

SALVAR LA NACION
INTELECTUALES, CULTURA Y POLITICA
EN LOS AÑOS VEINTE LATINOAMERICANOS

INVITACIÓN

Las preguntas "¿Cómo somos?" o "¿por qué no somos como...?", es decir, el siempre álgido examen sobre las identidades, refiere inmediatamente a un juego de espejos que la ensayística latinoamericana ha recorrido con peculiar fruición. Cómo no relacionar, por caso, textos como *Nuestra América* de Martí, *Ariel* de Rodó, *La Raza Cósmica* de Vasconcelos, *La Utopía de América* Henríquez Ureña o los *Siete Ensayos* de Mariátegui cuando no sólo por afinidad problemática sino por la vocación proyectual y la simpatía explícita de las genealogías, conformaban para los propios protagonistas, eslabones para definir la región. Otro tanto con las mismas preguntas referidas a las pertenencias nacionales: ser "argentino", "peruano", "mexicano", "brasileño". Las indagaciones de Samuel Ramos, Alberto Erro, Ricardo Rojas, Ezequiel Martínez Estrada, Eduardo Mallea, Antenor Orrego, Sebastián Salazar Bondy, Gilberto Freyre, Leopoldo Zea u Octavio Paz, por poner sólo unos pocos ejemplos, intentaron metáforas e imágenes, ubicadas entre la subjetividad y la necesidad de objetivar los escurridizos sentidos de la nación.

En el campo de la historia de las ideas, repensar los pensadores ha sido un camino fértil para deconstruir las blindadas representaciones nacionales.¹ Tulio Halperin Donghi desnuda con perspicacia ese carácter reflexivo, la dinámica de alguna manera circular que envuelve al historiador de las ideas con su objeto: "el historiador que debía aportar la lección del pasado a disciplinas cercanas aprendía una parte esencial de esa lección en el acto mismo de impartirla: al proyectar sobre una perspectiva nacional más larga las preguntas hoy decisivas, descubría que ellas continuaron a las de ayer, que José Carlos Mariátegui o Raúl Prebisch estuvieron lejos de ser las figuras adánicas que ellos mismos, entre desesperados y arrogantes, parecían suponer, y que, por

el contrario, en su avance por las huellas ya transitadas a lo largo de un siglo largo, su papel fue el de descubrir perfiles nuevos en un paisaje que ya estaba lejos de ser desconocido.”²

Este libro se propone analizar los contenidos e intenciones que adoptó la reflexión acerca de la nación entre los intelectuales latinoamericanos en la década de 1920. Años veinte, intelectuales y nación: ninguna de las tres dimensiones se imponen diáfananamente si historizamos sus significados.

En general la década de 1920 ha quedado deprimida en las periodizaciones clásicas entre “1880 y 1930”, arco temporal nada caprichoso, por cierto, y congruente con las dinámicas económicas y políticas de la región. Otras veces, los años veinte quedan englobados en el “período de entreguerras” lo que tampoco contribuye a reconstruir la dinámica continuidad-cambio, esa forma de respiración de los procesos históricos.

Las ideas, sin ser autónomas, no siempre responden a los imperativos de las cronologías, pero a veces se expresan con elocuencia. La crisis de la Gran Guerra genera en el mundo de las representaciones dudas y rumbos suficientemente significativos como para tomarlos en cuenta. Por otra parte la crisis de la economía capitalista, menos por Wall Street que por la dramática constatación de la erosión del sujeto liberal, también impone un continente de sentidos. Entre duelos y renaceres, epígono o antecedente, la década deja atrás el “largo siglo XIX” e inicia el siglo XX.

Los años veinte son años de tránsito, de ideas nómades, hermafroditas. Todo está “como por ser” o despidiéndose de lo que era, y esa situación eclipsa la entidad de las búsquedas y rupturas de esos años. Algunas de esas preguntas y sus respuestas se desvanecieron después de la crisis de 1929. Otras, en cambio, adquirieron nitidez en los años treinta y cuarenta. También las hubo más discolas, que quedaron suspendidas y reaparecerán en la década de 1960.³

Proponemos recortarle una entidad a esa década inconformista ya que existe un territorio de significados que permiten individualizarla. Y quizás sea su contingencia e indeterminación lo que la define con mayor elocuencia. Los años veinte, a nuestro juicio, tienen un carácter coloidal, es cierto,

tanto así como fundacional de muchas tradiciones intelectuales, culturales y políticas del siglo XX latinoamericano.

