados, la independencia, la guerra civil, el yrigoyenismo y el peronismo, a través de una ‘gran memoria de las luchas históricas’:

Cuando los pueblo luchan por liberarse ahondan en el escrutinio de su pasado [...] La conciencia nacional es también conciencia histórica [...] Así se establece una relación dialéctica entre el pasado, el presente y el porvenir. En el pasado buscamos afirmación, antecedentes, claves. (2009:112)

Memoria y experiencia son fenómenos íntimamente ligados al fundamento ontológico de la libertad. De su interacción dialéctica, afirma el autor, surge el sentido, la identidad y la conciencia de sí del pueblo-nación; en definitiva, su homogeneidad, su condición esencial de sujeto autocentrado.

Posponiendo el concepto de dialéctica utilizado aquí, cuyas acepciones serán revisadas más adelante, consignamos por ahora una primera aseveración general sobre los textos políticos de Cook. La concepción trascendental de patria depende principalmente de la construcción de un relato de la comunidad nacional absolutamente sellado, sin fisuras. Un círculo perfecto en el que la finalidad última de una nación consiste en satisfacer la promesa de restitución de una sustancia originaria robada.

Así, por ejemplo, en una carta dirigida a su líder político el 16 de julio de 1957, el retorno de Perón a la Argentina significa ese cierre pleno que viene a cumplir con el grito de libertad nacido en 1810 de las entrañas de la tierra:

Hay una fe argentina, una voluntad argentina, una juramentada pasión argentina que espera la hora –que presiente cercana- en que terminará esta lamentable etapa. Entonces volverán a resonar nuestros cantos, a ondear nuestras banderas, y Ud. vendrá a cumplir con la gran tradición de nuestra tierra y a realizar el porvenir anhelado de Justicia y libertad (Cook, 2008:230)

De igual modo, en el marco del *Congreso de Liberación Nacional*, realizado en Buenos Aires, en el mes de noviembre de 1959, Cook sostiene la necesidad histórica de restaurar los valores esenciales de “nuestra tierra”. Sólo que ahora el medio para alcanzar el objetivo no se limita al retorno del líder, del que ya está distanciado por

motivos político-ideológicos y táctico-estratégicos, sino que comprende, más bien, la formación de un *Frente de Liberación nacional*:

Romper las ligaduras imperialistas implica restaurar una unidad real y encarnada en la tierra y en el nombre de una soberanía en plenitud [...] La revolución del Frente de Liberación Nacional es por su esencia humanista, porque entronca con las más puras tradiciones de la patria [...] porque concibe un hombre libre en una tierra libre (Cook, 2007:29).

Entre la arché y el telos todo lo que ocurre ocupa un lugar en la historia de la patria porque rinde cuentas ante el significado trascendental. Nada queda librado al azar ni al olvido porque todos los acontecimientos son resignificados retroactivamente por el sentido finalista del relato comunitario. Todos los pasos perdidos, todas las derrotas truculentas, toda la sangre derramada, todos los desencuentros. Todo será redimido en la última batalla: “Ya la victoria final redimirá todas las frustraciones y justificará todos los holocaustos” (2009: 111).

En *Emancipación y diferencia* (1996) Ernesto Laclau postula que una de las dimensiones que da forma a los proyectos emancipatorios clásicos, herederos de la tradición iluminista, es la del fundamento totalizador del campo social. El cimiento teórico que conecta racionalmente el orden viejo con el orden nuevo; un sistema de representación racional que permite explicar dentro de un espacio de inmanencia la transición entre el orden opresivo preemancipatorio y el orden nuevo emancipado (Laclau, 1996:16). La narrativa comunitaria de Cook se inscribe dentro de esta suerte de escatología secular, como la llama Laclau, precisamente por la búsqueda afanosa de un fundamento racional, subyacente y totalizador capaz de dar cuenta cabalmente del proceso de transformación histórica que denomina “Lucha por la liberación nacional”.

Un año después de su derrocamiento, Perón lo nombra, desde Caracas, el “único jefe” con “mandato para presidir a las fuerzas peronistas organizadas en el país y en el extranjero” (2008: 647), y le encomienda la tarea de organizar un sistema insurreccional

con miras a erosionar el suelo de gobernabilidad de la dictadura y generar las condiciones para la restauración del gobierno justicialista. Cook se coloca al frente de la Resistencia Peronista. Pero no se ampara en el “óleo sagrado de Samuel”, figura que tanto le gustaba repetir a su “querido jefe”, sino en un modelo teórico marxista, humanista y revolucionario. En abierta polémica con el economicismo objetivista promulgado por el comunismo soviético, defiende el quiebre radical entre la objetividad económica y la subjetividad política. Dado que las leyes endógenas de la infraestructura económica no aseguran por sí mismas la evolución de la conciencia de clase y el consecuente desarrollo de las fuerzas productivas, el deber histórico de la subjetividad popular radica en superar con su imperiosa voluntad las tensiones irresueltas de la situación objetiva dada. La voluntad humana como clave maestra para destrabar el bloqueo interno de las relaciones legales de producción que frena el avance de las tendencias más progresistas de la historia. En una extensa carta dirigida a Perón el 28 de agosto de 1957, con motivo de hacer un “balance de la situación política actual, de las fuerzas del movimiento y de las posibilidades inmediatas” (2008:239), Cook le asigna plena centralidad a esa voluntad de las masas populares. De acuerdo con su diagnóstico, dos formaciones policlasistas se enfrentan en una lucha sin cuartel pero sin resolución a la vista. A un lado de este campo bipolar está el denominado “Grupo de ocupación”. La oligarquía aliada al imperialismo, “sector privilegiado” que pretende disciplinar al movimiento mayoritario opositor y a su vez arribar a un cierto escenario de legalidad - semilegalidad que no consigue disimular la proscripción del peronismo- convocando a las elecciones para *Convencionales Constituyentes* el 28 de julio de 1957. Represión y búsqueda de consenso, la táctica y la estrategia combinadas con el fin último de consolidar el liberalismo conservador en la Argentina. Sin embargo, ninguno de los objetivos perseguidos por la dictadura llega a buen puerto: ni el movimiento peronista

es excluido de la arena política, “[La dictadura] no ha podido destruir nuestras fuerzas [...] que tienen capacidad de resistencia ilimitadas mientras cuenten con la conducción adecuada” (2008:246); ni la “ficción constituyente” logra traducirse en legitimidad política: “El episodio electoral cuya validez y consecuencia impugnamos, sirvió para demostrar que el peronismo mantiene intacta su base popular” (2008: 246).

Al otro lado, discurren las masas populares organizadas dentro del peronismo. Si bien Cook confía en que el movimiento nacional-popular cuenta con la potencialidad requerida para derrotar al proyecto oligárquico-imperialista no deja de subrayar con preocupación las dos graves lesiones que la estrategia electoral del adversario le ha provocado a la estructura de su accionar político. Primero, la semilegalidad divide al peronismo en una línea dura, la que asume la tarea histórica de liberar la nación, y una línea blanda, los “neoperonistas” o “integracionistas”, aquellos dirigentes que, alejados del “sentido histórico” del movimiento, incurren en una “politiquería tradicional” y desde ya tutelada. La segunda es la irrupción del frondizismo, una imitación del peronismo que no es su “continuador dialéctico” (2008:241) sino un mero artificio creado con el fin de desmadrar al peronismo.

El autor pinta una confrontación en estado de parálisis, un juego de suma cero que no se mueve ni para un lado ni para el otro. No hay condiciones para la restauración del modelo justicialista pero tampoco las hay para implantar una hegemonía liberal-conservadora: “la correlación de fuerzas [...] nos es adversa. Somos un gran frente discontinuo y fraccionado [...] frente a un adversario numéricamente reducido pero poderosamente armado [...] aunque somos estratégicamente superiores ellos son siempre superiores en fuerzas y armas en el terreno táctico” (2008: 297).

Sin embargo, esta situación de lucha de clases con final abierto no se cierra necesariamente por la imposición de una férrea determinación infraestructural; al

contrario, la persistencia en la indefinición del conflicto político es el efecto de una cierta indeterminación en el plano de las condiciones objetivas -dialéctica trunca, la llama Horacio González (1999: 383) en sus comentarios sobre Cook-, un impasse que deja amplio margen para la acción del hombre: “El peronismo es la única reacción adecuada a esta circunstancialidad histórica argentina” (2008: 246). Es la voluntad humana, sostiene Cook, la que debe tomar las riendas de su destino histórico, porque la “Historia”, en su acepción hegeliano-marxista, no se agota para él en el predecible juego de las leyes económicas sino que es el resultado de la elección de los seres humanos en condiciones dadas. De ahí que no haya que esperar a que los principios objetivos del devenir histórico resuelvan las contradicciones sociales sino apostar a la “presencia imperiosa” del sujeto para darles una salida venturosa:

La Historia está llena de frustraciones [...] No confiamos en que la Historia será nuestra partera infalible sino que «nuestro regreso será producto de la voluntad popular aplicada a una condicionalidad histórica en que somos una presencia imperiosa» (2008: 246) [...] Es necesario que no nos despojemos de la virtud de la consecuencia en la espera de que se den las condiciones (claro que impulsándolas mediante nuestra actividad práctica, permanente y progresiva). (Cook, 2008: 294-295)

En lugar de un modelo dialéctico economicista ortodoxo propone, como fundamento último de su teleología nacionalista de la liberación, una dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo con especial énfasis en el concepto de sujeto autocentrado. De acuerdo con esta cosmovisión, todos los discursos, acciones y modos de organización colectivos realizados en contra del orden oligárquico-liberal son expresiones fenoménicas de la voluntad popular, cuya agencia se funda en el principio esencial de la pugna por la libertad. Así, la “Intransigencia Absoluta” del peronismo en respuesta al “zarpazo septembrino” supone una “expresión de la inquebrantable voluntad de empeñar todos los esfuerzos en la lucha por restaurar la Libertad y la Soberanía” (2008:247). Lo mismo representa el triunfo del voto en blanco en las elecciones del 28 de julio, circunstancia en la que “la masa actuó con lucidez y disciplina, dando el triunfo a Perón frente a la

mayor concentración de poder en un grupo que se haya conocido en América del Sur” (2008: 247). Pero quizás la más intensa manifestación del voluntarismo esencialista resida, dentro del relato comunitario de Cook, en los nexos psicológicos y afectivos que estructuran el movimiento, en las relaciones de identificación que ligan al líder con las masas populares. En oposición a “los superficiales análisis de una intelectualidad apátrida” que “interpretaron la lealtad del pueblo a Perón como una manifestación del sentimentalismo primario y perecedero” (2008:247), él entiende que la “adhesión popular” es “indestructible” porque se asienta “en la circunstancia de que se polarizaban en un hombre las más puras corrientes de la nacionalidad” (2008:247). En contra de una mirada positivista de la conciencia de clase, el autor considera que sentimientos como la fe, la mística, la pasión o el pensamiento mágico, también son modos de conectarse con las necesidades históricas de la clase trabajadora y actuar en consecuencia, sin el requerimiento de la mediación racional. La creencia mítica en el jefe revolucionario no es para Cook un estado de alienación de la masa sino un medio para lograr la cohesión del grupo contra las tácticas divisionistas del adversario:

El pueblo ha resignado la conducción partidaria en manos de Perón, unipersonalmente, porque entiende que Perón [...] interpreta la Revolución que el pueblo comprende y puede realizar [...]” (2008:263); Pero el núcleo central que es inmensamente mayoritario, posee mística combatiente y ha demostrado una adhesión al jefe que no debe tener parangón en ningún movimiento político de ninguna parte del mundo. Para él la orden de Perón tiene virtud mágica. Nadie intentará por lo tanto plantear disensiones a la ortodoxia peronista (Cook, 2008: 264)

En la estructura sintáctico-semántica del primer enunciado, la proposición subordinada adjetiva “que el pueblo comprende y puede realizar” condiciona y resignifica el concepto de *revolución*. Limitado por la adjetivación, el término no designa el cambio radical total sino una transformación gradual, condicionada por las posibilidades de comprensión y acción del pueblo. Gradualidad que, en la medida en que matiza la idea de *revolución*, permite redefinir las categorías marxistas de

conciencia y desarrollo por etapas. Por *conciencia de clase* no se entiende ya la comprensión racional totalizadora de la realidad objetiva sino los diversos modos, no siempre racionales, de comprender y enfrentar los embates del régimen opresivo. La categoría de *etapismo*, por su parte, no alude aquí a la sustitución de un modo de producción por otro sino al giro gradual signado por las capacidades de un pueblo de superar su condicionalidad. La concepción voluntarista de izquierda de la revolución no requiere por tanto ni del viraje absoluto ni de la conciencia total; se concibe, más bien, como una progresiva superación de fases ritmada por la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo.

En las conclusiones de su balance, Cook opera con esta noción de revolución gradual cuando exige que el peronismo rebase la etapa de la rebeldía más o menos espontánea para alcanzar la etapa de la insurrección organizada. Lo que implica, fundamentalmente, fortalecer la relación líder-masa, principal ligazón del movimiento, con la implementación de consignas y cuadros dirigentes revolucionarios:

La etapa que se inicia requiere cambios de la morfología del Movimiento [...] La espontaneidad fue eficaz en el hostigamiento, pero ella no dará por sí misma, la organicidad que ahora se requiere (2008:266) [...] El problema reside [...] en dar con las grandes consignas que abran la marcha, jueguen como factores de organización y abran perspectivas de agilidad conjunta a todo el movimiento (2008:272) [...] Los Comandos de envergadura existentes, y los que se irán constituyendo por amalgama de comandos pequeños deberán estar conectados entre sí [...] Tanto esa interconexión como la «unidad de acción» y su encuadramiento en los planes del Comando Superior no se lograrán en forma horizontal [...] sino verticalmente, por iniciativa y actuación del Comando Superior (2008:283)

El balance escrito en el año 57' trasluce sin ambages una posición político-ideológica inscripta en la ideología hegeliano marxista de corte humanista. Formación discursiva cuyo núcleo ideológico consiste, se ha podido advertir, en la revisión de los conceptos de *historia*, *conciencia* y *revolución*, de larga trayectoria en el pensamiento de izquierda, utilizando de prisma la noción clásica de sujeto autocentrado, acriticamente filtrada por la categoría marxista de clase social. Desde los albores de la resistencia peronista, Cook asigna a este modelo teórico el carácter de fundamento

esencial y totalizador de su narrativa nacionalista. Incluso varios años antes de su reactualización y difusión, con epicentro en el proceso revolucionario cubano. Tiempo antes de convertirse en una de las corrientes epistemológicas principales de la denominada *nueva izquierda intelectual argentina*³³, tal como señala Oscar Terán citando un artículo de Aricó de Julio de 1964:

Volvían “así a aflorar los temas del humanismo marxiano, de su ética revolucionaria, de la función del mito de la construcción de una voluntad nacional, del hombre como productor de la historia, que recorren al joven Marx y que reaparecen siempre en los momentos de accesos revolucionarios” (Terán, 1993[1991]: 126)

En *Bases para una política cultural revolucionaria*, un artículo publicado en la revista *La rosa blindada* en 1965, Cook explicita su aparato teórico. Propone allí que la dialéctica de la *condicionalidad* y la *presencia imperiosa*, para usar sus palabras, aporta el sustento ontológico imprescindible para transformar al peronismo en un movimiento auténticamente revolucionario. Abriendo dos frentes de batalla en simultáneo refuta la dicotomía entre el «joven Marx» y el «viejo Marx» al tiempo que retoma sus escritos de juventud, muy especialmente los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en búsqueda de “las bases de su humanismo revolucionario y de su metodología” (2009:214). Contra la posición socialdemócrata que exalta la juventud de Marx a los fines de renovar su adhesión a un “Marxismo [...] aséptico, sin violencias revolucionarias” (2009: 214) Cook sostiene tanto la plena correspondencia entre los conceptos de *humanismo secular* y *revolución* como la confluencia de los mismos en el más auténtico pensamiento marxista. Al mismo tiempo, en oposición al marxismo «oficial», soviético y estalinista, que pese a no admitir el dualismo canoniza la figura del Marx científico de “*El Capital* [...] interpretado con un estrecho economicismo de filiación positivista” (2009:215), postula la complementariedad sin fisuras entre las dos

³³ En un estudio arqueológico de la renovación del campo intelectual argentino durante la década del 60' Oscar Terán describe una serie de “núcleos ideológicos” enunciados por un conjunto de intelectuales críticos “en torno de los cuales se asiste a la formación de una nueva izquierda intelectual en el ámbito nacional”. Terán, Oscar. *Nuestros años sesentas*. (1993[1991]). Buenos Aires: El cielo por asalto.

etapas del filósofo alemán. Los *Manuscritos* y *El capital* conforman, pues, dos momentos de un mismo pensar filosófico, orgánico, coherente en sí mismo; un paradigma que coloca al “hombre en el centro de un humanismo concreto, irreductible a esa metafísica hecha de simplificaciones en que figuraba disfrazado de *héros positif*” (2009: 215).

Desde este punto de mira, una situación objetiva no es una “historia con final garantizado por la mecánica autoimpulsada de las relaciones de producción” (2009:215) sino una condición negativa del ser humano, un estado de alienación que sólo puede ser subvertido -subrayando el sentido de lo contingente aparejado al verbo modal- por la teoría y la praxis revolucionarias. Concebido como una clave interpretativa integral del ser comunitario bajo el régimen capitalista de explotación Cook explica el concepto de alienación, desde ya, dialécticamente, a partir de las polémicas que Marx entabla con Hegel.

Para el autor de la *Fenomenología del espíritu*, resume Cook, el hombre se libera de sus necesidades naturales y se humaniza gracias al trabajo. Actividad socialmente organizada que lo exime de su relación pasiva con la naturaleza en tanto y en cuanto lo impulsa a producir objetos útiles, expresarse y satisfacer “necesidades más alejadas del nivel de subsistencia orgánica” (2009: 216). Por mor de la producción social el hombre se humaniza y humaniza la naturaleza, pero también se objetiva, porque adquiere una imagen de sí en esa naturaleza que transforma. Es decir que la humanización del hombre es también objetivación socialmente organizada. En este marco, la historia hegeliana de la conciencia, su evolución misma, está determinada por los diversos momentos que atraviesa la relación entre el sujeto y el objeto; entre la conciencia y el saber que ella tiene de sí misma como su objeto. Una trayectoria evolutiva que parte de la contraposición entre uno y otro -fase en la cual el objeto es extraño al yo, enajenante-

hasta llegar a la identificación absoluta -el telos hegeliano- entre el espíritu y el conocimiento de sí mismo. “La historia de la conciencia es la de sus enajenaciones sucesivas, que desaparecen finalmente en ese saber absoluto que es el espíritu conociéndose a sí mismo” (2009:217).

La apuesta crítica de Marx consistirá, a su turno, en leer en clave materialista ese camino hecho de “enajenaciones sucesivas” que atraviesa el espíritu en su proceso de autodesarrollo. En el pasaje del idealismo al materialismo el concepto de alienación ya no remite a la conciencia negada por el conocimiento abstracto sino a la conciencia del trabajador fracturada por las relaciones capitalistas de producción. Por eso, la esencia humana enajenada no es aquí una “desventura del espíritu” (2009: 217) sino un proceso materialmente determinado. Tal como afirma Marx en sus *Manuscritos*, citado por Cook, la “realización del trabajo [...] se manifiesta como la privación de la realidad del obrero, la objetivación como la pérdida y esclavización del objeto, la apropiación como extrañamiento, como enajenación” (2009: 218).

Amparado en esta crítica del humanismo idealista Cooke le concede a la categoría de alienación dos funciones correlativamente ligadas: una cognoscitiva y otra instrumental. La enajenación implica, en primer lugar, un punto de partida teórico, la categoría central de una teoría revolucionaria que busca desentrañar las relaciones humanas fetichizadas. En consecuencia, también es un conocimiento capaz de guiar una praxis revolucionaria “desalienante por definición”; una “política cultural revolucionaria” que el autor resume en tres puntos: “Primero, contribuir a formar una doctrina del hombre y de su libertad”, segundo, analizar “a partir de las relaciones de producción existentes [...] la opresión que sufren las clases subalternas” (2009: 221) y tercero, construir una sociedad pos-revolucionaria con base humanista.

En su conocida crítica de la denominada *filosofía del joven Marx* Louis Althusser (2004[1965]) parte de las mismas premisas que Cook pero arriba a conclusiones muy distintas. Al igual que el teórico peronista el filósofo francés sostiene que la etapa de Marx cuya producción emblemática son los *Manuscritos económico-filosóficos*, 1842-1845, está dominada por el humanismo comunitario. El hombre es “libertad y razón porque primero es [...] “ser comunitario”, un ser que no se realiza teóricamente [...] ni prácticamente [...] sino dentro de las relaciones humanas universales” (Althusser, 2004[1965]: 186. Pero dado que la producción, mediada por las relaciones sociales, padece la enajenación, el hombre realiza “sin saberlo su esencia de hombre” en los productos de su trabajo que niegan su calidad humana: la mercancía, el Estado, la religión. El humanismo de Feuerbach, comenta Althusser, muestra “en la no-razón la enajenación de la razón, y en esta enajenación la historia del hombre, es decir su realización. (2004[1965]: 186. El autor da el ejemplo del Estado político moderno, cuyos abusos, sus actos más irracionales, representan para los humanistas feuerbachianos la contradicción real entre su esencia -la razón- y su existencia -la no razón-. Esta teoría del hombre da lugar a un “nuevo tipo de acción política: la política de una reapropiación práctica por el hombre de su esencia” (2004[1965]: 187). Una revolución práctica que, entienden los socialistas humanistas, será el resultado del trabajo mancomunado de la filosofía y el proletariado: “La penetración de la filosofía en el proletariado será la rebelión consciente de la afirmación contra su propia negación, la rebelión del hombre contra sus condiciones inhumanas” (2004[1965]:187).