Por muchas razones la Primera Guerra *Mundial* ensanchó la geografía del orbe pero también matizó calendarios, metros y limó todas las mayúsculas decimonónicas: Razón, Civilización, Progreso, Ciencia. Por los intersticios de esas incertidumbres surgieron caminos indisciplinados y heterodoxos para considerar esta parte del mundo.

“No es que tengamos brújula propia, es que hemos perdido la ajena”, escribía Pedro Henríquez Ureña en 1925. Si los “bárbaros” europeos se habían suicidado en una guerra, como proclamaba no sin desconsuelo José Ingenieros, el carácter de “civilización” podía ser revisado, incluso, invertido. Para José Vasconcelos, por ejemplo, la barbarie en la historia se había demostrado más creativa como matriz de las civilizaciones. La modernidad latinoamericana, entonces, podía juzgarse con menos rigor y si no con autonomía, mucho más libremente.

La relativización de Europa como faro de cultura y la oposición a las agresivas políticas militares de Estados Unidos sobre la región (el “gran garrote” no era una metáfora antimperialista sino la fórmula del propio Roosevelt), fueron recortando la silueta de problemas e inquietudes comunes en América Latina, “Indoamérica”, “Eurindia” o tantos otros nombres acuñados en el período.

El *Manifiesto Liminar* de los estudiantes de Córdoba en 1918 interpelaba “A los hombres libres de Sud América” con la convicción de estar “pisando una revolución y viviendo una hora americana”. Porque otro centro de gravitación de la época era la Revolución en Rusia, una sociedad no clásicamente occidental ni asimiladamente “europea”. Las periferias del mundo, leídas desde otras periferias, aparecían más vitales. Estimulaban tanto a revisar el pasado y la historia como a imaginar horizontes emancipados. No sería muy audaz sostener que la Revolución Mexicana se leyó seriamente como “revolución” después de 1917 y no justamente por la Constitución de Querétaro, que estatúa normativamente los derechos sociales más adelantados de Occidente.

No faltaron proyectos idealmente mancomunados. Hacia mediados de la década Víctor Raúl Haya de la Torre impulsaba un partido político latinoamericano, el APRA. Si bien el partido no logró más que modestas células en distintos países, los postulados del aprismo cruzaron adhesiones políticas, culturales, ideológicas y hasta sensibles, de un arco generacional que trascendería con creces los años veinte a escala continental. Por los mismos años se fundaba en México la *Liga Antimperialista de las Américas* que editaba una revista llamada *El Libertador* (y que su redacción estuviera en la calle “Bolívar” del Distrito Federal era una casualidad, no así el voluntario nombre de la publicación). En una Argentina muy poco identificada con América Latina, se creaba la *Unión Latinoamericana* y su revista *Renovación*.

Repertorio Americano, la revista costarricense que dirigía Joaquín García Monje y concentraba buena parte de las noticias de la “nueva generación”, es representativa de los fluidos canales de comunicación entre los pensadores del período. Ese repertorio americano retomaba los ideales bolivarianos y los desafíos de la Independencia. El título vuelve a ser sugestivo ya que era un homenaje nada pretencioso del propio García Monje a la revista del mismo nombre que el venezolano Andrés Bello publicara en Chile un siglo antes. Muchas otras audacias eran pensables, **sobre todo**, en el iconoclasta dominio de las vanguardias: la invención del “neocriollo” por parte del pintor Xul Solar (una lengua mestiza entre el español y el portugués) o la “ortografía indoamericana” del vanguardista peruano Francisqo Chuqiwanka Ayulo.

Esas vocaciones regionales llegaron a tener un curioso formato legislativo: el 22 de septiembre de 1927 el Senado mexicano aprobó un proyecto de ley para invitar a los gobiernos de la región (incluyendo explícitamente a Brasil) a establecer una ciudadanía latinoamericana, con los mismos derechos y deberes de los países de origen.⁴ El senador que la propuso, Higinio Alvarez, ingresó el proyecto el día por excelencia de los nacionalismos: el la Independencia de México.

Si los años veinte tiene un carácter contestatario y anfibio, otro tanto ocurre con quienes en este trabajo llamaremos “intelectuales”. Filósofos, humanistas, sabios, eruditos, pensadores, artistas, “ideólogos”, “trabajadores del pensamiento”, todas estas denominaciones conviven en la “república de las letras.” Una de las invitaciones de este libro es reconstruir la discusión sobre la palabra y sus sentidos. Las cualidades, funciones y desafíos del intelectual está en la agenda temática de los

sujetos involucrados. Esto marca una ruptura con la "aristocracia del saber" del modernismo que se definía contra la intuición fatal de virtuales "multitudes" y fuerzas democratizadoras, de allí que fuera la "torre de marfil" el lugar de resistencia para "lo bueno, lo justo y lo bello". La generación posbélica, levantó la bandera de la intervención social, interpelando a la clase obrera, las masas, el ejército, los indígenas, en nombre de la nación, de la revolución o de ambas. Sin embargo, encontramos en todos ellos un rechazo explícito a formar parte del elenco de la "vieja política criolla". Como desarrollaremos, si el lugar de los intelectuales está tensionado entre el campo de la cultura y el del poder, los "hombres de ideas" latinoamericanos de los años veinte privilegiaron el campo de la cultura y la sociedad, situación que se va deslizando hacia finales de la década hacia la política convencionalmente considerada, es decir, hacia el Estado.

Originales y hasta entonces inéditos fueron los campos de intervención intelectual. Los indigenistas cuzqueños, por ejemplo, hablan para los indios y más, por los indios. Discuten e invierten las representaciones del Perú "costeño, limeño y blanco". Creen en la inminente aparición de un Lenin que bajaría de la Sierra peruana para redimir la nación quechua. O bien: José Ingenieros no dudaba en aconsejarle a Felipe Carrillo Puerto en Yucatán, los rumbos que debía tomar la experiencia más radical de la Revolución Mexicana (vínculo epistolar ya que Ingenieros nunca había estado en Yucatán ni conoció jamás personalmente a Carrillo Puerto). No menos curioso es que el propio Carrillo Puerto, considerara a Ingenieros lo suficientemente revolucionario como para publicar sus trabajos en Mérida y solicitarle sus opiniones sobre las transformaciones agrarias y sociales que llevaban adelante los socialistas yucatecos quienes difundían las impresiones del "Maestro de la Juventud."

El menú de temas del banquete de los intelectuales se puebla de nuevos ingredientes: la revolución, el socialismo, el comunismo, el antimperialismo, el corporativismo, la democracia (quizás el menos convocante de los conceptos). También los preocupa la ubicación de esta parte del mundo en la cartografía de la modernidad: ¿Era América Latina *Ariel*, *Calibán*, *Próspero*, su espejo o complejo?

La crítica social y la polémica son inherentes al intelectual moderno. Justamente esa modernidad los volvía parricidas con la tradición, frente a la que guardaron algún residuo edípico.

Las argumentaciones eran muy pasionales, como algunos han advertido, neorrománticas, y el lenguaje lo muestra con elocuencia. La ironía era casi el estilo por excelencia del Manifiesto vanguardista, incluso la diatriba y hasta la "injuria". De allí que esté en esos cánones que Borges juzgue "indecidoras, pavotas y frívolas" las cuartetos del *Romancero* de Lugones. La respuesta de Lugones (el silencio absoluto sobre la obra de Borges en toda su vida) no es menos beligerante. Fuera de las vanguardias, en el interior del espacio nacionalista argentino y con ánimo de confrontar cercanías, Ernesto Palacio celebraba con sorna "las bodas de Plata con el gerundio" del hacedor por excelencia de mitos de la nacionalidad: Ricardo Rojas. Otro tanto la polémica que en 1925 se entablaba sobre el "afeminamiento" o la "virilidad" de la literatura revolucionaria en México, confrontaciones que no son exclusivamente estéticas, aunque se diriman entre escritores y poetas.