La problemática constitutiva de esta “alianza revolucionaria del proletariado y la filosofía [...] centrada en la esencia del hombre” (2004[1965]: 187), -concordato estratégico que Cook traduce con su *política cultural revolucionaria-*, consiste, según Althusser, en que la lucha de clases impulsada por la acción conjunta de la teoría

filosófica y la praxis proletaria presupone una idea de naturaleza humana que si bien “fue considerada durante siglos enteros como la evidencia misma” (2004[1965]:188) reviste un carácter ideológico -incluso místico- que anula la posibilidad de su demostración científica y teórica. La “esencia universal del hombre”, para Cook el basamento primordial de sus escritos políticos, es vista por Althusser como un ideograma construido a partir de dos postulados complementarios. Por un lado la concepción idealista de que existe una esencia universal del hombre. Por el otro la concepción empirista de que tal esencia es el atributo de individuos concretos. Sin embargo, antes que demostrar nada, subraya, citando la sexta tesis de Marx sobre Feuerbach, las dos premisas interconectadas pretenden explicarse mutuamente cayendo en un círculo aporético. Existe una esencia del hombre sólo gracias a que sujetos concretos se presentan como datos absolutos, y a la vez, esos individuos empíricos son hombres porque cada uno de ellos lleva en sí toda la esencia humana. Este ideograma de la naturaleza humana que nutre las primeras teorías modernas de la sociedad, la moral y el conocimiento (2004[1965]: 189) también opera con papel protagónico, concluye Althusser, en la base conceptual de la dialéctica hegeliana.

La tesis más conspicua de *La revolución teórica de Marx* afirma que si la noción de dialéctica no logra desprenderse de este sustrato hegeliano-feuerbachiano jamás podrá representar desde la perspectiva materialista la compleja trama del conflicto social. Con conceptos tomados de Mao y ejemplos de Lenin el marxismo althusseriano entiende que la convergencia de una acumulación de contradicciones heterogéneas -para el caso de la Revolución Soviética, contradicciones de orden feudal, capitalista y colonialista, entre otras- en un punto de ruptura revolucionario no se da por simplificación sino por sobredeterminación. Es decir que la estructura de los conflictos permanece siempre activa en ese punto de fusión que Althusser y los maoístas denominan contradicción

principal. Por el contrario, bajo la rémora hegeliana, la heterogeneidad del mundo histórico se ve siempre reducida a un principio de contradicción simple, inherente a los movimientos internos de la conciencia, a “las “experiencias” de la conciencia y su dialéctica” que culminan en “el advenimiento del saber absoluto” (2004[1965]: 82). En definitiva todas las diferencias del campo social se disipan como puro fenómeno del autodesarrollo del sujeto:

en cada momento de su evolución la conciencia vive y experimenta su propia esencia, [...] a través de todos los ecos de las esencias anteriores a ella misma, y a través de la presencia alusiva de todas las formas históricas correspondientes [...] Pero estas figuras pasadas de la conciencia y estos mundos latentes [...] no afectan jamás la conciencia presente como determinaciones efectivas de ella misma [...] sino como ecos de lo que ella ha llegado a ser [...] como anticipaciones de sí o alusiones de sí (2004[1965]: 82)

Sin detenerse en disquisiciones sobre el modelo hegeliano y el marxista o la juventud y la madurez de Marx, Ernesto Laclau (2012) extiende la problemática del esencialismo de la conciencia a todo el arco del socialismo moderno. Para el intelectual argentino los modernos proyectos emancipatorios de base hegeliano-marxista se definen, como se dijo, por la captura de la historia de la humanidad a partir de un fundamento racional totalizador. Afianzados en la razón dialéctica estos discursos diseñan un espacio de representación inmanente, sin fisuras, en el cual la realidad empírica resulta absolutamente transparente. De modo tal que todas las emergencias históricas de la sinrazón no son más que la expresión fenoménica de una racionalidad profunda. De ahí la afirmación hegeliana de que la objetivación del ser es la forma de su esencia negada. De ahí también, la lógica marxista de que la explotación capitalista es un proceso por el cual el trabajador debe necesariamente pasar para llegar a la sociedad reconciliada consigo misma. Para la filosofía hegeliano-marxista de la historia, entiende el teórico rioplatense, las instancias de negación que amenazan la integridad del sujeto no son radicales sino evanescentes, un momento en su trayectoria evolutiva. Su negatividad es en realidad una pseudo-negatividad, el efecto de la mirada alienada de la

falsa consciencia. Pero encarada desde el sujeto trascendental -el *Espíritu absoluto* de Hegel, la *clase universal* de Marx- adquiere un significado teleológicamente determinado por la razón dialéctica. Laclau ejemplifica su afirmación con la categoría de astucia de la razón, presente en las dos formulaciones:

Desde el punto de vista de una mente finita, la Historia es un proceso irracional gobernado por la violencia, el mal y la sinrazón. Pero desde el punto de vista del Espíritu absoluto, esta irracionalidad es la expresión de una racionalidad más profunda, que se realiza a través de la opacidad de sus manifestaciones fenoménicas (2012:29)

A la luz de las tesis de Althusser y Laclau habría que preguntarse cuál es el papel que juega realmente “la desventura del espíritu” en los escritos de Cook. ¿Es solamente una figura acuñada para impugnar la concepción idealista de las relaciones lógico-contradictorias? ¿O bien es una imagen que se filtra de contrabando en su aparato teórico, convirtiendo la totalidad de la experiencia política del peronismo en un “eco”, en una reverberación del Espíritu absoluto? ¿Acaso no significa el peronismo, en los textos políticos de Cook, la larga y sinuosa cadena de enajenación-desenajenación que el sujeto de la clase obrera debe “atravesar”, necesariamente, para arribar a la conciencia absoluta, a la fase final de la liberación total? Si el movimiento peronista encaja perfectamente dentro de la secuencia que Althusser denomina “las estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana” (2004[1965]:75) -*negación, negación de la negación, identidad de los contrarios, superación*- es porque la totalidad de sus expresiones son reductibles a la categoría de manifestaciones fenoménicas de una esencia inalterable: la voluntad popular en su movimiento autoimpulsado.

Una segunda consideración sobre los escritos políticos de Cook, entonces, podría formularse de la siguiente manera: en su narrativa nacionalista todos los acontecimientos que encadenan la historia del peronismo remiten al voluntarismo esencialista. Sea porque implican un obstáculo al desarrollo de la conciencia proletaria; sea porque aceleran la superación de etapas en el pedregoso camino de la formación de

la clase universal. Por eso la “semilegalidad” de la dictadura junto con la irrupción del frondizismo y el neoperonismo significan una tara en el movimiento autogenerado de la consciencia de clase; la instancia de la negación. Pero en cambio la táctica electoral del voto en blanco, la insurrección de las masas o su adhesión al liderazgo de Perón designan la negación de la negación; la intervención política, psicológica o cultural por la cual la clase trabajadora realiza la lucha por la reapropiación de su esencia humana.

En esta larga cadena de negaciones de la consciencia proletaria que comienza con la autodenominada Revolución Libertadora sobresalen por lo menos tres grandes formas de alienación que los sectores populares deben superar: la *ambigüedad del Movimiento*, *la fractura o distorsión de la relación líder-masa* y el *fetichismo del líder*. De su ligazón íntima y coherente dependerá la consistencia de este relato de la comunidad nacional.

Ambigüedad. En cada fase de desarrollo histórico, piensa Cook, la lucha de clases define las tareas y alianzas que son imprescindibles para superarla; la estrategia y las tácticas que le permitirán a la consciencia alienada acceder a un nuevo estadio. Es la razón dialéctica, por tanto, la que sanciona, bajo el marxismo, la autenticidad misma del tiempo histórico. La que autoriza, a cada momento, a distinguir lo actual de lo inactual, lo emergente de lo residual. La que determina la coincidencia o el desfasaje entre el presente vivido y el presente histórico. Pero la posibilidad de la superación radical, he aquí la impronta humanista, no yace en las leyes objetivas sino en el compromiso de la voluntad popular. Si los pueblos recogen el guante y aceptan el desafío, si asumen un rol verdaderamente activo en la *Historia* -palabra que Cook siempre escribe con mayúscula- entonces viven “su hora” histórica; se tornan una presencia con plena actualidad. Por el contrario, si los pueblos dilatan, encubren o directamente suprimen la confrontación con las fuerzas reaccionarias, en tal caso, el presente histórico, junto con las tareas y alianzas que implica, les resulta absolutamente ajeno. Viven en un tiempo

prestado, alienado de su realidad material, porque quedan congelados en la foto fija del período histórico anterior.

En *La revolución y el peronismo*, un informe de circulación interna escrito en 1967, la oposición nacionalismo/imperialismo asigna, en el contexto histórico de 1945, las tareas y alianzas que moldean el *primer peronismo* (Horowicz, 1986[1985]). La exigencia de romper con la estructura semicolonial del imperialismo británico conlleva la formación de un frente antimperialista, “clase trabajadora, sectores de la clase media y sector nacionalista del ejército”, que “bajo el liderazgo de Perón” realiza “su proceso democrático-burgués”. Años después, incluso antes de la caída del líder, advierte Cook, esas “condiciones de la gran prosperidad de postguerra” desaparecen, “el ciclo de ingreso nacional creciente” se cierra y en consecuencia, el frente del 45’ se desmorona. Mientras que la clase obrera se fortalece y radicaliza el movimiento el ejército se distancia de las políticas sociales y la burguesía desea “aumentar las cuotas de plusvalía y buscar acuerdos con el imperialismo”. Sin embargo, el movimiento peronista se niega a asumir las “condiciones político-sociales” resultantes del zarpazo septembrino en la medida en que se recuesta sobre el relato idealizado de su etapa anterior. Este desfase entre una ideología anquilosada del movimiento, la del caduco frente del 45’, y su “situación real” signada por la radicalización de sus bases populares en el marco del creciente sistema represivo impuesto por el “régimen burgués” del 55’, constituye el factor determinante de su “ambigüedad”. Las “fuerzas diversas”, tiempo atrás amalgamadas, ahora desgarran por dentro el movimiento, creando una dispersión apenas disimulada por ese mismo liderazgo que antes fungía de cemento político y social. Cook apela a una metáfora para designar esta forma agresiva de alienación que le impide a una fuerza política mayoritaria transformarse en una fuerza revolucionaria, ideológicamente definida y estratégicamente eficaz:

hemos sido formidables en la rebeldía, la resistencia, la protesta; pero no hemos conseguido ir más allá porque como alguna vez lo definimos, -con gran indignación de los adoradores de mitos y de fetiches- seguimos siendo como Movimiento, un *gigante invertebrado y miope* (2007: 72) El subrayado es nuestro.

En una conferencia pronunciada en Bahía Blanca en 1965 Cook coloca la ambigüedad del peronismo entre las principales causas de la caída. La construcción de un frente policlasista no se lleva adelante con “ideologías policlasistas”. Esta es una falacia “neoperonista”, afirma, tendiente a legitimar la dominación burguesa del movimiento: “lo que no ocupa la teoría revolucionaria, que es la ideología de la clase obrera, está, de una u otra forma, consciente o inconscientemente, al servicio de la burguesía” (2009:241). La ambigüedad no es para Cook una cualidad de lo ideológico. No existen la “indeterminación ideológica y el vacío programático” (2009: 91), tal como afirma en una carta dirigida a Hernández Arregui el 28 de septiembre de 1961. No hay un programa ideológico capaz de “contemplar los intereses de clases sociales antagónicas” (2009: 119), declara en un reportaje de 1964. Esos son mitos cuya función, consciente o inconsciente, pero inequívoca, es disimular la hegemonía burguesa, frenando así la marcha de la “Historia”. Antes bien, ambigüedad es la contradicción irresuelta que inmoviliza al segundo peronismo. La tensión entre vieja ideología y nueva composición de fuerzas que impide delinear su rol histórico posterior al 55’:

al agudizarse la política entreguista y antipopular, se crean condiciones para pegar un gran salto adelante [...] El Peronismo en tanto cumple una función importantísima al mantener la unidad de esa masa y evitar que se la desvíe hacia reformismos democrático-burgueses, simultáneamente puede transformarse en un freno para el avance ideológico, sin el cual ningún planteo será correcto y ninguna acción fructífera [...] las masas necesitan direcciones esclarecidas que desarrollen sus impulsos y les den coherencia (2009: 91)

Fractura. Pero entonces, si tal como rezan las premisas de partida, Perón es la forma en que se realiza la lucha de clases en un cierto estadio de desarrollo político-económico, ¿cuál es el obstáculo interno que le impide al movimiento avanzar en la dirección revolucionaria? ¿Cuál es el escollo que, además de los límites impuestos por

la alianza del “frente cipayo” (2008: 477), le arrebatara su significado esencial? Ese principio determinante del peronismo que Cook define como “expresión de la nacionalidad contra sus enemigos internos y externos, vertebrado en torno de la clase proletaria, que en esta coyuntura histórica representa la vocación del país por ser totalmente libre” (2009: 56). La respuesta, afirma el autor, hay que buscarla en el mal funcionamiento de las “poleas de transmisión” que deben ligar al líder con los “varios millones de voluntades” que lleva “detrás de sí”. Hay que buscarla en esa “fractura evidente entre la dirección burocrática y las masas, pero también [...] entre Perón y la dirección burocrática” (2009: 123).

En 1955 Perón ya no podía ser el jefe de un movimiento policlasista y no se decidía a ser el jefe del proletariado. Al mismo tiempo, el Movimiento peronista estaba burocratizado, tanto en lo político, como en lo gremial y lo administrativo. Existía una tendencia a la rutina que impedía una revolución a fondo. Las masas, por un lado, querían seguir la revolución; pero los dirigentes, por el otro, la frenaban. (2009: 229)

Si bien “la claridad del pensamiento del General Perón” es indiscutible, su “voz revolucionaria que nos llega desde el exilio” es distorsionada por los “embarullados cerebros que nos transforman en cruzados de Occidente o portaestandartes del imperialismo en la guerra fría” (2009: 57). En una carta dirigida a Perón el 24 de julio de 1961 exclama: “el drama de nuestra Patria es que ese pensamiento [el de Perón], al pasar por las estructuras dirigentes, sufre una refracción y se transforma en posiciones teóricas y actitudes prácticas sin [...] esa conciencia lúcida de la marcha de la historia...” (2008:475). En esas capas burocráticas -políticas, gremiales y administrativas- que practican un “peronismo de pura figuración y cálculo” (2008: 476), se gestan tendencias ideológicas como el humanismo, el nacional-catolicismo o el desarrollismo frondizista. Posiciones y actitudes desviacionistas que, en el nombre del líder, amplían “demasiado el frente” a los fines de eliminar su “contenido ideológico” y “espíritu de combate” e integrarlo, tarde o temprano y de una u otra manera, a la

hegemonía burguesa. En los renovados intentos de la “burocracia peronista” por resquebrajar “la armonía entre líder y masa” -vínculo determinado aquí por el voluntarismo de clase- yace la principal causa interna de la conversión del peronismo en un “gigante invertebrado y miope”. La fractura y la distorsión como figuras que explican la alienación del pueblo peronista tendrán una enorme repercusión en el discurso político ulterior de la izquierda peronista. Muy especialmente en la metáfora del “cerco” de Perón.

hemos atribuido la máxima importancia a una debilidad estructural que resultaba de tener un líder revolucionario y una masa revolucionaria pero también una capa burocrática [...] que hacía de aislante y no de mecanismo de transmisión, de freno y no de ejecutora de la política revolucionaria...” (2008: 477).

Fetichismo. En el atolladero creado por el golpe cívico-militar del 55’ el culto a la personalidad del jefe revolucionario es por supuesto un medio antes que un fin; un instrumento para garantizar la cohesión y homogeneidad del peronismo hasta tanto sus fuerzas más radicalizadas transformen el movimiento insurgente en partido revolucionario. En carta a Perón fechada el 14 de noviembre del 57’ afirma: “...tenemos el jefe revolucionario y el mito revolucionario: Perón. A través de la unificación y la labor organizativa estamos creando la fuerza revolucionaria...” (2008: 320). Siete años después, aunque alejado de la dirigencia peronista debido a diferencias políticas irreconciliables con su jefe, Cook mantiene su posición en una conferencia pronunciada en Córdoba, el 4 de diciembre de 1964: “Perón es el símbolo que congrega la resistencia al régimen; Perón en el país, o cerca del país, es un factor de desarrollo de la conciencia y la combatividad revolucionaria de las masas.” (2009: 152)

Sin embargo, la etapa histórica que comienza alrededor de los años 60’ -luego volveremos sobre este punto- impone al proletariado nacional el reto de convertirse en clase hegemónica y ponerse al frente del proyecto emancipatorio; con lo cual el modelo político de subordinación al líder carismático que regía hasta entonces debe ser rebasado

junto con los componentes reaccionarios del frente policlasista. Bajo la irradiación de los nuevos desafíos históricos, afirma Cook, convencido, el personalismo mágico ya no es símbolo ni herramienta al servicio de la unidad sino desviación fetichista; y la supresión de esta “malformación político-social” es condición necesaria de la evolución dialéctica: “el peronismo no desaparecerá por sustitución sino mediante superación dialéctica, es decir, no negándoselo sino integrándolo en una nueva síntesis.” (2007: 73). En el futuro del movimiento no habrá lugar para “fanatismo tribales” (2008: 484) que erijan ídolos de barro:

se está sustituyendo al Peronismo tal cual es y tal cual está como vigencia, por otra cosa que no tiene más que el **fetichismo del líder**; estamos cambiando a Perón como significado, definición y fuerza concreta, por Perón simple conjuro emotivo, simple valor sentimental [...] Yo soy menos desaprensivo y sumamente escéptico con respecto a esos **fanatismos tribales**, que tanto perjudican al pueblo como al **ídolo** que se inventa en lugar del hombre de carne y hueso [...] me parece una falta de respeto por uno mismo y por ese jefe, hacer de él algo que flota por encima del tiempo y del espacio y lo mismo sirve para justificar una cosa que todo lo contrario. (2008: 484) El subrayado es nuestro.

En suma, el peronismo visto como un mastodonte indomable pero tosco e ineficaz. Paralizado tanto por las insidias de la burocracia como por un fetichismo exacerbado y mal alimentado que no logra traducirse en acción revolucionaria. Pero si la instancia de la negatividad, de acuerdo con la razón dialéctica, no representa una alteridad radical sino un bloqueo necesario de la conciencia proletaria, una prueba de cuya superación saldrá fortalecida, el problema que resta desentrañar es cómo se sale de este entramado de formas alienantes. ¿Cómo opera, en los escritos de Cook, el trazo dialéctico que va de la negación a la negación de la negación y de allí a una nueva afirmación? Es precisamente en ese “culto idolátrico” (2009: 73) del líder de masas donde hay que buscar las claves para salir del laberinto.

Respecto del “gigante invertebrado y miope” el fervor de los sectores populares por el retorno del líder significa *negación de la negación*; dado que la ilusión del regreso contribuye al rechazo de los ideologemas liberal-conservadores que apuntan a infiltrar y

desarticular el movimiento peronista. Asimismo, frente a la amenaza de fractura del vínculo líder-masa el personalismo mágico mantiene las bases proletarias a resguardo de las operaciones refringentes de la burocracia. No obstante ello, en cierto momento del desarrollo histórico, el culto a la personalidad exhibe una dimensión alienante, el fetichismo, que es preciso impugnar para alcanzar una fase superior de conciencia. En este pasaje de una organización política basada en la personalidad del caudillo a otra centrada en una dirigencia, una ideología y una estrategia de corte netamente revolucionarios se juega la consistencia del relato finalista de Cook.

Ante el agotamiento del régimen liberal-burgués, materializado en la proliferación de regímenes dictatoriales en Argentina y Latinoamérica, plantea el autor, las prácticas contrahegemónicas, junto con la identidad de los agentes que las lideran, deben modificarse drásticamente. Como consecuencia de esta condicionalidad que marca a fuego la segunda mitad del siglo XX, especialmente en la región, ya no es el frente policlasista de Perón el protagonista de la hora de los pueblos sino el proceso revolucionario cubano:

La fuerza de Cuba, como la de todos los que luchamos para la liberación, radica en que la línea intransigente que sostenemos coincide con el desarrollo histórico y la evolución. Los hechos políticos solo pueden tener vigencia cuando se afirman en el quehacer histórico que es el permanente y es el dominante. Los hechos meramente políticos, cuando no se afirman en la realidad que fija la evolución, carecen de permanencia y están destinados a sucumbir. (2008: 452)

En la nueva situación histórica que se va consolidando al comenzar la década del 60', sigue Cook, la estructura ideológico-política del peronismo ha perdido vigencia, ya no está "en tiempo" debido a su reticencia a aceptar los retos de la evolución histórica. Por el contrario, el pueblo cubano liderado por Castro y Guevara ha tomado la posta, y desde la cima de la autoconciencia, impone a toda la región la disyuntiva entre la vanguardia y el rezago: "«Tomando país por país, en Latinoamérica, hay una línea que

es la revolucionaria, de liberación nacional, pro cubana». Y otra que es reaccionaria [...] no hay partidos intermedios...” (2008: 506).