Por caso, la punzante polémica entre José Vasconcelos y José Santos Chocano en el contexto del Centenario de la batalla de Ayacucho y la "Hora de la Espada" (1924), tiene como centro el lugar y las funciones del intelectual.⁵ Vasconcelos acusó a Chocano de "bufón" por haberse puesto al servicio de todos los poderes: después de haber estado junto a Pancho Villa en México y a Juan Vicente Gómez en Venezuela "ya sin freno ni pudor, se fue a cortejar a Estrada Cabrera, la víspera de que se derrumbara. Después de aquel fracaso, Chocano recorrió otros caminos todavía más sucios y finalmente se ha ido a juntar con el verdugo de su patria, el poeta hace tiempo que se había perdido."⁶ Chocano no se quedó atrás y respondió que Vasconcelos era un farsante ya "que no prestó ningún concurso a la revolución, ni con la palabra ni con la acción ni dentro ni fuera del país", "farsante por pregonar su antimilitarismo y haber sido miembro del gabinete del general Obregón".⁷ La polémica se profundizó con el desgraciado asesinato del estudiante Edwin Elmore por parte de Chocano lo que atizó rechazos por toda América Latina. Haya de la Torre, Mariátegui, se solidarizaron con Elmore y con lo que éste significaba para la "nueva generación" a raíz del suceso, pero las simpatías y antipatías estaban planteadas de antemano. Nuevamente Vasconcelos se pregunta "¿a dónde iremos a dar hoy, que aún nuestro poetas se convierten en bandoleros? ¿Y todo para qué? Para allanar el camino del "reino de la Espada" ¡Pobre América Latina!"⁸ Lugones también quedaba incorporado a una polémica sobre la función de los intelectuales.

A pesar de confrontaciones y epítetos, es muy fuerte la pertenencia a una cofradía de códigos comunes y compartidos. El socialista Mariátegui conocía y denunciaba el rumbo fascista que

había tomado Lugones. En 1927 señalaba: "estoy políticamente en el polo opuesto al de Lugones. Soy revolucionario. Pero creo que entre los hombres de pensamiento neto y posición definida es fácil entenderse aún combatiéndose. Sobre todo combatiéndose". Eso explica el ejemplar de los *Siete Ensayos* que le enviara a Lugones con la dedicatoria "A Leopoldo Lugones, desde mi puesto de combatiente de la revolución socialista, estas páginas sobre un pueblo que conoce, con profunda estima personal e intelectual". Lugones, por su parte, escribió un obituario ante la muerte de Mariátegui en el que autorreconociéndose como un hombre de las derechas, expresaba la admiración por la nobleza de propósitos, la valentía y la claridad de expresión "de éste que fue el mejor entre los izquierdistas". Sin embargo, las suertes estaban echadas y las adscripciones, cristalizadas. Un intelectual tan ligado a estas generaciones como Dardo Cúneo, en un artículo en que recoge sus memorias de estudiante, nos dice: "Mariátegui era nuestro anti-Lugones."⁹

Los años veinte son contingentes, los intelectuales, un colectivo en construcción, pero el más ambivalente de los significados es la nación. La nación suele ser una evidencia que deslumbra y una certidumbre que se evapora en el momento de definirla.¹⁰ La reflexión sobre la nación fue un tópico que se ubicó en el centro del repertorio intelectual. No era un tema nuevo, ni original. Nos proponemos focalizar esos elementos de tránsito que son a la vez fundadores de sentidos sobre la nación en América Latina.

Analizaremos esa reflexión intelectual en función de los dos grandes universos semánticos inherentes al concepto "nación". Por un lado, los contenidos y significados de los discursos y representaciones que persiguen definir en la arena cultural qué es la nación. Por otro, la intención de los intelectuales de los años veinte de galvanizar solidaridades colectivas y recrear una "comunidad imaginaria" aparece ligada estrechamente a una discusión que se desplaza del plano filosófico-cultural al plano político en el momento de precisar inclusiones y exclusiones. De allí que cuestiones tales como la democracia, la ciudadanía, la revolución y el sistema político, se enhebran con cada una de las definiciones culturales de la nación y cada vez más hacia finales de la década.