Imposibilitado de sustraerse a esta disyuntiva, el peronismo debe continuar la estela del *Movimiento 26 de julio* o de lo contrario prepararse para la disgregación: “solo se nos abren dos posibilidades: o vanguardia revolucionaria o rezago que barrerá el vendaval de la Historia” (2009: 109). Si el modelo de articulación de clases fundado en el “prestigio personal” del líder no es reemplazado por una estructura dirigencial capaz de crear un programa, una doctrina y un tipo de organización que, siguiendo la marea revolucionaria que baja del Caribe, encaucen las demandas de las bases proletarias, la identidad misma del movimiento estará severamente amenazada: “Cuando Ud. desaparezca también desaparecerá el movimiento peronista, porque no se ha dado ni la estructura ni la ideología capaz de permitirle cumplir tareas en la nueva era que ya estamos viviendo” (2008: 507). De cualquier manera, la “fe en Perón” (2007: 80), la confianza plena que las masas depositan en la infalibilidad de su líder, no desaparece completamente. Lo que se destruye es su desviación fetichista -la forma alienante-, la manipulación que hace la burocracia del halo mítico del jefe. Pero “el mito que se alimenta tanto de la adhesión de los obreros como del odio que le profesa la oligarquía” (2007: 80), no cesa porque la creencia en las cualidades mágicas del meneur no es una forma de alienación en sí misma sino, como se ha dicho, una manifestación cabal de la astucia de la razón de la clase obrera argentina. Bajo la premisa de que “TODA REVOLUCIÓN DEBE SER PRIMERO RECHAZO SI DESPUÉS QUIERE SER AFIRMACIÓN³⁴” (2009: 237) Cook entiende que la relación líder-masa que caracteriza al peronismo, el fundamento místico de la autoridad personal, no será disuelta en el aire, en razón de que supo ser, durante el período 45-60, el principal argumento de unidad de

³⁴ Con mayúsculas en el original.

los trabajadores contra los intereses imperialistas. Antes bien, será reabsorbida y superada, según los términos de la dialéctica hegeliano-marxista, por las organizaciones radicalizadas que estructuran el movimiento en la nueva coyuntura. Así lo afirma en el escrito ya mencionado de 1967:

Desde la lucha armada, Perón no es y no será un obstáculo, por cuanto existe una clara y necesaria continuidad histórica entre el proceso iniciado bajo su liderazgo el 17 de octubre de 1945 con las banderas de justicia social, independencia económica y soberanía política, y el proceso revolucionario que hoy comienza a desarrollarse bajo otras formas de lucha pero manteniendo e integrando en un proceso superador las banderas iniciales. [...] El pueblo se resiste a abandonar sus ídolos acreditados en el milagro por otros no probados. Pero no a acumular la influencia de unos y otros. El prestigio de la conducción revolucionaria de esta nueva generación -como heredera y continuadora de la anterior- se cargará con el magnetismo de su antiguo prestigio, llevando, a través de esta síntesis, al pueblo, después de años de derrota y proscripción, a nuevas, gloriosas, y, esta vez sí, definitivas victorias. (2007: 80-81)

La tercera consideración sobre los escritos políticos de Cook reflexiona sobre el lugar que los textos le conceden al *liderazgo de Perón*. Lejos de reducirlo al subproducto de la explotación capitalista, aparece aquí como la expresión inequívoca de la lucha de clases durante un largo período de la historia argentina. Es que la lógica de interpelación de masas fundada en la adhesión emocional opera, no como un mito alienante de la “cultura semicolonial” (2007: 79), sino más bien como el nudo gordiano que es preciso desatar para allanar la larga cadena de alienación-desalienación que conduce a la liberación final. Si en el año 55 es el eslabón intermedio entre la revolución democrático-burguesa y el proyecto emancipador nacional y regional de inspiración cubana, una fantasía restauradora que asiste a la identidad proletaria contra los embates de la reacción conservadora; a comienzos de los 60’, en cambio, deviene una exteriorización ya vetusta del conflicto social que debe ser negada, absorbida y superada por nuevos modos de apropiación de la voluntad de clase, en sintonía con la táctica y la estrategia que dicta el programa revolucionario de la hora. Empujada por el curso dialéctico de la “Historia”, una parte de la ligazón líder-masa, la dimensión fetichista, caerá como la vieja piel escamosa de la serpiente. Pero la otra parte, aquella

que revela la genuina manifestación de fe proletaria, será reincorporada a las “formas superiores de la lucha revolucionaria” (2007:80-81).

Si damos crédito a las consideraciones arriba señaladas, tenemos entonces tres principios que aspiran a gobernar la dimensión ideológica del nacionalismo de Cook: la trama arqueoteleológica, la dialéctica de la condicionalidad y la voluntad y el rol central del líder popular en el proceso revolucionario. Combinados, estos tres ideogramas conforman la base de su pedagogía nacionalista. Una operación ideológica consistente en blindar la figura del pueblo-nación con las cualidades indestructibles de la homogeneidad, la continuidad y la esencialidad. Sin embargo, esta dimensión de lo ideológico no se realiza sino a través del espaciamento retórico de su narrativa epistolar, es decir, del conjunto de procedimientos semióticos y semánticos dispuestos a producir efectos de sentido en esa dirección. El siguiente paso, por tanto, consistirá en explorar el modo en el que esta pedagogía de lo nacional se formaliza a través del nivel performativo del texto epistolar. ¿Cuáles son las figuras retóricas que el texto construye y engarza a los fines de erigir una subjetividad nacional de base esencialista? Veamos.

Preocupado por elaborar una estrategia teórica que le permita integrar el modo de interpelación peronista al paradigma hegeliano-marxista-humanista, el autor apela al concepto psicológico de proyección. En el reportaje ya citado de 1964 le expresa lo siguiente a su entrevistador Carlos Núñez:

Perón sigue siendo el **líder**, porque las masas **objetivan** en Perón su **vacío y sus necesidades**. Fíjese que es significativo, por otra parte, que la burocracia peronista no está ilegalizada y Perón sí está ilegalizado, y tengan que apelar al sistema panamericano y pedir favores a una dictadura como la brasileña para impedir su vuelta. Creo que en las masas existe ya una conciencia revolucionaria, ahora hace falta una dirección revolucionaria. (2009: 121) El subrayado es nuestro.

El particular uso de este código cultural (Barthes, 1992[1970]: 15) refuerza la frontera entre peronistas auténticos y farsantes. De un lado está la clase trabajadora, la que

proyecta en el líder, en la posibilidad de su retorno, las tareas y objetivos dictados por su necesidad histórica; las metas aún incumplidas que la conducirán a su realización en términos de clase hegemónica: “Una Patria libre, justa y soberana es la aspiración común; ahora debemos ver cómo lograr esas metas” (2009:75). Del otro lado, discurren la dirigencia burocrática y los neo-peronistas, los agentes de la burguesía que, lejos de proyectar sobre Perón metas históricas, tergiversan su palabra y práctica política a los fines de pacificar el movimiento y reconciliarlo con el régimen liberal-conservador. *Objetivación del vacío* y *proyección* son algunas de las metáforas psicológicas que pretenden enmarcar el liderazgo de Perón dentro de la episteme marxista-humanista. En abierta oposición a los teóricos de la izquierda peronista que defienden una concepción bonapartista³⁵ del líder de masas, Cook lo conceptualiza como una indiscutible expresión fenoménica de la lucha de clases. Con este mismo tenor, en el análisis ya citado de 1967 declama:

al afirmar su fe en Perón, al reconocerle implícitamente una **infalibilidad** que se da por sentada, pero sobre la cual no desea discutir, al dotarlo de condiciones excepcionales y posibilidades casi mágicas de triunfo, el hombre de nuestra base no hace sino **proyectar** hacia el jefe lejano algo que anhela y que la sucia realidad en que se mueve no le ofrece (2007: 80) El subrayado es nuestro.

Esa “infalibilidad” es una figura que Cook retoma intertextualmente de su interlocutor epistolar privilegiado. Sólo que el general depuesto la utiliza en un sentido teórico, ideológico y narrativo bien distinto. Por ejemplo, cuando en una carta escrita en Caracas, el 22 de noviembre de 1957 le propone:

³⁵ Friedrich Engels es el primero en forjar y esquematizar esta categoría política a partir del célebre trabajo de Marx titulado **El dieciocho brumario de Luis Bonaparte**. En el contexto del desarrollo capitalista en Francia durante el siglo XIX el coautor del **Manifiesto comunista** concibe el *bonapartismo* como una dictadura que defiende los intereses materiales de la burguesía pero le niega participación en el poder político efectivo. Abelardo Ramos, a su turno, es el primer teórico del peronismo en reformular esta categoría bajo las condiciones históricas de la Argentina “semicolonial” de mediados del siglo XX. A diferencia de los conspicuos autores alemanes Ramos entiende que, en este contexto particular, “para asumir plenamente su papel, el candidato a Bonaparte no puede esgrimir un programa puramente burgués [...] [sino que] está imperiosamente obligado a levantar banderas obreras y populares. Al satisfacer las aspiraciones elementales de las clases más oprimidas y postergadas, puede lograr con su movilización revolucionaria una base de masas lo suficientemente enérgica como para enfrentar con éxito a los adversarios de la burguesía nacional (Ramos, 1965[1957]: 619). De cualquier modo las teorizaciones sobre el liderazgo de Perón formuladas desde el marxismo humanista se oponen diametralmente a la idea de un dictador que obra por encima de las clases sociales; antes bien, el líder significa para ellas la manifestación más viva de la voluntad popular. Así, por ejemplo, Hernández Arregui, desde la misma vereda que Cook, afirma: “Si tal política se personificó en un hombre es porque ella coincidía con la realidad de la clase trabajadora argentina en una fase de su desarrollo histórico...” (Hernández Arregui, 2008[1960]: 306).

yo sigo siempre la norma de atender a todos porque, no olvide, que ahora soy algo así como el **Papa**: encargado de la bendición apostólica «in urbe et orbis». Dentro de este concepto no puedo negar nada dentro de mi **infalibilidad**, que como todas las infalibilidades, está basada precisamente en no decir ni hacer nada, única forma de poder asegurar esa infalibilidad. [...] [yo estoy] siempre dentro de mi función de «Padre Eterno» que bendice a todos pero, a condición de que todos profesen. (2008: 346-347) El subrayado es nuestro.

En la narrativa de nación que Perón escribe bajo su confinamiento la configuración del líder de multitudes es antagónica a la que presenta Cook. En primer lugar porque la figura del caudillo no expresa aquí el núcleo esencial de las masas trabajadoras sino la dislocación del relato de comunidad nacional. En la autorepresentación que hace en sus cartas, la imagen del líder derrocado y forzado al exilio representa la destrucción del país, la fractura expuesta del contrato social que sustentaba, en el período anterior, la pujante democracia popular:

Usted imagina que si yo quisiera una solución para mí no tendría necesidad ni siquiera de proponerla: ¿Qué daría hoy la dictadura por una palabra mía al pueblo y qué daría el Dr. Frondizi por esa palabra? Pero, cualquier cosa que yo hiciera en ese sentido sería a base de una traición al Pueblo, porque estoy absolutamente persuadido que todo lo que se baraja en estos momentos es el fraude, la destrucción de nuestras conquistas, comenzando por la destrucción de la Constitución de 1949, la entrega del país a la oligarquía y al extranjero, la explotación de los trabajadores y el colonialismo más inaudito. (2008: 167-168)

En segundo lugar porque a los fines de señalar sin rodeos esa grieta en la trama comunitaria nacional, el líder debe quedar exento de la lógica diferencial que, en el interior de la misma, otorga significado a las identidades políticas. Es decir, si quiere encarnar directamente la falla estructural de una formación discursiva el requerimiento principal es autoexcluirse de los ideogramas que conforman dicha articulación, convirtiéndose así en lo que Žižek denomina un significante rígido: la pura diferencia que se percibe, mediante la prescindencia de su significado literal, como el punto de articulación nodal de una práctica ideológica³⁶. Porque de acuerdo con el teórico

³⁶ La diferencia conceptual entre *doctrina ideológica* y *práctica ideológica articuladora* resulta aquí imprescindible para abordar desde otro lugar el problema de la falsa completitud que presenta la producción de lo ideológico en general. Es decir, la ilusión esencialista consistente en creer que una doctrina o cuerpo de ideas -el liberalismo republicano, el fascismo, el socialismo, el feminismo, etc.- se define a partir de conceptos y propiedades intrínsecos que se conectan para formar un todo orgánico. A contramano, la concepción lacaniana de punto de almohadillado vislumbra una formación ideológica hecha a base de significantes flotantes. Significantes cuyo significado no depende de rasgos fundamentales sino de su articulación dentro ordenamientos

esloveno la causa capaz de reunir una serie de significantes flotantes en una determinada experiencia ideológica no es su fundamento esencial sino su imposibilidad. Lo que acomuna es la falta de una referencia de conjunto.

En efecto, la diferencia sustancial entre la apropiación figurativa de la “infalibilidad” papal realizada por Perón y la resignificación que hace Cook con miras a la refutación se puede evaluar con mayor claridad a partir de la categoría lacaniana del suplemento nodal. Si en el segundo caso el poder de la máxima autoridad emana de una doctrina ideológica perfectamente definida, el marxismo humanista revolucionario, en el primero, por el contrario, la infalible potestad del líder proviene de su renuencia a asumir una posición ideológica en particular. En eso consiste, sin más, la estrategia política de “no decir ni hacer nada” y bendecir a todos “pero, a condición de que todos profesen”, base de la “infalibilidad” del “Padre Eterno”. En tomar distancia del conjunto de demandas ideológicas diferenciales que componen el movimiento peronista - desarrollistas, nacionalistas, izquierdistas, etc.- con el objeto de transformarse en el principio aglutinante del mismo. Pese a su heterogeneidad irreductible estos posicionamientos político-ideológicos son igualmente interpelados por la figura del caudillo. Reciben de él la bendición “in urbe et orbis” y son beneficiados con la indulgencia plenaria porque se reconocen en ese “designante rígido” de la fractura simbólica que priva de conclusividad al relato de la nación.

En el marco de una revisión quirúrgica del concepto althusseriano de ideología, Ernesto Laclau (2014) demuestra que el afianzamiento de una práctica ideológica no depende exclusivamente del reconocimiento falso. Si la distorsión inherente al procedimiento por el cual los sujetos se reconocen en el “espejo” en el que se miran fuera puesta en evidencia todo el edificio discursivo encargado de organizar las

simbólicos necesariamente contingentes. Prácticas articularias centradas en un punto nodal cuya función, cuando es exitosa, no es solamente designar la grieta en el orden simbólico sino además postularse como promesa creíble del cierre de la misma.

prácticas sociales se desmoronaría fácilmente. Por esa razón, una interpelación exitosa implica la creación de la ilusión de objetividad y autotransparencia del discurso ideológico. Para alcanzar tal objetivo, un elemento del sistema -un sacerdote, un intelectual, una iglesia, una universidad, todo se engloba bajo la categoría del significante-, además de constituirse en objeto de falso reconocimiento debe transformarse en el nombre equivalente a las aspiraciones de plenitud de los sujetos interpelados; la pantalla en la que estos proyectan la dimensión de cierre pleno y coherente del modo de simbolización en el que se reconocen. El resultado inevitable de esta operación distorsiva basada en la secuencia identificación-proyección es la escisión semántica del objeto de no reconocimiento. Por una parte, su identidad particular, asignada por la posición que ocupa en la estructura sociosimbólica más general; por la otra, su significado retórico, consecuencia de la proyección, la figura que encarna el cierre del horizonte ideológico. El efecto ideológico estricto sensu, concluye Laclau, supone necesariamente esta dialéctica de la encarnación/deformación: un campo ideológico sólo adquiere la fijación ficticia de su significación cuando uno de sus significantes encarna un contenido equivalente, nunca idéntico, a la serie de contenidos que dan forma a ese orden. Aquello que lo estabiliza, aunque de manera provisional, es la figura que encadena las demandas diferenciales de los sujetos de la interpelación sobre el eje de sustituciones posibilitado por su condición retórica. En el ejemplo del propio autor “bienestar del pueblo” es el significante vacío que conecta, por sustitución metafórica, la cadena equivalencial “salud”, “alojamiento”, “educación”, etc. (2014:31).

A través de este “recorrido o itinerario semémico” (Beristáin, 1995: 436) se realiza el significado connotativo de “proyección” que opera en la narrativa epistolar del líder firmada por Juan Domingo Perón. En sus cartas, el tropo de la “infalibilidad” no significa la “condición excepcional” del héroe proyectada por la astucia de la razón

proletaria, como en el caso de Cook, sino la figura que encarna los significantes tendencialmente vacíos en los que todos los “creyentes” se reconocen, amén de sus diferentes colocaciones ideológicas. Los que “profesan”, según palabras del general, son los que militan en espacios ideológicos distintos, incluso opuestos: humanistas liberales, nacional-católicos, sindicalistas reformistas o izquierdistas revolucionarios. Profesan porque todos ellos conforman una cadena equivalencial eslabonada por los términos “soberanía”, “libertad” y “justicia”, figuras centrales de la narrativa justicialista. Para ellos, la vuelta de Perón significa mucho más que la restauración de la legalidad política; significa el nombre de la plenitud ausente del relato comunitario.

El tercer rasgo definitorio del líder político postulado por Perón y rechazado por Cook es consecuente con los anteriores. La ausencia del fundamento comunitario que la figura nodal señala al tiempo que obtura no cuenta con un significado propio. Si lo tuviera, la radical subversión de la cadena del discurso no sería un límite negativo y ocuparía, por tanto, un lugar estable en el sistema, de modo tal que el problema de la “falta en ser” de la comunidad nacional no existiría. A diferencia de los textos de Cook que depositan en la clase trabajadora el fundamento instituyente del relato de la nación aquí se pone de relieve la falta de un significado originario -clasista, étnico, espiritual o de cualquier otra índole- que prescriba el modo necesario de articular el campo ideológico; el déficit de un fundamento esencial que pueda apuntalar sobre bases firmes el proyecto comunitario. En palabras de Žižek, “...nunca alcanzamos el punto en el que ‘las propias circunstancias empiezan a hablar’, el punto en el que el lenguaje empieza a funcionar inmediatamente como ‘lenguaje de lo real’...” (2005[1989]: 138). Por eso, dado que el líder-objeto de falso reconocimiento no es el sustituto de la esencia de lo comunitario sino el designante de su ausencia; dado que no habla el “lenguaje de lo real”, el tercer requerimiento para asumir una función hegemónica dentro del relato

identitario es narrativizar³⁷ esa falta constitutiva. Convertir el límite negativo, lo real carente de voz propia, en límite antagónico, la voz imaginaria pero con aspiraciones a estructurar el campo simbólico.

Si se quiere alcanzar el estatuto de hêgêmon no basta con encarnar la figura que representa, en virtud de sus propiedades tropológicas, una relación equivalencial entre particularidades. Es necesario además producir el efecto imaginario de la frontera antagónica. Si no contáramos con este límite el punto nodal asumiría la potestad absoluta sobre la práctica articuladora y en ese caso pasaría a ser un objeto esencial. Por el contrario, es el signo de una nada que, por irrepresentable, debe traducirse como frontera de exclusión. Para decirlo con la jerga de Miller, a la fórmula del “uno en más”, el significante suplementario que opera la totalización, hay que agregarle la del “uno de menos”, la premisa de exclusión: el afuera radical que define el campo “propio” al mismo tiempo que simboliza su posibilidad de “no ser”.

Así, por ejemplo, en una de las primeras misivas que Perón envía a Cook, fechada el 12 de junio de 1956, el enunciador delimita el campo popular no en base a un significado central determinante sino a partir de la relación antagónica nosotros/ellos:

Nosotros seremos siempre los defensores del pueblo y ellos [la dictadura] serán sus tiranos; nosotros somos los que luchamos por la justicia social y ellos los que han vuelto a la explotación de los trabajadores; nosotros hemos sido los que arrojamos a los imperialistas y ellos los que los han introducido de nuevo; nosotros representamos al gobierno legal del pueblo, ellos son los usurpadores, asesinos y ladrones. (2008: 23)

³⁷ Para Hayden White (2010[1973]) la *narrativización* es una técnica narrativa que, a diferencia de la *narración*, tiende a presentar los hechos históricos como si hablaran por sí mismos, disimulando la perspectiva ideológica del narrador-historiador. En el sentido que le damos aquí, en cambio, *narrativizar* es constituirse en el ventrilocuo de lo real. Es conferirle a un ordenamiento simbólico un sentido -dirección, continuidad y coherencia- que no tiene en su dimensión esencial, otorgándosele a posteriori y con retroactividad. *Narrativizar* significa, por tanto, la *intervención ideológica y retórica* distintiva del líder que aspira a hegemonizar una *práctica articuladora*. Dado que implica la compensación del déficit de la trama simbólica -la fractura de lo real- con la producción imaginaria de efectos de frontera demarcatorios de identidades. Si en la perspectiva del historiador norteamericano se trata de una operación puramente contingente, una técnica de enmascaramiento ideológico que, o bien podría producirse, o bien podría ser reemplazada por una narración histórica que explicita su posición ideológica, en nuestro trabajo esta categoría supone, por el contrario, una necesaria contingencia. Es decir, frente al agujero inevitable en el orden simbólico el acto de narrativización es necesario. No obstante, como la construcción del espacio antagónico no está determinada por principio esencialista alguno, podría realizarse de una forma o de otra completamente distinta.

La batalla por la conceptualización del líder de multitudes, lucha que adopta su forma más visible en los intentos de apropiación y fijación de los significados connotativos de “liderazgo”, marca uno de los ejes centrales de la contienda epistolar que se extiende por más de una década. Dos modelos deontológicos del caudillismo que apuntan a consolidar dos modos antitéticos de simbolizar la patria. Mientras que John William Cooke ve en el líder político la expresión fenoménica e inequívoca de la voluntad del proletariado -de sus necesidades históricas, de sus metas por cumplir-, la metáfora que connota sin ambages la revolución en ciernes del pueblo trabajador, Juan Domingo Perón, por su parte, concibe al caudillo de masas como un punto nodal articulador. Un sujeto que puede representar “la patria” pero sólo a condición de encarnar la figura catacrética que connota el límite negativo del relato comunitario, la compartida plenitud ausente, y lo narrativiza a fuerza de efectos de frontera que articulan las diferencias sin cancelarlas.

En reiteradas oportunidades, y con más énfasis a medida que la rispidez crecía entre ellos, el jefe del movimiento le aconseja a su díscolo delegado que adopte esta narrativa de la práctica articuladora centrada en el suplemento radical. Con la amabilidad y la paciencia propias del obispo de Roma, lo invita a abandonar su concepción de liderazgo político deudora del voluntarismo de clase. Veamos los momentos más significativos de esta polémica.

1. Desde su exilio en Chile, acontecido en marzo de 1957, Cook sostiene, en una carta dirigida a Perón, que el único camino para derrotar a la dictadura es la férrea organización del movimiento peronista a través de “un sistema nervioso de comandos clandestinos que marquen el rumbo de las acciones y cumplan aquellas que requieren cohesión y planeamiento” (2008: 180). Y la condición indispensable para alcanzar ese objetivo es la expulsión inmediata e inexorable de los dirigentes que pretenden

boicotear, bloquear o redirigir la línea intransigente que, según su perspectiva, acapara el sentir de las masas populares:

La organización debe combatir despiadadamente a los que traten de aprovecharla para establecer una legalidad para el Movimiento Peronista [...] El Peronismo no puede aceptar transacciones porque su problema es insurreccional y no político. (2008: 180) Carta sin fecha en el original.

Perón responde a sus exigencias con un nombramiento y un “consejo”. En carta del 21 de junio de 1957 lo pone al frente de la División Operaciones del Comando Superior Peronista. Desde su exilio en Caracas y como autoridad máxima del Comando Superior crea este organismo anexo en razón de la imposibilidad manifiesta de “conducir las operaciones a cinco mil kilómetros” (2008: 185) o acercarse a “la frontera sin levantar un gran bochinche” (2008:185). Encomendándole “la misión de conducir todo lo que se refiere a la insurrección, la organización, dotación y preparación para las acciones que necesitamos realizar para el cumplimiento de nuestra misión y la realización de nuestros objetivos” (2008:184-185) Perón accede a su principal demanda: la conducción y coordinación de una red extensa de comandos clandestinos que, actuando dentro y fuera del país, proporcione una organización consistente a las luchas dispersas que hasta entonces constituían la Resistencia Peronista.

Sin embargo, en otra carta que adjunta a la del nombramiento pero le hace llegar en forma absolutamente reservada, sin hacer circular entre los miembros de la dirigencia, el general rechaza, a golpes de eufemismo, la petición de Cook referida a la expulsión de los dirigentes “pactistas”. Disimulado en el epíteto del “viejo sabio consejero”, el enunciador de esta segunda misiva sustituye la paridad antitética “intransigentes/legalistas”, dos adjetivos fuertemente connotados dentro del sector más radicalizado del peronismo, por la antítesis “buenos/malos”, dos semas que debido a su carácter genérico sustraen la antinomia de ese ámbito sectorial de referencia ideológica. Mediante esta operación semiótica, que también es un acto de habla indirecto, Perón

desliga al ejercicio de la conducción política de la responsabilidad de la depuración ideológica. El buen gobierno del movimiento, entiende, no consiste en separar las ovejas blancas de las negras, los revolucionarios de los acuerdistas, sino en “manejar” igualmente a “unos y a otros”. Que se entienda bien, “mandar” es “manejar” tanto a los “buenos” como a los “malos”:

como usted tiene que manejar a unos y a otros [buenos y malos], es necesario que se prepare para hacerlo con la mayor sabiduría y prudencia [...] El hombre necesita ser mandado, pero nadie le reconocerá semejante cosa y menos aún que usted sea el hombre indicado para hacerlo. Se pueden congeniar las dos cosas. Mandándolo sin que él se dé cuenta que se lo hace. De todas maneras, lo que usted necesita de él es la **obediencia**, no el **reconocimiento**. Por eso las directivas mías a los Comandos de Exiliados tratan de presentar el problema en forma que no tenga usted ningún inconveniente, **trabajando en mi nombre** [...] y **ordenando lo que sea necesario** sin que nadie pueda objetar nada. (2008:187) Fechada el 22 de junio de 1957. El subrayado es nuestro.

El pasaje traduce al registro coloquial la idea ya expuesta del significante nodal articulador. Con arreglo a esta problemática teórica, la obediencia de los hombres no puede basarse en el reconocimiento de las cualidades ideológicas y morales del líder - curiosamente, es el prejuicio predominante sobre los modelos políticos personalistas-. Básicamente por dos razones. Primero, forzar la adhesión de los sujetos a la adscripción ideológica particular del caudillo provocaría necesariamente el cisma de la práctica articuladora en la que estos se inscriben; la inmediata expulsión de todos aquellos que no suscriban a ese universo de sentido -tal es la pretensión de Cook-. En segundo lugar porque, para Perón, un mandato satisfactorio es un mandato invisible: Mandarlo “sin que él se dé cuenta...”. O en términos althusseriano-laclausianos, una interpelación exitosa es aquella que se oculta en su funcionamiento. Si se quiere ejercer con eficacia la autoridad personal sobre el frente amplio que implica el movimiento peronista es necesario -“hay que”, insiste el enunciador, frase tras frase- trastocarla, transmutarla en la figura que encarna el cierre pleno del horizonte ideológico. O sea, la figura que condensa, bajo la forma del líder expulsado por la dictadura, la fractura del relato, y al mismo tiempo, la posibilidad de restitución del tejido social. Cuando Perón le exige a

Cook que oblitere su posicionamiento personal y actúe, siempre con resolutividad y autonomía, pero en su nombre, lo que le demanda, por sobre todas las cosas, es que se convierta en la huella de la huella; el segundo significativo rígido puesto a narrativizar el gran trauma nacional: “trabajando en mi nombre [...] y ordenando lo que sea necesario sin que nadie pueda objetar nada”

Formulada por vez primera en la relación epistolar, la metáfora del “Padre Eterno”, que con su bendición *in urbe et orbis* conjura la disgregación del movimiento, sella este imperativo deontológico disimulado en consejos paternalistas y adagios de Viejo Vizcacha:

Hay que tener cuidado de no dar la sensación de preferencias porque entonces habrá dificultades. No debe olvidar que usted, en esta tarea, es una especie de Padre Eterno, que ha de dar la bendición a todos por igual y que, si se embandera en la lucha parcial de los pequeños bandos termina por perder a uno de ellos y eso no debe ser. Hay que arreglarlos a todos porque todos sirven para algo, todo es cuestión de encontrarlo. (2008: 188)

2. Desde la jefatura del Comando Superior Cook asume un rol protagónico en la planificación de dos operaciones de orden táctico muy significativas dentro de ese período histórico. Ambas con el objetivo de erosionar las bases de autorización de la dictadura. La primera es la campaña a favor del voto en blanco de cara a las elecciones Constituyentes del 28 de julio de 1957, convocadas por Aramburu con miras a dar legalidad a su gobierno:

Hay que machacar sobre el voto en blanco, porque la teoría del «mal menor» seduce a muchos como un camino táctico aceptable [...] El objetivo perseguido es que la elección sea descalificada por la gran proporción de abstenciones y voto en blanco, cosa que los electores carezcan de autoridad moral manifiesta. (2008:78-79) Carta del 11 de abril de 1957.

La segunda consiste en la concertación del pacto Perón/Frondizi en enero de 1958. Acuerdo por el cual el general exiliado se comprometía a brindarle al dirigente radical un fuerte y claro apoyo electoral en las elecciones pautadas para febrero de ese año, a

cambio de que éste le concediera, ya en el sillón de Rivadavia, las principales reivindicaciones del peronismo proscripto (1986[1985]: 162-163).

hay que hacerle entender al pueblo que la elección del 23 de febrero, lejos de fortalecer al régimen actual o al que se instaure en su reemplazo, es un simple episodio que debemos utilizar para acelerar el fin de las fuerzas antiperonistas (2008: 320) Fechada el 14 de noviembre de 1957.

No obstante ello, en todo momento, él sostiene que las acciones tácticas de ningún modo deben entorpecer la estrategia matriz del movimiento, único camino para alcanzar la auténtica independencia nacional; que consiste, lo referíamos más arriba, en la instauración de una dirigencia revolucionaria capaz de canalizar la insurrección popular. De ahí sus diatribas contra los dirigentes peronistas que convierten el dialogo con Frondizi en una vía estratégica para llegar al poder:

La aceptación del juego limpio que se propone [el neoperonismo] es lo que convertirá en imposible la revolución porque habremos desviado hacia esa legalidad ficticia las fuerzas insurreccionales. (2008: 321)

Una vez más la réplica de Perón a esta postura se presenta con una doble faz. Si por un lado refrenda sus acciones tácticas, por el otro lo reprende por fomentar las internas con sus vehementes críticas al neoperonismo. Por supuesto, el regaño se apoya en la figura eclesιάstica:

No tome usted partido en las pequeñas cosas. No olvide que en la actual situación usted hace de Padre Eterno para bendecir «Urbi et Orbis» y no para hacer acepción de personas. Usted debe conducir al todo y no a las partes y ello le impone ser muy cauto en la intervención de los conflictos sectoriales. (2008: 362) Carta del 26 de abril de 1958.

En este punto, cabe destacar la lucha en torno al origen y el significado de la fragmentación del movimiento peronista que surca la correspondencia Perón-Cook -así como la íntima relación que guarda con la pelea por el sentido de liderazgo-. Mientras que para Cook el riesgo de desintegración proviene de los dirigentes pactistas que confunden la táctica con la estrategia, colocando al movimiento al borde de la asimilación; Perón, por su parte, entiende que la anarquía es el resultado de aquellos

cabecillas que, como Cook, se entregan a los “cabildeos de pequeña política” (2008: 397) anteponiendo “la parte” al “todo”.

3. Tiempo antes de que se cumpla el plazo pautado por el pacto, Cook profundiza las hostilidades con varios dirigentes y agrupaciones justicialistas. Los acusa no solamente de provocar la “desintegración del Peronismo” (Recalde, 2009: 111) sino además de participar activamente en la política de “amansamiento” de sus fuerzas insurgentes pergeñada por el gobierno de Frondizi (Recalde, 2009: 111-112). En contraparte, su querido jefe, siempre afirmado en la premisa de que “la conducción impone una concepción centralizada y una ejecución descentralizada” (2008: 364), ya no se limita al apercibimiento paternal sino que lo castiga con el gradual desplazamiento de la estructura general de conducción. En una carta escrita en Ciudad Trujillo, fechada el 7 de junio de 1958, lo desliga de la responsabilidad de ejecución de acciones ligadas a la consecución de los objetivos negociados en la mesa del pacto, creando, para ello, el “Comando Táctico”, un organismo separado del “Comando Superior” y con poder de decisión propia: “Sin perjuicio de la tarea de ejecución confiada a los equipos [del Comando Táctico] estos deben ser también órganos de estudio y proposición” (2008: 368). El 16 de septiembre de 1958, apostando a las posibilidades de legalización del partido justicialista abiertas por el acuerdo, lo confina a la División Operaciones del Consejo Superior. Espacio en el que deberá ocuparse de la acción insurreccional mientras que los aspectos políticos quedarían al arbitrio de la Delegación del Consejo Superior: “No olvide de mantenerse como Jefe de Operaciones adelantado, sin intervenir directamente en los hechos que se provoquen sino por interpósitas personas que pueden actuar mejor y escudar su situación de delegado del CSP.” (2008: 397). Apenas unos días más tarde, el 30 de septiembre de 1958, en vista de que la escalada “divisionista” no se detiene, reduce considerablemente sus márgenes de acción y

decisión al anunciarle la creación del Consejo Coordinador y Supervisor del Peronismo. Un organismo de fiscalización que se proponía “hacer desaparecer la anarquía creada por los dirigentes, dentro de los cuales se encuentran desde los leales servidores hasta los infiltrados por el enemigo y los provocadores a sueldo...” (2008: 408).

Parafraseando a Valentín Voloshinov (1976 [1930]), el intercambio epistolar se convierte aquí en la arena de la lucha ideológica. Una contienda en la que los eximios gladiadores bregan, sin que la tenacidad borre el decoro, por la fijación del signo ideológico. De un lado, el general Perón pretende fijar la noción de liderazgo político dentro de una narrativa de la práctica articuladora, buscando disuadir a su alocutario de la adopción de posiciones clasistas. En el vértice opuesto, John William Cook apunta a encuadrar esa misma noción dentro de una pedagogía nacionalista fundada en un aparatage teórico marxista-humanista. Con las figuras del *gigante invertebrado* y *miope*, el *cercos neoperonista* y la *infalibilidad del líder*, el autor de estas cartas se propone conjurar los demonios del concepto de articulación; mantenerlo fuera de las líneas rojas de su concepción esencialista de clase. Apelando a las primeras dos metáforas, el *mastodonte inorgánico* y el *cercos refringente*, Cook se propone instalar la tesis de que la práctica articuladora centrada en el líder, cuando actúa en nombre del vacío, cuando no cancela sus diferencias ideológicas en favor de los significados esenciales que surgen de la lucha de clases, constituye la desviación fundamental del peronismo, su patología más atroz: la deformación de una ideología de la clase proletaria puesta al servicio de los intereses imperialistas neocoloniales. En correlación directa, con la figura de la *infalibilidad del líder de masas*, comprendida como expresión fenoménica de la astucia de la razón proletaria, busca blindar la identidad homogénea del pueblo nación. A su turno, mediante la retórica del fetichismo del líder, su intención es graficar, en el marco

de una teoría hegeliano-marxista de corte voluntarista, la última fase de negatividad histórica que el pueblo deberá atravesar para alcanzar su autoafirmación. Un ciclo superador en el que la organización del movimiento ya no estaría determinada por la subordinación a un líder carismático sino por una doctrina netamente revolucionaria.

Ahora bien, ¿resulta suficiente la construcción de esta muralla retórica para colocar al sujeto del marxismo humanista a buen resguardo de una lógica de la articulación social que concede a la fisura de lo simbólico la función política de lo instituyente? Para poder demarcar una frontera nítida entre las dos narrativas del liderazgo, la de la práctica articuladora centrada en el abgrund instituyente, y aquella otra, la que se ampara en el principio esencialista de clase, Cook tiene que defender a rajatabla la función semántica unívoca del líder político de masas. De manera tal que tanto el ethos del caudillo, como el conjunto de sus acciones, signifiquen siempre, irrecusablemente, la expresión fenoménica de un momento, vital aunque transitorio, en el desarrollo de la conciencia proletaria. ¿Pero puede esta trinchera retórica, forjada por el intelectual peronista durante una década, defender la univocidad semántica del sintagma *líder del pueblo nación*, pilar central de su narrativa arqueoteológica de la comunidad nacional? Al parecer, la estructura retórica de sus escritos políticos está muy lejos de garantizar la infalibilidad de su sistema ideológico, su cierre pleno y satisfactorio. Por el contrario, el movimiento retórico-discursivo afecta el significado textual estable del relato de la nación, imposibilitando su reducción al fundamento paranoico-trascendente³⁸. Dicho en los términos de Homi Bhabha, en el relato nacionalista y dialéctico de Cook, la dimensión performativa conspira contra la ideológica, en tanto convierte al desplazamiento metonímico-metafórico del significante, fuente discursiva de la

³⁸ Para Deleuze y Guattari el deseo humano es una producción colectiva que funciona siempre bajo la regulación de dos leyes coexistentes. Por un lado la “ley trascendente paranoica” que captura el deseo, atándolo a las formas cristalizadas de un contenido o una expresión que lo determina apriorísticamente. Por el otro la “ley esquizo inmanente que funciona como [...] un ‘procedimiento’ que va a desmontar la ley paranoica en todos sus dispositivos” (1990[1975]:89). Tomando como modelo estas leyes que coexisten en situación de guerra permanente es que proponemos un relato nacionalista capturado por un significado ideológico esencial, originario y teleológico que será desmontado por el mismo nivel retórico discursivo que lo produce.

construcción de significados ideológicos, en el principal agente de su deconstrucción. El desmontaje se ve con claridad en el siguiente tramo del intercambio epistolar.

Durante su estadía en Cuba, período en el que se compromete activamente con la Revolución cubana, el autor consolida su tesis voluntarista al asignarle al proyecto político de Castro y Guevara plena centralidad en el proceso de liberación regional. En una carta dirigida a Perón con fecha 7 de agosto de 1960, tres meses después de su arribo a La Habana, afirma:

El hecho, es que el imperialismo está desesperado, en primer lugar, por el mal ejemplo. Y los pueblos están entusiasmados porque ven en la Revolución Cubana un ejemplo y una esperanza. Han demostrado que el imperialismo no es invencible, que los ejércitos profesionales pueden ser derrotados y que la profundización del proceso revolucionario despierta la reacción de los monopolios y sus maquinarias, pero también crea energías para defender lo conquistado por el pueblo. (2008: 455)

En esta misiva, todos los subjetivismos que contribuyen a forjar la estampa épica del pueblo cubano confluyen en el tema humanista de la voluntad: “gesta heroica que llevó a un grupo inicial de hombres a derrotar a un ejército organizado” (2008:455); “esa determinación, y coraje cubano” (2008:455); “un sentido del americanismo profundo e irrevocable” (2008:455); “Los guajiros...se han transformado en un año y algo en militantes que conocen por qué luchan y cuál es el enemigo” (2008:456). Las imágenes hablan de esa imperiosa voluntad que se impone ante el equilibrio tenue de la condicionalidad histórica, compensando con tenacidad y coraje la falta de una plena conciencia de clase resultante del desarrollo de las leyes objetivas -“...la Revolución Cubana apresura las etapas...” (2008:456)-. Se trata de ese *espíritu-sustancia* que emana de la necesidad histórica y colectiva de liberación, evoluciona con el andar de la lucha de clases y define a su paso la autenticidad del presente, concebido en el marco hegeliano de la continuidad homogénea del tiempo histórico -“...De ahora en más, cualquier movimiento liberador se cumplirá a partir de la Revolución Cubana...” (2008:

454)-. En el non plus ultra de su razonamiento, Cook postula que el ímpetu de la Sierra Maestra no solamente trastorna los regímenes políticos latinoamericanos sino que también incide fuertemente en el escenario mundial al torcer las directrices geopolíticas de la Unión Soviética. Bajo la influencia del ciclo descolonizador marcado por el *26 de Julio* y otros movimientos de liberación nacional -diferentes experiencias políticas, mas todas ellas hermanadas por el mismo temple de la voluntad, precisa Cook- la política exterior soviética ha pasado, en muy poco tiempo, de una estrategia basada en los partidos comunistas que le “servían en cada país” (2008:566), a otra más bien enfocada hacia “las guerras de liberación” (2008:566): “...la cadena se corta por el eslabón más delgado, y la revolución marcha de la periferia hacia el centro...” (2008:566). En una carta del 18 de octubre de 1962 afirma el autor:

Ahora el mundo socialista es un punto de apoyo, con una política hacia los movimientos de liberación que altera todo el cuadro de la lucha. Los que no quieren entenderlo, o se resisten a creer que la solidaridad comunista no coarta la autodeterminación de cada fuerza antiimperialista, es porque tienen una visión estática del mundo y pasan por alto la evolución que ha tenido lugar en el régimen Soviético. (2008: 566) Cuba demostró la consecuencia con que la URSS seguía su política. (2008: 567)

El movimiento peronista, continúa, aparece en el curso de esta “tendencia histórica...torrencial” (2008:456) -la metáfora traslada a los pueblos la intensidad y la violencia propias de las fuerzas naturales indomables-. No sólo porque las adjetivaciones de este sujeto colectivo adscriben al mismo campo semántico e ideológico que le asigna a los cubanos, “...el Peronismo viene luchando hace cinco años, en condiciones de total inferioridad...”, “...con todo lo que sufrimos, seguimos siendo la mayoría...” (2008:457), sino además porque su líder máximo mantiene al respecto un discurso totalmente esclarecido:

Cuando Ud. declaró hace un tiempo que la Revolución Cubana «tiene nuestro mismo signo», creo que sintetizó una realidad que los acontecimientos han ido confirmando cada vez más, y marcó un sendero que los pueblos van descubriendo poco a poco. (2008:453)

No obstante, el principal obstáculo a este proceso regional de liberación, entiende Cook, radica en el ya diagnosticado problema del cerco refringente. Esa gran parte de la dirigencia peronista que con objetivos reformistas e integracionistas distorsiona la relación entre el líder revolucionario y su pueblo; condenando al movimiento a una suerte de *terra incognita*. Un lugar indecible entre el bando revolucionario y el bando reaccionario, totalmente asincrónico respecto del presente histórico definido por la insurgencia cubana. Espacio anclado al pasado nostálgico del 17 de octubre de 1945. En carta dirigida a Perón, fechada el 3 de marzo de 1962, expresa:

Las fuerzas se van polarizando y no hay partidos intermedios: la situación mundial y continental no permiten sino agrupamientos fundamentales, que dejan sin sentido a los que quieren hacer equilibrio entre uno y otro conglomerado. Es un poco lo que intenta la dirección de nuestro Mov. en la Argentina; posición totalmente irreal y falsa, porque no es una posición de la que derive nuestra fuerza, sino una posición adoptada al amparo de la única fuerza real que tenemos: su prestigio personal. (2008:506-507)

Para salir de esta construcción “irreal y falsa” y precipitarse de lleno dentro del bando revolucionario, Cook le propone a su jefe, apelando a la ya transitada saga de los decorosos actos de habla indirectos, que mude su lugar de exilio de Madrid a La Habana. En una carta que escribe a Perón con fecha 18 de octubre de 1962, vuelve a disimular sus exigencias bajo las formas de consejo de buen servidor:

Lo ideal es que abandone España cuanto antes, desde donde no podrá dirigir una lucha decisiva ni dar a su política toda la amplitud necesaria. Si ahora no comparte mi absoluta certeza a este respecto, confío en que pronto sentirá la necesidad de actuar sin las trabas que ahora tiene. Su radicación en Cuba crearía una conmoción continental y tonificaría extraordinariamente el movimiento. (2008: 572)

El punto crucial aquí es el siguiente. El análisis crítico de las razones que proporciona William Cook para justificar su demanda nos permitirá arrojar nuevas luces sobre la problemática que recorre todo nuestro trabajo de tesis. El problema de los plegamientos retóricos que constituyen y a la vez desestabilizan el discurso nacionalista.