La nación se vuelve más antigua. Abordaremos cierta aparente paradoja: cuanto más drásticas son las revisiones, más atrás en el tiempo se retrotrae la búsqueda de símbolos para legitimar linajes y prosapias. El Tawantinsuyu, el ayllu, Quetzacóatl, el Cóndor de Chauvín, la comparación arqueológica entre la civilización azteca y la egipcia o el símil literario del *Martín Fierro* con la *Chanson de Roland*. La nación también se ensancha en densidad social: negros, indios, campesinos, rurales, son incorporados a la discusión de lo nacional en provocativo gesto de ruptura con respecto a la exclusión social, política, económica y étnica del orden oligárquico.

Valen dos aclaraciones. Nuestro análisis no se abocará exclusivamente a la producción de los intelectuales que se autodefinen como pertenecientes a los diversos nacionalismos, que son los más visiblemente productores de definiciones sobre la nación. Enfatizamos esto en función de una advertencia hermenéutica de Andre Taguieff que hacemos nuestra: “[...] existe una historia nacionalista del nacionalismo y una historia antinacionalista del nacionalismo, que construyen de modo diferente, pero conflictivo, sus objetos respectivos. El discurso historiográfico, la historia culta, prolonga a su manera los antagonismos ideológico-políticos. Nos parece desde entonces que la historia de las ideas políticas, al aplicarse a un objeto como el “nacionalismo”, ha de analizar prioritariamente las interacciones conflictuales constitutivas de los ‘ismos’ y ‘anti-ismos’, los trayectos, las circulaciones y las inversiones de los enunciados definicionales.”¹¹ Consideramos que la advertencia vale también para el objeto “nación”, muchas veces leído exclusivamente en los términos antes citados.

La segunda aclaración se refiere a la estrategia de análisis. Hemos construido nuestro objeto de estudio cruzando las distintas interpretaciones sobre la nación en función de un conjunto de problemas, no por países ni por biografías intelectuales. Es ésta quizá la opción metodológica y hermenéutica más audaz, si se quiere, pero también la que nos parece más explicativa de la comunidad de problemas antes aludida. Sin embargo, hemos privilegiado tres ámbitos que fueron elegidos *ex profeso* para tensar al máximo las dificultades para pensar América Latina regionalmente. Es decir, cómo cada uno de esos tópicos son tratados en realidades nacionales bien disímiles.

La elección de México tiene que ver con el excepcional proceso histórico de quiebre del orden oligárquico por el concurso de un movimiento de masas. La participación campesina en la revolución de 1910 impregnó decididamente el inicial recambio a nivel de las elites que proponía Madero en su enfrentamiento con Porfirio Díaz. En los años veinte México, después de diez años de guerra civil, iniciaba la reconstrucción del Estado y la redefinición de la nación. La revolución hace a México "más mexicano". El orden posrevolucionario fue definiéndose, no sin contradicciones, a lo largo de la década. La precaria institucionalización del poder a través de los sonorenses y del Partido Nacionalista Revolucionario y el intento de incorporación de los distintos sectores bajo la égida de la burguesía impuso la elaboración de un discurso nacionalista alternativo, de reivindicación del sustrato indígena-campesino que sintetizó en el "México mestizo". José Vasconcelos, desde la Secretaría de Educación Pública, promovió un fáustico proyecto cultural que dio lugar a una copiosa producción intelectual, piedra de toque de contenidos y símbolos de la nación. Por añadidura, es una situación privilegiada y funcional en la relación entre intelectuales y poder. Los caudillos militares revolucionarios necesitaban a los intelectuales (incluso, más modestamente, a los letrados) para reconstruir y legitimar el nuevo estado. Por su parte, algunos intelectuales sentían la misión de "desbarbarizar" y desmilitarizar un poder que se reproducía y legitimaba por la violencia. El discurso antropológico e indigenista de Manuel Gamio, el jurídico de Andrés Molina Enríquez, el "sociológico" de Lombardo Toledano, las letras y las artes "al servicio de la revolución" contribuyeron a crear discursos, imágenes y estereotipos de la nación mexicana dirigidos a *ordenar el cambio*.