Primero. El exilio de Perón en Madrid provoca en la figura de su liderazgo una significación ambivalente. Visto desde adentro del movimiento peronista el magnetismo del líder simboliza sin más la puja del pueblo argentino por alcanzar la liberación definitiva; sin importar su lugar de residencia ni sus condiciones de exilio. En cambio, desde la perspectiva de los observadores externos que protagonizan y continúan el proceso revolucionario cubano, Perón es un líder sospechosamente exiliado en “Estados que la gente identifica con sistemas antipopulares y proyanquis hasta el incondicionalismo” (2008: 496):

Pero España [...] arroja sobre Ud. sombras que dan una visión falsa a quien no lo conoce. Los peronistas no nos guiamos por exterioridades y no nos da ni frío ni calor donde Ud. reside. Pero objetivamente se crea, para los extraños, una dicotomía entre lo que Ud. representa para su pueblo y esa falsa ubicación producida por el hecho físico de su presencia en un lugar con el cual la propaganda de los imperialismos siempre lo vinculó arbitrariamente. (2008: 496-497) Carta dirigida a Perón, fechada el 24 de julio de 1961.

Con la radicación en Cuba, propone Cook, la ambivalencia semántica que pesa sobre el líder quedaría inmediatamente eliminada. Todas las fuerzas revolucionarias, las nacionales y las regionales, las de “adentro” y las de “afuera” percibirían la misma imagen; la de un líder revolucionario capaz de definir la ideología de su movimiento y cerrar filas con “los aliados que naturalmente tenemos y de los que estamos alejados por malos entendidos” (2008: 496):

Creo que hay que salir de un salto del mundo en caducidad y entrar en el que a Ud. le corresponde como jefe de un movimiento nacional-liberador. (2008: 497)

Segundo. Para justificar su estatuto inequívoco de líder revolucionario, su papel central en la inserción del movimiento peronista dentro de la nueva configuración continental y mundial del socialismo, el autor califica a su jefe con el símil del “motor que puede poner la maquinaria en movimiento”. Esta figura deriva del *motor de la historia*, metáfora de larga trayectoria en la tradición de pensamiento hegeliano-marxista que eleva la clase obrera a la categoría de agente privilegiado de la historia. La

sustancia autoimpulsada que genera los cambios cualitativos. Pero la reformulación de Cook, ‘el motor del motor’, busca acoplar, a diferencia de su predecesora, dos lógicas políticas heterogéneas bajo un mismo argumento causal. Configurado bajo este tropo, el liderazgo carismático es el pequeño motor que da el impulso provisorio al gran motor, sólo hasta que pueda moverse por sí mismo. No obstante, advierte, la “maquinaria” social insurgente está muy lejos de alcanzar la autonomía plena si persiste en las alianzas con los viejos sectores reaccionarios del peronismo. Si se quiere consolidar el peronismo como gran movimiento de liberación nacional, presiona el autor, es necesario empujarlo en la dirección de la tormenta revolucionaria cubana.

Ud. es como el motor que puede poner la maquinaria en movimiento, pero solo anda gracias a ese empujón inicial. En cuanto tienen que entrar en juego los motores, queda parada y haciendo un ruido insoportable. Cuando falte Ud., las piezas se desarmarán por completo [...] Porque la gente estaba allí por Ud.; sin Ud., querrán ideas, soluciones, estrategias: lo que esas direcciones no pueden darle. (2008: 507)

Tercero. En íntima relación con el argumento anterior, Cook postula el carácter suplementario del personalismo de Perón. Dado que las masas trabajadoras argentinas no han logrado autodefinirse en términos de una organización auténticamente revolucionaria, tal como había pronosticado su tesis voluntarista, la figura del líder aún resulta imprescindible para suplementar la falta de esa institucionalidad -“organización nacional y local en que cada sector tenga representación adecuada y haya división del trabajo, centralización de comandos, etc.” (2008: 574)-. Por eso la mudanza de Perón a Cuba debe hacerse con urgencia, para garantizar la institucionalización del movimiento dentro de los parámetros del nuevo socialismo continental.

No estoy por la «despersonalización» del peronismo porque ni es conveniente ni es posible [...] de no estar Ud. para aglutinar a las masas estos siete años de lucha hubiesen sido siete años de desesperación. [...] Pero las formas institucionales que debemos adoptar serán la forma de terminar con las «personalizaciones» que, esas sí, son el lastre del Peronismo. (2008:574)

Tal como lo entiende Cook, la radicación en Cuba permitiría rescatar al gran caudillo de esa tierra incognita en la que había quedado capturado víctima del cerco

reformista. Y al mismo tiempo, recomponer su imagen fracturada por la divergencia de la mirada interna y la externa; la nacional y la regional. Desambiguar por fin la función semántica e ideológica del líder carismático, reducirla al impulso necesario pero transitorio que procura reposicionar el movimiento nacional dentro del nuevo mapa del socialismo mundial.

Sin embargo esa ambigüedad conceptual que el autor pretende conjurar por distintos medios retóricos brota por todos los poros de su argumentación. En efecto, mediante la operación teórica consistente en sincronizar, en el mismo plano de continuidad sin fisuras, dentro del mismo paradigma teleológico tutelado por el proceso cubano, el pequeño motor del liderazgo con el gran motor de la voluntad de clase, Cook reintroduce acriticamente la narrativa de la práctica articuladora. Ese concepto que enconadamente le había cuestionado a su jefe en los debates del 57 y el 58. ¿No era acaso el fetichismo del líder carismático la última frontera de la alienación del sujeto social? ¿No anunciaba la tormenta revolucionaria cubana el tiempo de la autorrealización definitiva de los pueblos latinoamericanos? Si la gran maquinaria colectiva autopropulsada por el motor de la voluntad, se encuentra, desde principios de los años 60, en su máximo esplendor, ¿qué necesidad tiene de ser empujada por el pequeño artilugio del significante nodal articulador?

Pese a la franqueza de su intencionalidad, pese a la fuerza de su querer decir, la lógica causal que busca instalar el sintagma “motor que puede poner la maquinaria en movimiento” apenas si puede disimular la huella ambivalente que afecta y desestabiliza este pasaje e incluso gran parte de su producción epistolar y ensayística. ¿Cuáles son realmente los efectos esperados, las expectativas inscriptas en la demanda y en los razonamientos que la sostienen? Contra sus intenciones programáticas, la exigencia de abrupto cambio de residencia no aboga exclusivamente por el florecimiento de la

conciencia proletaria en la Argentina. No apunta a erigir un liderazgo que se convierta sin ambages en la expresión cabal de una omnímoda voluntad insurgente de las clases oprimidas. Por el contrario, a través de su demanda, Cook apuesta a refundar, en el contexto latinoamericano de principios de los 60, la noción de práctica articuladora - tantas veces denostada por él- centrada en el significante suplementario. Apuesta a rediseñar la figura del líder popular que puede congregar sujetos ideológicos disímiles sólo en la medida en que encarna la dislocación de la trama comunitaria; la fractura que, paradójicamente, los acomuna. El límite antagónico que les impide la plena realización. Si en el 45 el antagonismo *Perón o Braden* articulaba el movimiento peronista en una serie equivalencial compuesta por el ejército, los sindicatos, la burguesía nacional y la pequeño burguesía nacionalista católica, en el nuevo escenario político abierto por la revolución cubana, postula Cook, la frontera de exclusión marcada por la consigna *liberación o dependencia* exige repensar la estrategia articuladora. Exige por tanto renunciar a los viejos sectores reaccionarios del peronismo, nacionalistas conservadores y clericales, como condición para incorporar, bajo un nuevo principio equivalencial, a la emergente juventud de izquierda, guevarista o independiente, junto con los sindicatos que adscriben al comunismo y a las diversas filiaciones marxistas. En todo caso la diferencia entre la primera y la segunda práctica ideológica, entre el peronismo pasado y el peronismo esperado, no está dada por la centralidad histórica de la clase obrera sino por la frontera de exclusión que traza el líder. Dicho de otro modo, en los dos modelos de estructuración social y política, el líder no es la representación fenoménica del principio esencialista de clase sino un significante investido por una serie de demandas plurales. Esto se aprecia con claridad en las consideraciones finales de la ya citada carta del 7 de agosto de 1960:

intensificar la divulgación del pensamiento de Perón, perfectamente claro en su oposición a todo integracionismo, legalismo, reformismo o tendencia a la pacificación [...] esa clarificación y reiteración es posible que no agrade a los grupos «pacifistas»

y reaccionarios. *Pero lo que perdemos por ese lado -y esa pérdida es en realidad una ganancia- lo compensaremos ampliamente con el aporte de grupos no peronistas que se unirán a nuestra lucha (estudiantes, izquierdistas varios etc.) [...]* frente a la lucha de los pueblos por su liberación no permanecemos neutrales, sino que somos beligerantes contra el colonialismo en todas sus formas [...] Romper la unidad con los gremios del MUCS puede ser un error muy serio. Si el MOU no constituía la fórmula ideal, puede buscarse otra de convivencia con los sindicatos comunistas e independientes. (2008: 463) El subrayado es nuestro.

Cuando John William Cook le pide a Juan Domingo Perón que mueva su lugar de exilio de España a Cuba, no le pide que renuncie a ser el “papa” de una feligresía heterogénea en nombre del pueblo homogéneo que se recuesta sobre su agencia de clase. No le pide que desista de su posición de sacerdote laico que “bendice a todos a condición de que todos profesen”. Le exige en cambio, que en su rol de principio estructurante del campo popular heterogéneo, reformule la línea fronteriza que separa el “nosotros” del “ellos”. Lo conmina a que produzca, desde La Habana como espacio de enunciación privilegiado, nuevos efectos de frontera -*Latinoamérica vs Imperialismo norteamericano*- y nuevos significantes vacíos -*revolución, liberación, descolonización*- a los fines de articular los cuadros y las bases de la militancia peronista con la izquierda forjada al calor del Movimiento 26 de Julio. De ahí la preocupación por clarificar el discurso antireformista de Perón; de ahí también la insistencia en la consigna *pérdida es ganancia*. Mediante la expulsión del discurso liberal republicano de cuño estadounidense al lugar del límite exterior del relato comunitario, especula el autor, el caudillo estaría en condiciones de reordenar la serie equivalencial: sustituir la clase media conservadora de antaño por otra formada en el nuevo paradigma revolucionario latinoamericanista. En pocas palabras, Cook no le pide a su jefe que disuelva el “papado” de la Argentina, tal como años atrás había argumentado. Le pide que traslade el “Vaticano” de Madrid a La Habana; que se constituya en el sumo sacerdote del nuevo frentismo de liberación.

Uno de los objetivos mayores de la escritura política, teórica y estratégica de Cook, lo hemos intentado registrar con el mayor detalle posible, es la total eliminación de ese lugar vacío del poder que estructura el movimiento peronista con el saldo negativo de la ambigüedad ideológica. Ese abismo que, a la manera de un poderoso fundamento ausente, define sus relaciones, sus límites, su precaria y opaca identidad. La falta de institucionalidad habilitante de los nexos psicológicos y afectivos que traman la relación líder-masa. La titánica empresa escrituraria de su pedagogía nacionalista promete llenar el vacío con el fundamento último y esencial. Reemplazar esa ausencia instituyente por un sujeto fundamental capaz de determinar una identidad comunitaria consistente, duradera, transformadora y plenamente institucionalizada. A eso apuntan sus insistentes diatribas contra la falta de una estructura, una doctrina y una ideología puramente revolucionarias que hace pender del hilo “personalista” la unidad del movimiento.

Montada sobre una matriz cognoscitiva hegeliano-marxista centrada en el concepto de voluntad, su pedagogía convierte los huecos, las inconsistencias, las indeterminaciones que agrietan el relato de la comunidad nacional en peripecias del sujeto esencial. Meros accidentes, modificaciones del agente privilegiado de la historia; desperfectos del motor. La temporalidad arqueoteológica de base hegeliana fija las diferencias que fracturan el movimiento peronista en un curso diacrónico: serie de etapas que se sustituyen unas a otras, eslabones de una cadena de “negaciones” del sujeto que irrumpen para ser superados por la lucha de clases. Así, el gigantismo del movimiento, las traiciones de la dirigencia y el fetichismo del líder son fuerzas de oposición a la voluntad proletaria, pero a la vez, momentos interiores y complementarios de un espacio homogéneo de transiciones; fases transitorias que se suceden a modo de pruebas de fuego del sujeto autocentrado.

Pero la pedagogía nacionalista de Cook se topa con la huella diferencial del líder. Marca ambivalente, desplazamiento figurativo que se resiste a la fijación semántica de la identidad nacional y provoca, en consecuencia, una fisura irreparable en el relato comunitario. Un significante suplementario, mas no en el sentido que le otorga su propio autor, el de apoyo provisional y compensatorio de la clase obrera, sino en la acepción elaborada por Bhabha y los deconstructivistas: trazo de indecidibilidad textual que en su condición de iterabilidad excede y desborda el sentido unívoco; fractura la estructura de la presencia del pueblo-uno. En una producción epistolar y ensayística que se presume coherente, que coloca todos sus recursos al servicio de la perspicuidad ideológica, el significado de la palabra “líder” fluctúa entre la manifestación fenoménica de la conciencia proletaria y el punto nodal de una práctica articuladora, el significante rígido que puede fijar parcialmente las partes de un constructo identitario porque expresa, no un fundamento esencial, sino un vacío de poder con carácter instituyente. Dos sentidos contradictorios que configuran, en el espacio de un mismo relato de nación, dos nociones de pueblo absolutamente incompatibles. Queda a la vista que el fracaso de la función semántica unívoca que el autor busca asignarle al líder popular conlleva el fracaso cognoscitivo de su pedagogía nacionalista.

Si bien la diseminación, la ambivalencia y la indecidibilidad, son características constitutivas del texto nacionalista, no necesariamente trabajan para su desmedro. Lejos están de significar, en este análisis, la impugnación lisa y llana del relato de comunidad nacional. Por el contrario, en la huella que difiere y escinde la identidad nacional, en el significante en fuga que impugna su univocidad semántica, encontramos el correlato discursivo y retórico del *abgrund* heideggeriano (Marchart, 2009 [2007]). El fundamento abismo que se presentifica en la dislocación de la trama socio-simbólica, y ungido por la retirada del origen esencial, determina las múltiples posibilidades de

emergencia del campo óptico. En la estructura tropológica que pone en crisis el esencialismo identitario no vemos la muerte ni la liquidación del discurso nacionalista sino su conexión más íntima con lo que Lefort (1990) llama el lugar vacío del poder: la inexcusable partición del campo social operada por la desintrincación del poder, el saber y el derecho, experiencia política central, según afirma, de la era moderna. Es justo ahí, en el carácter liminar de las narrativas de nación, donde parece irrumpir ese momento lefortiano de la democracia radical.

En breve síntesis. El relato nacionalista de John William Cook oscila entre pensar al *líder de masas* como una fase dentro del desarrollo dialéctico de la conciencia de clase y comprenderlo como la columna vertebral de una práctica articuladora. Una figura nodal investida por una serie de demandas plurales -triunfo electoral, sindicalismo revolucionario, izquierda guevarista, emancipación nacional etc.-. Pese a que su intencionalidad ideológica se decide siempre en favor del marxismo humanista, su posición respecto de la función semántica asignada al líder carismático, dentro del gran relato nacional, permanece indecible. Si el líder es una etapa a quemar por la inevitable tormenta revolucionaria cubana, ¿por qué le pide a su jefe que funja, desde la Habana, de punto de articulación nodal? Al tiempo que espera el nivel más alto de autoconciencia del pueblo trabajador y describe condiciones históricas para la liberación definitiva le exige a Perón que, entronizado por el abground, por la división primaria del campo social (Lefort, 1990), produzca nuevos significantes vacíos y efectos de frontera. Entre el vocablo “revolución” fijado según los términos de la razón dialéctica y la misma palabra abordada en clave de significante vacío, se espacializa la ambivalencia constitutiva del texto nacionalista; y con ella, el fracaso cognoscitivo de su pedagogía.

Una vez más el esencialismo identitario se rinde ante la insoportable ambigüedad de la huella textual.

13- Consideraciones finales

En plan de congeniar la eficacia metodológica con la observación minuciosa del orden del discurso, esta lectura sistemática del relato de la comunidad nacional en las prácticas ideológicas de la Argentina del siglo XX ha procedido a través de tres fases de desarrollo teórico-crítico. La interconexión estratégica de estos tres momentos de la producción conceptual y analítica persigue, aparte del objetivo de brindar solidez y coherencia al trabajo, el de sentar las bases teóricas que permitan arribar, en un futuro no muy lejano, a conclusiones certeras y orientadoras acerca de una formación discursiva que desde fines del siglo XIX hasta la fecha no ha dejado de ser sacudida por los debates más enconados, por las polémicas más ríspidas, por los adjetivos más antitéticos. Entre la muerte lenta por integración en unidades mayores, más racionales, menos afectivas; tan ansiada por los liberales posmodernos que celebraron la caída del muro de Berlín -y quizás la Unión Europea, nacida en 1993, defina por antonomasia ese sueño de la razón occidental-, el deceso por disolución de la soberanía y fronteras nacionales en favor de una *multitud* (Hardt y Negri, 2000, 2005) de alcances globales, pronosticado a principios del siglo XXI por la izquierda posleninista y la longevidad y el éxito hegemónicos augurados por teóricos más afines como Stavrakakis, las narrativas de nación no han dejado de proliferar. Y cada nueva emergencia trae consigo nuevos interrogantes.

La primera etapa de esta investigación se inscribe en una polémica que marxistas y deconstructivistas han mantenido durante décadas. Discusión que se ha profundizado a partir del colapso de la Unión Soviética en 1989. Terry Eagleton (2000), por ejemplo,

en un artículo publicado en la revista *New Left Review* a comienzos de este siglo, plantea que el nacionalismo es la distorsión particularista y mística del derecho político universal a la autodeterminación popular. De reconocida tradición marxista, el autor reivindica la tesis iluminista según la cual el derecho del pueblo a conquistar su autonomía política debe basarse en la condición de ser humano, en la idea de humanidad universal. Por tal razón, en lo que respecta a su dimensión política, afirma, el pueblo es uno y no múltiple. Porque el derecho político a alcanzar la comunidad autocentrada es considerado un bien absoluto. En contrapunto, ataca el pensamiento romántico por fundar el derecho popular a la emancipación en el principio de autorrealización cultural. En esa “confusión romántica” que en virtud de un falso vínculo natural entre independencia política y autonomía cultural, convierte -y bastardea, en los términos del autor-, la concepción universal de pueblo autocentrado en una multiplicidad de pueblos culturalmente determinados Eagleton coloca el origen de los nacionalismos.

Ahora bien, ¿cuál es la explicación que da el teórico inglés a esta desviación? En la tradición iluminista, señala, la exigencia de autodeterminación se recuesta sobre una universalidad abstracta. Se trata del sujeto kantiano, el yo esencial comprendido como fuente de absoluta libertad. Un principio que en razón de su abstracción no logra aportar una base sólida para la comunalidad en las modernas sociedades de clase. El romanticismo, afirma el autor, busca subsanar esa “repugnante abstracción” reformulando la subjetividad kantiana en términos de nación. Mediante la traducción del sujeto autocentrado de Kant a la idea de nación unificada y autodeterminada el nacionalismo romántico sustituye el impotente universalismo abstracto de la ilustración por el particularismo místico. Es decir, funda el impulso social a emanciparse de la opresión en la premisa de que esto es posible si emana del espíritu unificador y

autogenerador de la nación. Bajo la creencia de que lo universal se expresa en la particularidad de cada cultura nacional, el proyecto romántico se ilusiona con el “mundo de las naciones”, espacio de lo total en el que la correspondencia biunívoca entre Estado y nación se postula como la perfecta unidad del todo orgánico.

Sin embargo, esta ilusión organicista es aplastada por el mundo real, concluye el pensador marxista, en la medida en que la lucha por la autorrealización cultural da lugar a guerras civiles, conflictos étnicos y secesiones. Con el monolito Estado-nación fracturado, disuelto o permanentemente amenazado, se desvanece la armonía entre la parte y el todo propuesta como garantía del orden mundial. Entretanto, se posiciona Eagleton, continúa siendo la misión histórica del marxismo transformar la universalidad abstracta de la ilustración en universalidad concreta; develando para ello el significado esencial de la condición humana, basamento de la auténtica comunalidad.

En la vereda opuesta se sitúa el trabajo de Bennington (2010[1990]) comentado en la introducción, que aquí ampliaremos. De acuerdo con la lectura del profesor deconstructivista la confianza de la ilustración en la autonomía comunitaria dista de ser plena. Si bien esta tradición de pensamiento entiende que es posible la “política modélica”, el buen funcionamiento de la república, si se rige por la institución postal, por el sistema que asegura el intercambio fiel entre remitente y destinatario, la augurada transparencia de la política republicana también puede ser malograda por esta misma estructura postal que le da origen. Efectivamente, en los textos de Montesquieu indagados por Bennington, “De la politique”, *Mes pensées*, el correo postal es la condición de posibilidad de la política civilizada, la institución que la mantiene a resguardo del despotismo, un sistema de gobierno “no postal”, dado que la voluntad del déspota adquiere fuerza de ley de forma inmediata. Pero al mismo tiempo es responsable de una distorsión constitutiva de la política, ya que tiende a provocar

desvíos irrefrenables en el circuito comunicacional -postal- que administra la circulación de las órdenes, mandatos y demandas en una comunidad que se presume soberana. Se trate de la comunicación entre funcionarios al servicio de la buena administración, se trate del circuito más general que regula los intercambios entre el pueblo soberano y sus autoridades, si las cartas se distraen permanentemente de su destino es más que difícil, para el pensamiento ilustrado, postular una comunidad transparente para sí misma, una sociedad fundada en el derecho popular a la autodeterminación. La solución montesquiana, tal como lo ve Bennington, es que la política postal genere su propia liquidación, que se deje absorber por una red natural de leyes tan inflexibles y necesarias como las de la naturaleza humana. No obstante, hasta tanto eso ocurra, entre la política de la “franqueza postal” y la política “demasiado postal” el sueño de la ilustración se vuelve pesadilla.

Pero las vacilaciones del iluminismo respecto del sujeto colectivo autocentrado no constituyen el único punto de discordia que la deconstrucción mantiene con los hegeliano-marxistas. La lucha en torno a la interpretación del movimiento romántico no hace más que profundizar esta diferencia.

Desde la narrativa alegórica de Montesquieu Bennington aborda el concepto de *voluntad general* acuñado por Rousseau, figura clave de su teoría contractualista. Visto a través de este prisma, la autonomía comunitaria supone una carta circular en la que un ciudadano miembro del pueblo soberano envía un mensaje político al ciudadano legislador, quien a su vez transforma la demanda en ley y la devuelve al remitente. En este círculo virtuoso “ciudadano” es el nombre que garantiza la identidad entre el remitente y el destinatario, entre el pueblo y la autoridad; y en virtud de esta identidad, el ciudadano, que se envía la ley a sí mismo, adquiere su plena autodeterminación.

Sin embargo, la peculiaridad que Bennington encuentra en esta concepción romántica de lo comunitario, encarnada por la pluma de Rousseau, no es precisamente la adulteración de una esencia racional, sino una impropiedad radical que bloquea la circularidad de la voluntad colectiva, provocando así la falla de la razón comunitaria. En *El contrato social*, afirma el profesor de Sussex, la autonomía fracasa necesariamente. La identidad entre el ciudadano remitente y el ciudadano destinatario nunca se produce porque la designación “ciudadano” siempre aparece atravesada por un elemento impropio: “este margen, que puede denominarse “libertad”, es también el fundamento de la diferenciación que permite que los “ciudadanos” sean siempre portadores de los “nombres propios” y no simplemente puntos isomórficos” (2010[1990]: 179). Una impropiedad que el trabajo deconstructivo del autor verifica en el hiato irreductible entre autonomía y autonomización. Es decir, si el autocentramiento del pueblo fuera un dato apriorístico de la realidad, si el isomorfismo basado en el sema de la ciudadanía fuera el fundamento esencial de la razón comunitaria, cuál sería la razón de ser de la política, de la operación de autonomización tendiente a producir, o mejor dicho, construir la autonomía de la comunidad. Más brevemente, siguiendo con la alegoría postal, si la carta legislativa llegase naturalmente a destino no habría ninguna necesidad de enviarla, no habría necesidad de correo.

Tal como puede verse, la lectura que hace Bennington de la “respuesta romántica” al problema de la autodeterminación, es totalmente antitética respecto de la de Eagleton. Aquí, el ejercicio de la política en el marco de la producción de relatos de la nación, lo que la deconstrucción llama la diferenciación nacional, no es la deformación patológica del significado universal de humanidad, como tiende a pensar Eagleton, sino una ficción radical, una simbolización contingente que responde al fracaso necesario -otra vez la

contingencia necesaria de Marchart (2009[2007])- del Estado republicano absolutamente autónomo. En términos del autor:

La diferenciación nacional no viene a turbar al Estado luego de su constitución perfecta, sino que precede la ficción de esa constitución en tanto es su condición de posibilidad. Rousseau también reconoce esto en [...] el *Proyecto de constitución para Córcega* [...] [En este texto, el] “como si” de la recomendación final indica que existe una conciencia de la ficción que rodea la noción de autonomía. (2010[1990]: 179-180)

Seguimos al profesor Geoffrey Bennington en la tesis de que en el origen de la nación no hay una esencia comunitaria o republicana adulterada sino un mito de origen que quiere disimular la falta de origen. Haciéndonos carne con los conceptos de *munus* de Espósito (2007[1998]) y *abground* de Marchart (2009[2007]), entendemos que las narrativas de la nación no son sustitutos de un fundamento racional inescrutable o velado sino que conforman un suplemento radical, en el sentido que le hemos dado a este concepto desde la introducción: una formación discursiva que señala y a la vez obstruye una falta constitutiva. Antes que una universalidad llena, saturada por su fundamento último, que sería distorsionada, adulterada o degenerada por un imaginario particularista y místico, lo que vemos en las condiciones de enunciación del relato de la comunidad nacional es un fundamento ausente, el vacío comunitario, o en palabras de Marchart (2009[2007]), la ausencia que se presentifica en la falla del sistema, en la distorsión del campo de los entes. En tal dirección consideramos que los cuatro relatos nacionalistas analizados en este trabajo, constituyen, cada uno a su modo, fantasías reparadoras del fracaso de la autonomía comunitaria. Narrativas arqueoescológicas que procuran, mediante la escenificación de la simetría entre origen y finalidad, suplementar desde el registro de lo imaginario la imposibilidad necesaria y constitutiva del Estado argentino.

Al frente del departamento de ciencias del Estado roquista el doctor Ramos Mejía construye, con argumentos del modelo positivista, la totalidad y la esencialidad del

pueblo argentino. Un colectivo orgánico surgido de las multitudes preindependentistas, del protoplasma de la raza criolla viril que obtiene sus fuerzas de la inhospitalidad sudamericana y evoluciona en forma permanente del ámbito rural a los centros urbanos. Sangre oxigenada y vigorosa cuya misión histórica, aquella asignada por la arqueoteleología ramosmejiana, es insuflar vitalidad a la Buenos Aires moderna, “emponzoñada” por los efectos negativos de la modernización pos-Caseros; renovar la sangre de la nueva urbe debilitada y maltrecha por los virus biológicos e “ideológicos” provenientes de las otras multitudes, las estáticas, las de la vieja Europa. El ciclo evolutivo imaginado por el médico psiquiatra se completa con el accionar de los modernos aparatos del Estado, la maquinaria biopolítica que deberá transformar, a fuerza de vigilancia, control y una retórica nacionalista, las fuerzas sociales saludables, pero aún salvajes de antaño, en la futura civilización argentina.

Con el mismo ímpetu, pero con fundamentos teóricos y estéticos tomados del modernismo hispanoamericano, Lugones diseña un sujeto nacional pleno, poseído por la mística grecolatina, raíz de su fuerza y sustento. Si en los versos de la gauchesca y el Martín Fierro pervive el linaje de Hércules, la reserva espiritual, moral y estética que distingue a la raza fuerte de occidente, la tarea de los poetas del Centenario, augura el autor, es restaurar la cultura literaria rural de los payadores y colocarla al servicio de la fijación de una identidad nacional. Una identidad que sea homogénea, consistente y fiel heredera de la estirpe helénica. Profetas visionarios, soldados líricos al servicio del Estado argentino, auténticos médium del espíritu de la patria, así los imagina Lugones, así se imagina a sí mismo, es vocación del poeta, no del científico ni del administrador, erigir la lanza del artepurismo contra el mercantilismo novecentista. Ejercer una política de la destinación, fundada en el coraje de los griegos, que preserve el futuro identitario de la Argentina tanto de la vieja e indigna tradición judeocristiana como del fantasma de

la “descaracterización” -ese que desvela por igual a hidalgos y patricios-, agitado por el nuevo ambiente cosmopolita.

La pedagogía nacionalista narrada en *El hombre que está sólo y espera* es diferente a las dos anteriores en el sentido de que no asigna protagonismo alguno a las élites tutelares de la ciudad liberal. Ni a ellas ni a sus artefactos científicos o estéticos. Por el contrario, el relato de Scalabrini Ortiz, coloca el origen de la nación en las profundidades geológicas de la pampa, zona inaccesible al programa político-económico de la república liberal oligárquica, y ausculta en la cultura popular suburbana de Buenos Aires, intuicionismo ontológico mediante, las enigmáticas revelaciones del determinismo telúrico. En este subsuelo de la patria, fiel al fundamento esencial y reticente a la colonización cultural británica asistida por el vasallaje de los intelectuales locales, el autor encuentra el agente privilegiado de la historia, la promesa de restitución de la identidad nacional.

A su turno, la apelación a recursos científicos y filosóficos -desligados de esteticismo, intuicionismo y pseudobiologicismo- para afirmar la autodeterminación popular no dispensa a John William Cooke de la enunciación de una narrativa de la nación. Mucho menos de la elaboración de una ficción de autonomía comunitaria. En sus escritos políticos, lo hemos demostrado con creces, la filosofía hegeliano-marxista es la base teórica de la estructura arqueoescológica que dispone a la clase obrera peronista en el centro neurálgico del proceso histórico finalista. Hecho maldito del país burgués, principio voluntarista autoimpulsado, el sujeto autocentrado de Cook es aquel que en cada ciclo de la explotación capitalista realiza su esencia bajo la forma de la negación. Por eso, no importa cuántas fases de enajenación deba atravesar el proletariado argentino. Todas son manifestación fenoménicas de su voluntad, todas son pruebas a superar en el pedregoso sendero de la dialéctica con el fin de arribar a una

etapa superior de autoconciencia. Al final del camino, se ilusiona Cook, el nacionalismo antiimperialista encarnado por el peronismo revolucionario será absorbido y superado por el socialismo. Y vendrá el tiempo de reconciliación plena de la conciencia consigo misma.

Cabe agregar, a la cuenta del comentario sobre el enriquecedor artículo de Bennington, una reflexión más. La descripción y el análisis de las narrativas de la nación aquí expuestas de ningún modo deben provocar la falsa impresión de que cada uno de estos relatos se presenta en forma aislada y autosatisfecha; como la versión única, incontrastable y final de las aspiraciones del Estado argentino. Si tal como plantea el teórico inglés el cierre del circuito de la voluntad general está negado de plano, y en consecuencia, el Estado republicano concebido como entidad absolutamente autónoma se enfrenta siempre con su propio fracaso, esto significa que el único modo que tiene una comunidad política de conseguir la autopresentación es a través del cierre parcial e imaginario. Significa que el Estado solo puede adquirir cierta coherencia ideológica por obra y gracia de los efectos de totalidad que producen los relatos de la comunidad nacional. Si hay límites, subraya Bennington, hay otredades. Puesto que el Estado no puede ser un bien universal y absoluto, la aspiración política máxima de la filosofía ilustrada de lo uno, se disgrega necesariamente, víctima de su propio fracaso esencial, en una multiplicidad de naciones. Se entrega sin más a la diferenciación nacional. Pero esta pluralidad de lo nacional no se manifiesta solamente extramuros, en el límite exterior del territorio nacional, en las relaciones más o menos conflictivas que contraen los Estados. También aparece en la cara interna del Estado nacional, también irrumpe en la multiplicidad de proyectos que concursan en la puja hegemónica por la imposición de un cierre posible, de una clausura narrativa capaz de ofrecer identidad y significación a la irrealizable voluntad general.

La conclusión que se desprende de estas afirmaciones, altamente relevante para nuestra investigación, es que los relatos de la nación no deben describirse e interpretarse en calidad de entidades aisladas, suerte de autárquicas mónadas ideológicas, sino que por el contrario deben estudiarse siempre en el marco de las luchas encarnizadas por conquistar la hegemonía cultural e identitaria. Dado que el fundamento trascendente de la autodeterminación colectiva está siempre en falta, invariablemente en retirada, todo relato de la comunidad es apenas una versión, contingente e imaginaria, de esa autonomía. Y por esa misma razón, toda narrativa de la nación es endeble; pasible de ser cuestionada por otra, por una nueva versión que prometa, una vez más, y en el tablero de un juego recursivo ilimitado, llegar al meollo de la razón comunitaria. Parafraseando a Bajtín en su inoxidable ensayo sobre los géneros discursivos (1995[1979]), se puede afirmar que no existe el relato adánico de la comunidad nacional, pero mucho menos la versión definitiva de la misma. Antes bien, hay que comprender el relato de nación en el interior de una serie dialógica en la que cada una de las emisiones discursivas recusa a la anterior; por no entender, por distorsionar o por desvirtuar la esencia perdida de la identidad nacional. Y así sucesivamente.

Si bien Ramos Mejía es un científico funcionario formado en las huestes del régimen del 80, *Las multitudes argentinas* no es un libro que pretenda quemar incienso a los dioses laicos del nacionalismo oficial roquista. Por el contrario, el protagonismo concedido a las multitudes dinámicas en el proceso civilizatorio argentino no hace más que eclipsar el de la aristocracia local, ideologema clave de la generación del 80. Hay sin lugar a dudas, en el relato de las fuerzas psicobiológicas que posibilitan la emancipación nacional y la formación de los ejércitos patrióticos, frente a la debilidad histórica del sujeto soberano de la república restringida, del pequeño grupo, como lo llama el médico psiquiatra, un cuestionamiento parcial a la narrativa oficial. Una crítica

que incluso persiste en la representación de una élite gobernante asediada, en el filo del siglo XIX, por las acciones de las multitudes inmigrantes. En esas fuerzas irracionales que alimentan las crisis políticas y económicas del 90 y amenazan con el desgobierno, la administración científica encuentra, en cambio, una reserva de energía; el compuesto bacteriano que es necesario manipular, no eliminar sino instrumentar, a los afines de asistir a la desbordada y casi impotente oligarquía liberal en el trabajo de construcción de la personalidad argentina.

Desde un teatro emblemático de la ciudad liberal oligárquica Leopoldo Lugones cuestiona de raíz el rol asumido por el dispositivo científico, técnico y administrativo en la búsqueda y reconstrucción de la esencia comunitaria. ¿Qué puede hacer la ciencia positivista, que sólo conoce del número y la masa, para restaurar el espíritu de la patria? ¿Qué saben los leguleyos de los valores supremos que han forjado la estirpe nacional? ¿Con qué recursos cuenta la burocracia roquista para combatir el mercantilismo y el igualitarismo mediocrizante, fenómenos repelentes, para las élites, del torrente modernizador? Son los poetas, increpa el profeta modernista desde el escenario del Odeón, los únicos autorizados a la búsqueda y destinación del origen puro; porque es el verso lírico la única y auténtica fuente del espíritu noble de la identidad nacional.

En sintonía con los escritores marcados por la pérdida de fe en la élite roquista, Scalabrini Ortiz impugna de plano la cultura hegemónica del liberalismo oligárquico. Muy especialmente arremete contra los dos momentos clave de la enunciación nacionalista en las prácticas ideológicas oficiales. A contramano de la vigilancia médico psiquiátrica, el escritor resignifica las tipologías del campo popular tales como el malevo, el fumista o el caudillo, al punto de enaltecerlas. Lejos de resultar patológicas o anormales, objetos desafiantes de la ciencia positivista, estas conductas se revelan, en su tratado intuicionista, como presencias cifradas del ser colectivo. Asimismo, contra las

preceptivas del modernismo reaccionario encarnado por Lugones y Gálvez, Scalabrini coloca el arquetipo del ser nacional en el sujeto heterocentrado del suburbio; en el fango, a muchas leguas de la autocentrada nobleza hidalga.

A diferencia de estos narradores de lo nacional Cook no teoriza sobre la esencia de la patria. Para él, el fundamento trascendente de la comunidad yace en la voluntad del proletariado, no en la nación. De todos modos hay en sus escritos políticos una crítica feroz al nacionalismo policlasista que prestó consistencia ideológica al régimen del primer peronismo; y al mismo tiempo, un enfoque de lo nacional sustentado en la dialéctica hegeliana. Con la metáfora del gigante invertebrado, tantas veces repetida en sus cartas y artículos, el autor representa la instrumentalización por parte de las burguesías locales del ideologema de la colaboración de clases. En contrapunto, la figura del personalismo mágico, apego místico de las masas populares a su líder, apunta a significar una nueva etapa, la del segundo peronismo, una reconfiguración del relato de comunidad nacional en la Argentina. En la subordinación obstinada de los trabajadores a Perón, Cook encuentra un nacionalismo superador, aquel que expresa el rechazo popular a las condiciones de explotación capitalista. Una fase superior, aunque no final, en el estoico acceso a la autoconciencia.

El segundo momento de esta investigación parte de la tesis enunciada por Bhabha (2010[1990]) de que toda pedagogía nacionalista, tarde o temprano, se desmadra. La idea fuerte de que el intento de fijar la comunidad nacional esencial sobre la base de la dialéctica de la pérdida y el reencuentro nunca pasa de mera tentativa. Si los nacionalismos bien pueden definirse como fantasías reparadoras que inmunizan a las sociedades modernas con el confort metafísico de la totalidad, la esencialidad, el origen puro y la destinación, tal operación, advierte el teórico indio, debe quedar acotada al registro de lo imaginario. Porque este plano de las satisfacciones ilusorias de ningún

modo es capaz de saturar el espacio discursivo del relato de la comunidad nacional. Al igual que todas y cada una de las formaciones discursivas, las narrativas de la nación están estructuradas por el régimen simbólico. La trama sociodiscursiva en la cual se inscriben todas las prácticas ideológicas y sociales. Un régimen determinado, paradójicamente, por la indeterminación, por la acción horadante de lo real lacaniano. Según Lefort (1990), fuente dilecta de Bhabha, el orden simbólico se explica a partir de la división social primaria, de una división del campo social que es originariamente la del proceso de socialización y del discurso que la nombra. Dado que en la era moderna, afirma el filósofo francés, no hay garantías trascendentales capaces de unificar en un mismo lugar el poder, el saber y el derecho, la sociedad no puede representarse como un todo, permanece imposibilitada de su autorreferencialidad. La consecuencia directa de este lugar vacío del poder es la dislocación primaria del campo social y discursivo. Frente a esta fractura expuesta que caracteriza lo simbólico y define la modernidad cultural y política más que cualquier otra problemática, la producción ideológica, que Lefort homologa al registro de lo imaginario, aparece bajo la pretensión acérrima de cerrar la herida. El intento siempre fallido de superar la grieta de lo simbólico a partir de la enunciación de un saber general sobre lo real que permita objetivar la sociedad.

Fallido y frustrado son los términos que subraya Lefort y recupera Bhabha para delimitar el papel de la ideología en la etapa histórica signada por la desincorporación del poder y el consecuente advenimiento de la revolución democrática. ¿Cuál es la causa que atribuyen a esa frustración? Si la producción ideológica en general consiste en la elaboración de un fundamento esencial, promesa de retotalización del mundo fragmentado, tal misión se torna un despropósito, debido a que los términos utilizados para tal fin, los del lenguaje, los componentes del discurso enunciador del orden del mundo, se encuentran siempre ya implicados en el régimen simbólico, en el proceso

político y discursivo de la división social primaria. Dicho con las palabras de Bhabha, la operación ideológica que apunta a legitimar la autoridad del amo expone, junto con los procedimientos semióticos utilizados para conseguirlo, su propia debilidad, dado que exhibe a flor de piel las marcas de un discurso que participa activamente en el campo social agrietado por la desintrincación del poder, el conocimiento y la ley. Apelando a la imagen de la tensión entre la dimensión pedagógica y la performativa el teórico de Bombay traslada al problema de los nacionalismos la brecha irreductible que separa lo ideológico de lo simbólico teorizada por Lefort. En esta formulación, el poder, el mandato nacionalista que busca fijar la esencia de la comunidad, no puede ampararse en la ley universal o el saber general, dada la falta del fundamento último, y solo cuenta con la fuerza persuasiva del discurso. Pero como esta performatividad es constitutiva de la fractura del orden simbólico, de ningún modo puede desligarse de esa estructura ambivalente que es soporte -por así decirlo- de la autoridad social moderna. En la ambivalencia textual que boicotea los planes ideológicos del escritor nacionalista, en el desplazamiento retórico-discursivo que desbarata la coherencia semántica del relato identitario, y especialmente en esos significantes suplementarios -huellas liminares, las denomina Bhabha- que, entregados a su condición de iterabilidad, repiten, exceden y fracturan la estructura de la presencia del pueblo-uno, hallamos las claves de lectura medulares del relato de la comunidad nacional.

Efectivamente, en las narrativas de la nación analizadas, la figura ambivalente del líder de multitudes constituye la marca liminar del relato. El punto de fuga, el significante cuyo movimiento retórico-discursivo empuja a la pedagogía nacionalista hacia el acantilado del fracaso cognoscitivo. *Meneur, caudillo de gauchos, piloto del caos, líder carismático, líder personalista*. Amén de los distintos modos de nominación, el significante que representa al líder de multitudes es la sede de una ambivalencia

semántica. Y como bien aclara Paul de Man (1986), ambivalencia no es polisemia. No se trata aquí de la multiplicidad de significados que un significante tributa a la estructura textual coherente, la tan añorada riqueza de la significación que prometen las teorías literarias de base morfosintáctica. Se trata, por el contrario, de un tropo que se resiste a la decodificación plena, que a cada lectura arroja siempre un resto gramaticalmente indigerible; una figura retórica que sacrifica su identidad homogénea en el altar de sus múltiples y contradictorios significados.

La indecidibilidad estructural que opera en el sentido ambivalente del líder, en sus desplazamientos metonímico-metafóricos, fractura la univocidad semántica del pueblo-nación, nada más y nada menos que la aspiración máxima de toda teleología nacionalista. Si la figura que asume un papel preponderante en el relato comunitario fluctúa entre dos o más significados totalmente antinómicos, la significación coherente y unívoca de la patria es imposible; la reparación narrativa del fracaso del Estado autónomo es perfectamente irrealizable.

Esto sucede sin excepción en todos los casos estudiados. Dentro del marco cognitivo delineado por las pedagogías nacionalistas el líder de multitudes reviste la forma retórica de la sinécdoque particularizante. Es la parte que da cuenta del todo orgánico de la patria, su pieza esencial y constitutiva. Es padre fundador, es instrumento privilegiado de la constitución de lo nacional, es expresión fenoménica de la voluntad general. Así, el *meneur* de Ramos Mejía funge de catalizador de las fuerzas psicobiológicas que conforman el ser de la multitud, la “célula que resulta por segmentación del mismo protoplasma”. De modo similar el *caudillo de gauchos* de Lugones, líder de las expediciones rurales preindependentistas, aparece como el auténtico eslabón de la cadena evolutiva del espíritu noble de occidente. El hombre que arrima el gauchaje con los versos rurales, fiel heredero del linaje de Hércules, fiel precursor de la moderna

casta digna de mando. Igualmente, en el ensayo ontológico de Scalabrini Ortiz el caudillo de masas se presenta cual símbolo de las pasiones populares, uno de los tantos síntomas del sino pampeano. Y por supuesto, el personalismo mágico que estructura la relación líder-masa en la narrativa epistolar de Cook, también es la manifestación fenoménica de la esencia comunitaria, una expresión de la conciencia proletaria de liberación en una cierta fase de desarrollo histórico.

Ahora bien, la estructura arqueoteológica es desbordada por su propia crisis de autorización y se enfrenta al impasse de la trama simbólica. Al sobrevenir la pérdida o retirada del fundamento esencial, en ese punto en el que el amo pedagogo se entrega desnudo y desamparado a la dimensión performativa del relato comunitario, el líder popular se vuelve un tropo radicalmente distinto. En esta metamorfosis liminar, apenas audible, del texto nacionalista, la figura del líder se desplaza de la sinécdoque a la catacresis. Cuando un saber general con pretensiones totalizantes fracasa en la misión de fijar la esencia de la identidad nacional, el líder ya no puede ser el medio o instrumento de su realización, sin embargo, no por esa razón renuncia a su función aglutinante. Se convierte, en todo caso, en una figura catacrética, un significante cuyo significado figurativo presupone la falta del significado literal. No la parte que aspira a la consecución del todo orgánico sino el suplemento que significa una cierta unidad parcial y contingente de la comunidad, pero sólo en la medida en que hace referencia a su falta constitutiva, a esa fractura del campo simbólico que es a la vez la condición de imposibilidad y de posibilidad de lo comunitario.

El significante suplementario de Jacques-Alain Miller (2008[1988]) conceptualiza más que bien el efecto catacrético que produce el líder político cada vez que funge, en estas narrativas de la nación, de punto nodal articulador. La caída del ideal del todo absoluto no implica necesariamente la disgregación de las formaciones discursivas.

Aquí reside la enorme diferencia que Miller y los teóricos lacanianos mantienen con los deconstruccionistas, quienes tienden a pensar que la crisis del significado originario habilita el juego de las diferencias con la consecuencia inevitable de la imposibilidad absoluta de fijar sentido. Si bien el psicoanalista francés entiende, al igual que Derrida, que todo sistema de significación se encuentra agrietado por la lógica diferencial, para él sí es posible la construcción de una totalidad significativa a condición de que ésta sea el subconjunto de una estructura imposible. Bajo el enfoque de Miller, una formación discursiva coherente, relativamente cerrada y no fundada en la *ousía*, es viable si y solo si una de sus partes, un significante, se desgaja de la trama, se separa radicalmente del “todo”, con la única finalidad de representar su dislocación primaria. Lógica del “uno en más estructural”, que así la llama, según la cual un suplemento radical articula el “todo imposible” en razón del vínculo íntimo que mantiene con el vacío instituyente, vínculo que, por sobre todas las cosas, es analógico a todas las demás partes del todo. Para los teóricos de la llamada izquierda lacaniana, esta práctica articuladora estructurada por puntos privilegiados de fijación nodal presenta dos facetas. Dos caras de la moneda articuladora, una de las cuales es retórica. Debido a su identificación extraordinaria con la fisura constitutiva de la comunidad el significante líder traza una serie equivalencial entre todos los integrantes de ese todo imposible y su carencia instituyente. Si bien todas las partes de la trama se ven amenazadas por la disgregación, por el trabajo disolvente de la diferencia, al mismo tiempo, todas esas partes tienen en común la exclusión radical. Por eso, todos los términos se dejan sustituir por la figura retórica que encarna el líder, figura que puede ser metonímica o metafórica pero es ante todo catacrética, porque expresa la falta de un sentido apriorístico; los deseos interdictos, las aspiraciones colectivas negadas, en definitiva, la imposibilidad del ser comunitario. O en la fórmula lacaniana, la nada misma que habilita la aspiración a la totalidad.

La contracara de esta articulación se reconoce en una dimensión afectiva. En tanto representante directo de la escisión de la cadena significativa el líder se convierte en el fundamento negativo, aunque positivizado en el plano imaginario, de la producción deseante. Al subrayar la falta que impide el cierre del universo simbólico, el significativo líder arranca parcialmente al sujeto de su alienación, elevándose, como resultado de esta operación, a la condición de objeto petit a. Se transforma así en sede de los deseos interdictos de las muchedumbres, fragmento cargado afectivamente, investido por el goce real castrado del sujeto, que retorna como goce imaginario. En razón de esta investidura libidinal, como la denominan los freudo-lacanianos, el caudillo adquiere un nuevo tipo de autorización para construir la comunidad, el pueblo nación. La autoridad no consiste ya en el viejo amo o padre castrador que funda la patria sobre un saber esencial y totalizador sino en un significativo vacío, un punto de fijación nodal que, acreditado por el goce parcial de la multitud, por su cercenado imaginario de plenitud, y no por una ontología esencialista, construye un nuevo espacio comunitario: una práctica articuladora de cuño posesencialista y posfundacionalista narrativizada -narrativizar en el sentido de positivizar la falta- por efectos de frontera y relaciones antagónicas. Cuando falla el logos instituyente, nos recuerda Lefort (1990), el sujeto colectivo se autorrefiere separándose de su afuera radical.

En breves líneas, junto con el desplazamiento retórico del líder-sinécdoque particularista al líder-catacresis, la pedagogía nacionalista pierde sus anclajes arqueoescológicos, se enfrenta con su impasse estructural y deviene una práctica articuladora centrada en puntos privilegiados de fijación nodal. Un relato de lo nacional tramado por nexos retóricos y afectivos.

El afán totalizador de la eugenesia positivista, en *Las multitudes argentinas*, es interrumpido por el fracaso cognoscitivo de las taxonomías higienistas. Si el saber

médico psiquiátrico de Ramos Mejía no es capaz de diferenciar la población vigorosa de la enfermiza ¿cómo enunciar la alegoría de la nación sana y productiva? ¿Cómo definir el sentido unívoco de la patria? Sin embargo, en la crisis del marcador de certeza biologicista, el meneur, el agitador de las multitudes, exhibe su condición vicaria. Su función suplementaria y radical. Tanto en el siglo XIX como en las primeras y tumultuosas décadas del XX, y adoptando idéntico rol en las multitudes dinámicas y las estáticas, el líder es el punto de articulación nodal. Unifica, razona el texto, como no pueden hacerlo las élites hispánicas o criollas. Aglutina sin arreglo a un principio esencial, a través de ligaduras metonímicas y metafóricas, en la medida en que encarna, o metaforiza los deseos frustrados de las masas. Las articula y define por oposición, enfatizando su otro antagónico, sea éste la colonia, el Directorio Supremo o la propia coalición roquista. Tampoco la ilusión de continuidad que liga, en *El Payador*, el pasado épico de Europa con el presente y futuro de la república oligárquica, está en condiciones de sostener el sentido de la presencia de la patria, su significado esencial y unívoco. La genealogía se rompe, precisamente, en la figura del gaucho, el eslabón fundamental de esta pedagogía, que sin embargo, se revela débil y endeble en el espacio retórico y performativo del texto. Desentonando con las aspiraciones orgánicas del ensayo, “A campo y cielo”, el capítulo que sitúa la génesis del arquetipo nacional en la escena histórica del contrabando del cuero y el cebo, no asienta el colectivo gaucho sobre el fundamento último de una sustancia helénica sino más bien sobre un vacío instituyente, un lugar signado por la posibilidad permanente de la disgregación. Aquello que determina esencialmente la unidad del gauchaje, aquí, no es el linaje de Hércules, es ante todo el riesgo cotidiano de disolución del grupo. En ese clima de inestabilidad identitaria, el caudillo no es el agente principal de la restauración de una esencia originaria. Funge, por el contrario, de suplemento radical. Es un hombre que se eleva y

se diferencia del conjunto como condición para brindar una contención, una confianza y una aspiración a la plenitud que no abundan en la pampa inhóspita. Constituye, en definitiva, la figura catacrética que connota la identidad negada al gaucho por las autoridades oficiales; el punto nodal que le da sentido a la falta redefiniendo el negocio intérlope como un espacio de articulaciones, equivalencias -todos somos cómplices- y antagonismos. Asimismo, la onto-geología pampeana de *El hombre que está solo y espera* sufre una herida brutal, un golpe demoledor de desconfianza cuando la política colonialista de los capitales ingleses se exagera con motivo del golpe del 30. En plena desfundamentación del campo popular, el líder carismático de Scalabrini Ortiz también cambia abruptamente de función semántica. Separándose, de manera radical, de la preceptiva intuicionista, el caudillo deja de representar la manifestación críptica y festiva del mito de la tierra, para transformarse en un punto nodal, un significante investido por los deseos del hombre de síntesis, por los anhelos del colectivo excluido por las políticas imperialistas. Con la proclama de la neutralidad el líder político, personificado en la figura de Yrigoyen, narrativiza la frontera de exclusión que articula las demandas populares por oposición antagónica a los “convencionalismos europeos”; construye el espacio de lo popular oponiendo el borde bajo de la sociedad argentina a la hegemonía del capital extranjero. Finalmente, la vacilación entre el líder-sinédoque y el líder-catacrésis, también presente en el epistolario de John William Cooke, constituye una clave de lectura para comprender sus contradicciones político-ideológicas. En contra de la tesis populista de Perón que asume la imposibilidad de cierre ideológico del campo político propio y busca compensarla con el decisionismo radical del conductor, Cook se propone domesticar la figura del líder carismático; fagocitarla dentro de un esquema finalista gobernado íntegramente por la dialéctica hegeliano-marxista de cuño voluntarista. Si el liderazgo de Perón quedara perfectamente reducido a un momento en

la evolución de la conciencia proletaria los demonios de la indeterminación política, el gigante invertebrado y el fetichismo del líder podrían ser debidamente exorcizados. Sin embargo, contra todos los pronósticos hegelianos del autor, luego de anunciar una y mil veces la muerte y superación de la relación líder-masa, la construcción del pueblo centrada en el punto de fijación nodal retorna por obra y gracia del desplazamiento tropológico, de esas huellas liminares que boicotean el sentido de la presencia del pueblo-uno. Cuando Cook le pide a Perón que mude su asilo político de España a Cuba reintroduce, más allá de sus intenciones, la noción de práctica articuladora que tantos recursos teóricos había empeñado en destruir: un campo popular heterogéneo estructurado por un significante vacío, Perón, cuyo vínculo esencial con la exclusión radical, la posibilidad de no ser del pueblo, le permite “singularizarlo” a partir de la oposición ‘liberación o dependencia’, ampliada a todo el espacio de la región latinoamericana.

La tercera fase de elaboración teórico-crítica de esta investigación quiere ser la síntesis de las dos anteriores. Afirmar que un relato de comunidad nacional se define por la tensión entre sus dos dimensiones, la pedagógica y la performativa, la que busca el cierre pleno del campo ideológico y aquella que se entrega a los desplazamientos figurativos, no implica aceptar necesariamente que se compone de dos polos. El texto nacionalista no es una estructura binaria consistente de dos subsistemas de significación objetivos, plenamente cerrados y perfectamente enfrentados uno al otro. Lejos de cristalizar en una de sus dimensiones tiende a oscilar entre una y otra; entre la pretensión esencialista que es respuesta al fracaso de la concepción universalista del Estado autónomo y la práctica articuladora contingente, pero también necesaria, que se desprende de la crisis de la esencia originaria. Se puede decir, con vistas a aclarar este punto, que las dos partes del relato de lo nacional mantienen entre sí una relación

quiasmática, si tomamos el tropo en el sentido que le da Marchart (2009[2007]), una figura que modela un tipo de relación reversible, aunque no identitaria, entre los términos que une. De modo tal que lo performativo está dentro de lo pedagógico pero también lo pedagógico está dentro de lo performativo. Es decir, desde un punto de vista posible el movimiento retórico, la repetición con diferencia de las huellas liminares -el líder, en los casos estudiados- surge de las fauces del discurso esencialista; y por supuesto, lo desgarrar por dentro. Pero desde una lectura diametralmente opuesta, aunque no menos legítima, la pedagogía nacionalista trata de controlar el interior del campo simbólico, tomarlo por asalto. A fuerza de mitologías totalizadoras intenta cerrar la dislocación de la trama y restaurar los marcadores de certeza. En pocas palabras, es la ambivalencia, no el binarismo, la cifra política, cultural y retórica que distingue, más que cualquier otra cosa, a las narrativas de la nación.

Esa indecidibilidad estructural que marca a fuego el relato de la comunidad nacional no se reduce a un mero formalismo lingüístico, creemos, porque es el correlato cultural y retórico-discursivo del proceso moderno de radicalización de la democracia (Lefort, 1990); lógica política que no es la propiedad exclusiva de un sistema ideológico o un régimen político en particular sino que reside en la virtud de exponer a las sociedades y sus instituciones ante la prueba de una indeterminación radical. Más precisamente es un proceso político, que se hace visible con la Revolución francesa y que, si bien ha pasado por diversos puntos de inflexión, no parece avistar un final. Su clave maestra, la pérdida del garante de lo Uno, el monarca (Lefort, 1990), que le impide a las naciones verse figuradas como un cuerpo orgánico, como una unidad sustancial, la imposibilidad de referir el orden a un fundamento incondicionado, no parece alcanzar su momento de extinción. Sin lugar a dudas, en la incapacidad del amo pedagogo nacionalista para cerrar definitivamente el cuerpo discursivo de la nación, hallamos la perfecta

escenificación del lugar vacío del poder; se presentifica en la impotencia que padece toda autoridad político-ideológica cada vez que desea apropiarse del poder e incorporarlo.

¿Qué significan, entonces, estas dos dimensiones que conviven en tensión irresoluble, esta lucha sin cuartel, sin respiro y sin victoria entre el momento democrático radical y el momento esencialista del relato comunitario, sino dos modos opuestos y enfáticos de enfrentar la desincorporación del poder, el lugar vacío del poder? O traducido a los términos de la teoría lacaniana, dos formas antagónicas de abordar lo real. Por un lado, la simbolización de lo real que incluye su fracaso necesario, la denominada institucionalización de la falta, operación en la que se reconoce toda práctica articuladora, el intento de restituir la trama social en base a un significante que significa el vacío sin anularlo. Por el otro, la exclusión de lo real de las representaciones en lo referente a su causalidad estructural, la llamada forclusión. Una estrategia que distingue claramente a las pedagogías nacionalistas. Las define, antes que nada, por su imperativo reclamo, fundado en la omnipotencia histriónica de un cierto saber, de la restauración definitiva del doble cuerpo del rey.

A lo largo del siglo XX, las prácticas ideológicas y teóricas comprometidas con la producción y reflexión de los nacionalismos en la República Argentina oscilaron entre la apología y la demonización. Entre la celebración del locus amoenus y la admonición que adopta la forma de *reductio ad hitlerum*.

Los primeros, provenientes de tendencias ideológicas conservadoras o izquierdistas, hicieron de la comunidad nacional un prado idílico, una tierra fértil, zona propicia para el nacimiento y desarrollo del pueblo esencial y homogéneo. Un espacio ideal para la evolución de un pueblo con visos de eternidad, definido por su adhesión a principios

fundantes como la tierra, la etnia, la raza o los valores morales. Amparados en un ethos profético y mesiánico postularon que la búsqueda y restauración de la esencia originaria de lo popular era una misión imprescindible para que el colectivo alcance su realización definitiva, su añorado destino de grandeza. El locus amoenus nacionalista, se refrendaba así en ese origen destinal que protegía al pueblo-nación de los demonios de la disolución identitaria, de la amenazante impropiedad de lo común.

Los pertenecientes al segundo grupo, desde cosmovisiones liberales o hegeliano-marxistas, convirtieron la pedagogía nacionalista en la prosternación ciega a una aberración metafísica: la concepción mística y totalitaria -o protototalitaria- del pueblo que vulnera y corrompe el libre albedrío de sus integrantes. Erguidos sobre la tarima republicana, algunas veces más a la derecha, otras más a la izquierda, redujeron el ser nacional a una premisa integrista que coartaba la libertad del sujeto colectivo, imponiéndole un origen artificial y sometiéndolo a un destino insoslayable. La identidad nacional, así como la radiografiaron, parecía la cárcel onto-teológica de la predestinación.

Encandilados por la arqueoescatología nacionalista, tanto los narradores de la nación como sus críticos, perdieron de vista que el relato de la comunidad nacional excede holgadamente los límites ideológicos y discursivos que imponen las categorías de locus amoenus y *reductio ad hitlerum*. No alcanzaron a discernir, en muchos casos, la dimensión simbólica que subyace a la estructura aparente del esencialismo nacionalista.

El fulgor de la simetría de la arqué y el telos, de signo positivo o negativo, esperanzador o pesimista, no les permitió visualizar que el mandato nacionalista, el sujeto supuesto de saber que designa las verdades trascendentes e irrefutables de la patria, se diluye en la ambivalencia semántica de las narrativas de nación, en esa indecidibilidad textual que provoca la crisis de la autoridad social moderna y la

consecuente fractura de la estructura de la presencia del pueblo-uno. En suma, la imposibilidad de ver que el nacionalismo esencialista se autodeconstruye en la escena de la duplicidad de la huella liminar, en el desplazamiento retórico que disloca el fundamento trascendente y propicia la transición del plano del sentido exterior al texto al espacio del significante y el tropo, la imposibilidad teórica de comprender que en el fracaso cognoscitivo de la pedagogía nacionalista emerge el suplemento radical, el punto de fijación nodal que habilita un nuevo escenario para la soberanía popular, ha llevado a unos cuantos críticos y narradores de la nación a reducir el relato de la comunidad nacional a una serie de prejuicios y preconceptos. Precisamente hablamos de esos estereotipos que en el curso de estas páginas hemos intentado dismantelar: 1) la supuesta homogeneidad del pueblo-nación, 2) la supuesta autocentralidad del pueblo-nación y 3) la supuesta pasividad del pueblo-nación.

1- El sujeto colectivo de las narrativas de la nación no es homogéneo. De ningún modo puede restringirse a un significado unívoco porque su constitución es heterogénea. No se ampara en una verdad trascendente ni en un fundamento irrefutable, la raza, el etnos, la moral o la clase social, sino que se construye a partir de puntos de fijación nodal. Suplementos radicales como el líder o el caudillo -por supuesto, pueden ser otros- que articulan una serie de sujetos diferenciales pero sin cancelar esas diferencias. Significantes nodales que logran reunir a los distintos debido a que expresan, mediante diversos modos de figuración, esa fuerza antagónica que rechaza por igual a todos los componentes de la coalición. Huella suplementaria, se exterioriza como condición para representar al conjunto, que connota, no una esencia, sino la imposibilidad del cierre del relato de nación y la amenaza del *munus*, del vacío identitario.

2- El pueblo-nación no es autocentrado sino heterocentrado. A causa de la división social primaria, responsable de la dislocación del universo simbólico en general y del discurso nacionalista en particular, el pueblo de las narrativas de la nación permanece enajenado de su autoidentidad. No puede definirse en base a un fundamento último de ningún tipo, carece de una lógica interna, racional o irracional, que le permita la autopresentación. En contra de los apologistas del locus amoenus, el sujeto colectivo, en las condiciones sociales, políticas y culturales de la modernidad, se encuentra desvalido de marcadores de certeza y por lo tanto no alcanza el estatuto de la sustancia que se autodesarrolla. En consecuencia, para adquirir una provisoria consistencia identitaria debe reconocerse falsamente en un “espejo discursivo”, en una cadena significativa que sea capaz de proveerle un efecto de presencia. De ahí la importancia que varios teóricos asignan al polo narrativo y retórico de los nacionalismos, a su dimensión performativa. Es que el pueblo de los relatos de nación no es sujeto de una esencia ni sujeto de la razón: es sujeto de la interpelación. El “acto de presencia” del pueblo requiere necesariamente de una figura que encarne las aspiraciones de plenitud de los muchos, un punto de articulación nodal externo al colectivo que narratice, en el plano de lo imaginario, el imposible cierre de la trama sociosimbólica.

3- No obstante ello, el sujeto de los relatos de la comunidad nacional no es un pueblo pasivo, subyugado por una élite o clase dominante que coloca esos relatos al servicio de sus intereses políticos y económicos. A lo sumo, esa es la intención ideológica de las pedagogías nacionalistas. Pero como hemos demostrado con creces en esta investigación, los deseos del amo-pedagogo caen. Y de sus ruinas simbólicas surge el significante éxtimo, la figura suplementaria que se ofrece a las multitudes como su objeto de goce imaginario. Cuando la figura nodal articuladora encarna el goce perdido/robado del sujeto popular, inmediatamente lo arranca de su alienación

constitutiva, dado que explica las aspiraciones negadas de la muchedumbre, sus deseos interdictos, en términos antagónicos -la esperanza popular boicoteada por el adversario-, exhibiendo, de tal modo, la inconsistencia del deseo del Gran Otro, es decir, la incapacidad de las pedagogías nacionalistas para cumplir las grandes promesas nacionales. En la medida en que el suplemento radical funge de objeto de goce, de objeto petit a, conceptualiza la insatisfacción del pueblo en base a efectos de frontera -el exterior constitutivo- y se postula como promesa imaginaria de la restitución de su goce perdido, lo sustrae de la égida de la autoridad y lo convierte en sujeto agente, porque transforma la fractura del esencialismo nacionalista en el fundamento negativo de su producción deseante.

Bien mirados, bien leídos, más allá de la idealización o la satanización, los relatos de la comunidad nacional constituyen el espacio simbólico que hace posible la soberanía popular. Un nuevo tipo de soberanía que presupone la heterocentralidad del sujeto, la inscripción de su subjetividad en el marco de una dialéctica de implicaciones e interrupciones recíprocas entre la alienación y la creación, entre lo normativo y lo afectivo. El lugar privilegiado para la construcción del pueblo como sujeto de deseo, como actor cultural, ideológico y político. No por la postulación de un fundamento último de lo popular sino por la escenificación de su ruptura. Una agencia que se espacializa, se textualiza, en la contienda entre el reconocimiento falso y la promesa imaginaria que pone en crisis su consistencia, en el pasaje de la pedagogía nacionalista a la ambivalencia retórica que descoloca su autoridad, en el continuo desplazamiento del ser nacional hacia la práctica articuladora.

Bibliografía

- Adorno, Theodor: "El ensayo como forma" en *Notas de Literatura*. Barcelona, Ariel, 1962.
- Aguilar, Gonzalo y Siskind, Mariano: "Viajeros culturales en la Argentina (1928-1942)" en Jitrik, Noé y Gramuglio, María Teresa (ed.) *Historia crítica de la literatura argentina. El imperio realista*. Buenos Aires, Emecé, 2002, 367-389.
- Altamirano, Carlos y Sarlo, Beatriz (1983): *Ensayos Argentinos*. Buenos Aires, Ariel, 1997.
- Althusser, Louis (1965): *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
- Althusser, Louis y Balibar, Étienne (1967): *Para leer el capital*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- Anderson, Benedict (1983): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Austin, John (1962): *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona, Paidós, 1971.
- Baczko, Bronislaw (1984): *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.
- Bajtín, Mijaíl: "El problema de los géneros discursivos", en Bajtín, Mijaíl (1979): *Estética de la creación verbal*. Madrid, Siglo XXI, 1995.
- Barthes, Roland (1970): *S/Z*. Madrid, Siglo XXI, 1992.
- Baschetti, Roberto: *De la guerrilla peronista al gobierno popular. Documentos 1970-1973*. La Plata, De La Campana, 1995.
- *Documentos de la Resistencia Peronista 1955-1970*. La Plata, De La Campana, 1997.

- “John William Cooke: una historia de vida y lucha”, en Mazzeo, Miguel (comp.) *Cooke de vuelta, (El gran descartado de la Historia Argentina)*. La Rosa Blindada, Buenos Aires, 1999.
- Bennington, Geoffrey: “La política postal y la institución de la nación”, en Bhabha, Homi (comp.) (1990) *Nación y Narración*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2010, 165-186.
- Beristáin, Helena (1985): *Diccionario de retórica y poética*. México, D.F., Porrúa, 1995.
- Berlanga, Angel: “El hombre que estaba solo y se quedó esperando”, en diario *Página 12*, Buenos Aires, 30 de mayo de 1999, págs. 30 y 31.
- Bhabha, Homi (comp.) (1990): *Nación y Narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.
- “DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna”, en Bhabha, Homi (comp.) (1990) *Nación y Narración*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2010, 385-423.
- (1994): *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial, 2007.
- Biagini, Hugo: *Filosofía americana e identidad: El conflictivo caso argentino*. Buenos Aires, Eudeba, 1989.
- Blanco, Oscar: “Tensiones discursivas en la ensayística de Ramos Mejía”, en Rosa, Nicolás (ed.) *Historia del ensayo argentino*. Buenos Aires, Alianza, 2003, 89-139.
- “Scalabrini Ortiz: la esencialización de la identidad porteña”, en Rosa, Nicolás (ed.) *Historia del ensayo argentino*. Buenos Aires, Alianza, 2003, 171-189.
- Bloom, Harold (1973): *La angustia de las influencias*. Caracas, Monte Ávila, 1991.
- Botana, Natalio: *El orden conservador. La política argentina entre 1880-1916*. Buenos Aires, Sudamericana, 1977.
- Brennan, Timothy: “La nostalgia nacional de la forma”, en Bhabha, Homi (comp.) (1990): *Nación y Narración*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2010, 65-97.
- Campione Daniel: “Los Comunistas somos nosotros: Cooke y el Partido Comunista Argentino”, en Mazzeo, Miguel (comp.) *Cooke de vuelta. (El gran descartado de la Historia Argentina)*. Buenos Aires, La Rosa Blindada, 1999.
- Copjec, Joan (2002): *Imaginemos que la mujer no existe*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Cooke, John William: *La lucha por la liberación nacional*. Buenos Aires, Quadrata, 2007.
- *Correspondencia Perón-Cook. Obras completas. Tomo II*. Buenos Aires, Colihue, 2008.
- *Artículos periodísticos, reportajes, cartas y documentos. Obras completas. Tomo III*. Buenos Aires, Colihue, 2009.
- Critchley, Simon y Marchart, Oliver (comp.) (2004): *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- David, Guillermo (2012): “Las sagradas escrituras del peronismo”. En <http://www.espaciomurena.com/634/> (última consulta 7/3/2017).

- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1972): *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Barral-Corregidor, 1974.
- (1975): *Kafka. Por una literatura menor*. México, D.F., Era, 1990.
- (1980): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Valencia, Pretextos, 1988.
- De Man, Paul (1979): *Alegorías de la lectura*. Barcelona, Lumen, 1990.
- (1986): *La resistencia a la teoría*. Madrid, Visor, 1990.
- (1996): *La ideología estética*. Madrid, Cátedra, 1998.
- Derrida, Jacques (1967a): *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- (1967b): *De la gramatología*. México, D.F., Siglo XXI, 1998.
- (1972a): *La diseminación*. Madrid, Fundamentos, 1997.
- (1972b): *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1998.
- (1994): *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid, Tecnos, 1997.
- Devoto, Fernando y Pagano, Nora: *Historia de la historiografía argentina*. Buenos Aires, Sudamericana, 2009.
- Duhalde, Eduardo y Pérez, Eduardo: *De Taco Ralo a la alternativa independiente. Historia documental de las Fuerzas Armadas Peronistas y del Peronismo de Base*. Buenos Aires. De La Campana, 2003.
- Eagleton, Terry: “El nacionalismo y el caso de Irlanda”, en *New Left Review*, N° 1, 2000, 51-72.
- Esposito, Roberto (1998): *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- Fanon, Frantz: *Los condenados de la Tierra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Feinmann, José Pablo (1982): *Filosofía y nación*. Buenos Aires, Planeta, 2013.
- Flaskamp, Carlos: *Las organizaciones político militares. Testimonio de la lucha armada en Argentina*. Buenos Aires, Nuevos tiempos. 2007.
- Floria, Carlos: “El pensamiento nacionalista. Conciencias inspirantes, conciencias conspirantes”, en De Titto, Ricardo (comp.) *El pensamiento de los nacionalistas*, Buenos Aires, El Ateneo, 2010.
- Freud, Sigmund (1921): *Psicología de las masas y análisis del yo*. Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
- (1930): *El malestar en la cultura*. Madrid, Akal, 2017.
- Foucault, Michel (1966): *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2001.
- (1969): *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- (1975): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1986.
- *Genealogía del racismo*. Madrid, La piqueta, 1992.

Galasso, Norberto: *Cooke de Perón al Che, Una biografía política*. Buenos Aires, Nuevos Tiempos, 2005.

----- *Perón, exilio, resistencia, retorno y muerte (1955 – 1974)*. Buenos Aires, Colihue, 2005.

----- *Aportes Críticos a la historia de la izquierda argentina. Tomos I y II*. Buenos Aires, Nuevos Tiempos, 2007.

Gamero, Carlos: *El nacimiento de la literatura argentina y otros ensayos*. Buenos Aires, Norma, 2006.

Gellner, Ernest (1983): *Naciones y nacionalismo*. Buenos Aires, Alianza, 1991.

Gillespie, Richard (1982): *Soldados de Perón, Los Montoneros*. Buenos Aires, Grijalbo, 1987.

Ginzburg, Carlo: “Señales. Raíces de un paradigma indiciario”, en Gargani, Aldo (comp.) *Crisis de la razón*. México, D.F., Siglo XXI, 1983.

Goldar, Ernesto: *John William Cooke y el Peronismo revolucionario*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985.

González, Horacio: *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires, Colihue, 1999.

----- “El intelectual desgarrado”, en diario *Página 12*, Buenos Aires, 31 de mayo de 2009.

Gramuglio, María Teresa: *Nacionalismo y cosmopolitismo en la literatura argentina*. Rosario, Editorial Municipal de Rosario, 2013.

Grüner, Eduardo: *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*. Buenos Aires, Colihue, 1997.

Halperin Donghi, Tulio: *Ensayos de Historiografía*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1996.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2000): *Imperio*. Buenos Aires, Paidós, 2004.

----- *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona, Debate, 2004.

Heidegger, Martin (1927): *El ser y el tiempo*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1971.

----- (1947): *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Alianza, 2013.

Hernández Arregui, Juan José (1960): *La formación de la conciencia nacional*. Buenos Aires, Peña Lillo, 2008.

Hobsbawm, Eric: *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona, Crítica, 1991.

Horowicz, Alejandro (1985): *Los cuatro peronismos*. Buenos Aires, Hyspamérica, 1986.

Jauretche, Arturo: *El plan Prebisch. Retorno al coloniaje*. Buenos Aires, Peña Lillo, 1955.

----- (1957): *Los profetas del odio y la yapa*. Buenos Aires, Corregidor, 2008.

----- *El medio pelo en la sociedad argentina*. Buenos Aires, Peña Lillo, 1966.

----- *Manual de zonceras argentinas*. Buenos Aires, Peña Lillo, 1968.

Jitrik, Noé (1968): *Muerte y transfiguración del Facundo*. Buenos Aires, CEAL, 1983.

Kristeva, Julia: “El Sujeto en Cuestión: el Lenguaje Poético” en Levi Strauss, Claude y otros: *La identidad*. Barcelona, Petrel, 1981.

Lacan, Jacques (1966): *Escritos. 2 vols*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

- Laclau, Ernesto: *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel, 1996.
- Laclau, Ernesto: *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- *Debates y combates*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- “Antagonismo, subjetividad y política”, en *Debates y Combates*, año 2, N° 3, Buenos Aires, junio-julio de 2012, 7-36.
- *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985): *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Le Bon, Gustave (1895): *Psicología de las masas*. Buenos Aires, La Editorial Virtual, 2004. En <https://www.laeditorialvirtual.com.ar/> (última consulta: 5/7/2016).
- Lefort, Claude: *La invención democrática*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- Ludmer, Josefina: *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*. Buenos Aires, Sudamericana, 1988.
- *El cuerpo del delito. Un manual*. Buenos Aires, Perfil, 1999.
- Lugones, Leopoldo (1905): *La guerra gaucha*. Buenos Aires, Centurión, 1962.
- (1916): *El Payador*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991.
- (1930): *La Grande Argentina*. Buenos Aires, Huemul, 1962.
- *Obras poéticas completas*. Madrid, Aguilar, 1959.
- Macherey, Pierre: *Hegel o Espinoza*. Buenos Aires, Tinta y Limón, 2006.
- Mallea, Eduardo (1937): *Historia de una pasión argentina*. Buenos Aires, Sudamericana, 2001.
- Maquiavelo, Nicolás (1531): *El príncipe*. Madrid, Espasa Calpe, 1998.
- Maingueneau, Dominique (2002): “L’ethos, de la rhétorique à l’analyse du discours”, en http://dominique.maignueneau.pagesperso-orange.fr/intro_company.html (última consulta: 18/12/2010).
- Marchart, Oliver (2007): *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Marin, Marta: *Conceptos clave. Gramática, lingüística y literatura*. Buenos Aires, Aique, 2011.
- Martínez Estrada, Ezequiel (1933): *Radiografía de la pampa*. Buenos Aires, Losada, 1991.
- (1956): *¿Qué es esto? Catilinaria*. Buenos Aires, Colihue, 2005.
- Mazzeo, Miguel (comp.): *Cooke de vuelta, (El gran descartado de la Historia Argentina)*. La Rosa Blindada, Buenos Aires, 1999.
- *John William Cooke. Textos traspapelados 1957-1961*. Buenos Aires, La Rosa Blindada, 2000.
- (Comp.): *Pensar a John William Cooke*. Buenos Aires. Manuel Suárez Editor, 2005.
- Miller, Jacques-Alain (1988): *Matemas II*. Buenos Aires, Manantial, 2008.

- Mouffe, Chantal (2005): *En torno a lo político*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Nancy, Jean-Luc (2008): *La verdad de la democracia*. Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- (1986): *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile, Lom, 2000.
- Ortega Peña, Rodolfo y Duhalde, Eduardo Luis (1968): *Facundo y la montonera*. Buenos Aires, Colihue, 1999.
- *Baring Brothers y la Historia Política Argentina*. Buenos Aires, Peña Lillo, 1973.
- Potash, Robert A. *El Ejército y la política en la Argentina, (Tomos I y II)*. Buenos Aires, Hyspamérica, 1980.
- Prieto, Adolfo: "Consideraciones sobre «El hombre que está solo y espera»", en *Boletín de Literaturas Hispánicas*, N°3. Rosario, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional del Litoral, 1961, 23-40.
- (1988): *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- Puiggrós, Rodolfo: *El Peronismo y sus causas*. Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1969.
- Rama, Ángel: *La ciudad letrada*. Montevideo, Fundación Internacional Ángel Rama, 1984.
- *Las máscaras democráticas del modernismo*. Montevideo, Fundación Ángel Rama, 1985.
- Ramos, Abelardo (1957): *Revolución y contrarrevolución en la Argentina*. Buenos Aires, Plus Ultra, 1965.
- Ramos, Julio: *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Ramos Mejía, José María (1899): *Las multitudes argentinas*. Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación, 1994.
- (1907): *Rosas y su tiempo vols. I, II y III*. Buenos Aires, O.C.E.S.A., 1952.
- Rancière, Jacques (1995): *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- Recalde, Aritz: *El pensamiento de John William Cooke en las cartas a Perón. 1956-1966*. Buenos Aires, Nuevos Tiempos, 2009.
- Renan, Ernest: "¿Qué es una nación?", en Bhabha, Homi (comp.) (1990) *Nación y Narración*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2010, 21-38.
- Rest, Jaime (1982): *El cuarto en el recoveco*. Buenos Aires, CEAL, 1993.
- Rodríguez Pérsico, Adriana: *Relatos de época. Una cartografía de América Latina (1880-1920)*. Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 2008.
- Rodríguez, Fermín: *Un desierto para una nación. La escritura del vacío*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010.
- Rosa, Nicolás (1978): *Léxico de lingüística y semiología*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.

- Said, Edward (1978): *Orientalismo*. Madrid, Libertarias, 1990.
- (1983): *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona, Debate, 2004.
- (1993): *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama, 1996.
- (1994): *Representaciones del intelectual*. Buenos Aires, Paidós, 1996.
- Salas, Ernesto: *La Resistencia Peronista. La Toma del Frigorífico Lisandro de La Torre*. Buenos Aires, Altamira, 2006.
- Salesi, Jorge: *Médicos maleantes y maricas*. Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 1995.
- Samir, Amin (2003): *Más allá del capitalismo senil. Por un siglo XXI no norteamericano*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- Sarlo, Beatriz (1988): *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- Sartre, Jean Paul (1946): *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona, Edhasa, 2009.
- Scalabrini Ortiz, Raúl (1931): *El hombre que está sólo y espera*. Buenos Aires, Plus Ultra, 2002.
- (1936): *Política británica en el Río de la Plata*. Buenos Aires, Lancelot, 2009.
- Scavino, Dardo: *Barcos sobre la pampa. Las formas de la guerra en Sarmiento*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1993.
- *Narraciones de la independencia: arqueología de un fervor contradictorio*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010.
- Schmitt, Carl (1932): *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza, 2009.
- Sebrelli, Juan José: “Los “martinfierristas”: su tiempo y el nuestro”, en Mangone, Carlos y Warley, Jorge (selección), *Contorno*, Buenos Aires, Capítulo, 1981, 7-11.
- *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades 1950-1997*. Buenos Aires, Sudamericana, 1997.
- Shumway, Nicolás: *La invención de la Argentina*. Buenos Aires, Emecé, 1992.
- Sommer, Doris: “Un romance irresistible: las ficciones fundacionales de América Latina”, en Bhabha, Homi (comp.) (1990) *Nación y Narración*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2010, 99-134.
- Spivak, Gayatri: “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography”, en Guha, Ranajit (ed.) *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*. Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 330-363.
- Stäheli, Urs: “Figuras rivales del límite. Dispersión, transgresión, antagonismo e indiferencia”, en Simon Critchley y Olivert Marchart (comp.) (2004): *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, 281-298.
- Stavrakakis, Yannis (2007): *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Terán, Oscar (1991): *Nuestros Años Sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina 1956-1966*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1993.
- “El pensamiento finisecular (1880-1916)”, en Suriano, Juan; Lobato, Mirta (dir.): *Nueva Historia Argentina Tomo V: El Progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*. Buenos Aires, Sudamericana, 2000, pp. 327-363.

- (2000): *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- *Historia de las ideas en la Argentina*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.
- Vezzetti, Hugo: *La locura en la Argentina*. Buenos Aires, Paidós, 1983.
- Viñas, David: “La historia excluida: ubicación de Martínez Estrada”, en Mangone, Carlos y Warley, Jorge (selección), *Contorno*, Buenos Aires, Capítulo, 1981, 30-48.
- Viñas, David: *Literatura argentina y política. 2 vols.* Buenos Aires, Sudamericana, 1995.
- Viñas, Ismael: “Reflexiones sobre Martínez Estrada”, en Mangone, Carlos y Warley, Jorge (selección), *Contorno*, Buenos Aires, Capítulo, 1981, 20-29.
- Voloshinov, Valentín (1930): *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.
- White, Hayden (1973): *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Wainfeld, Mario: “Un canto a lo colectivo”. En diario *Página 12*, Buenos Aires, 30 de mayo de 1999. pág.30.
- Warley, Jorge: *Vida cultural en intelectuales en la década de 1930*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985.
- Zizek, Slavoj (1989): *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- (1991): *Mirando al sesgo: una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Buenos Aires, Paidós, 2004.
- (1994): *Las metástasis del goce: seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires, Paidós, 2003.
- Zubieta, Ana María: *Humor, nación y diferencias. Arturo Cancela y Leopoldo Marechal*. Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 1995.
- (dir.): *Cultura popular y cultura de masas. Conceptos, recorridos y polémicas*. Buenos Aires, Paidós, 2000.
- (comp.): *De memoria. Tramas literarias y políticas: el pasado en cuestión*. Buenos Aires, Eudeba, 2008.