Por el contrario, *cambiar el orden*, era el imperativo de los intelectuales peruanos. A diferencia del caso de México, estos intelectuales están excluidos del orden político. Escriben y producen desde afuera del Estado (incluso, fuera del país, en el exilio) intentando alternativas para pensar el Estado y, sobre todo, la inconclusa nación peruana. Quizás ese desapego pueda explicar la **densidad** de sus propuestas que **condensan** un conjunto de problemas que se volverán clásicos en la discusión ideológica latinoamericana: las relaciones entre nación e imperialismo, en el caso de Víctor Raúl Haya de la Torre, antecedente directo de las ideologías nacional-populares tan características del paisaje político latinoamericano. O bien, el pionero ensayo de José Carlos Mariátegui por conjugar nación y socialismo, la impronta clasista y étnica. También, las polémicas entre ambos acerca del carácter del cambio revolucionario que plantean nudos gordianos de la cultura política latinoamericana del siglo XX. Además, el pensamiento socialcristiano que dialoga

muy tensionadamente con las “nuevas generaciones” peruanas , representado en la figura de Víctor Andrés Belaúnde. Otro tanto lo que, a nuestro juicio, es la ideología más contestataria de los años veinte: el indigenismo cuzqueño que invierte radicalmente los sentidos comunes de larga duración en la sociedad peruana (y podría extenderse a América Latina). Concretamente: la idea de las naciones indias, problema no saldado aún en la región. Diversas líneas de pensamiento de los años veinte convergieron en 1930 en su impugnación al “oncenio” de Augusto B. Leguía: el problema regional en los descentralistas arequipeños, el problema socio-étnico en la reflexión mariateguiana, el problema de la dominación imperialista en el aprismo, el problema indígena entre los intelectuales cuzqueños. Aun cuando la crisis política y económica de 1930 devino una apertura política significativa aunque efímera, el orden oligárquico tendrá una vigencia extendida y dilatada, probablemente hasta la década de 1960, si tenemos en cuenta que hasta 1962 el partido mayoritario [APRA/PAP] estuvo proscrito de la escena política, o incluso hasta 1968 (La “Revolución Peruana” que encabezó Velasco Alvarado) momento en que modifican las condiciones estructurales de esa forma de dominación.

La realidad argentina, siempre en el contexto de las heterogeneidades y tiempos mixtos latinoamericanos, muestra un proceso exitoso de centralización estatal hacia los años ochenta del siglo XIX, un orden político restrictivo pero consensuado en el nivel de las elites y una inserción efectiva y -en los parámetros de la época- promisoria, en la economía mundial. El problema nacional resurge contemporáneo y superpuesto en los dos órdenes que hemos elegido para nuestro análisis, el de la apertura del sistema político a partir de la inclusión que supone la ciudadanía ampliada a partir de la Ley Sáenz Peña y, por otra parte, el desafío de crear lazos de pertenencia y solidaridad en el marco de una sociedad que vive el extrañamiento de un elemento inmigrante que se asocia de manera cada vez más determinista al conflicto social. En este sentido, resaltaremos los deslizamientos en la producción del campo intelectual sobre la nación desde la Generación del Centenario a los años veinte. La definición de la nación como ciudadanía política, la lógica “un ciudadano un voto” aparece poco generosa para conformar los distintos actores sociales, aún para los beneficiarios políticos de la reciente ampliación democrática. Es el caso de la superposición “partido-nación” en el radicalismo, o las fórmulas cada vez más corporativas y autoritarias que desplegaron las corrientes nacionalistas. En el territorio de las representaciones culturales de la nación, el europeísmo , la blanquitud, lo urbano, como valores dominantes hasta entonces, dan lugar

a consideraciones telúricas, identitarias que profundizan o recrean en otros términos algunos tópicos de la Generación del Centenario, aun entre aquellos que guardan esperanzas cosmopolitas (José Ingenieros, las vanguardias, el colectivo "Nosotros"). No es casual que Jorge Luis Borges inicie y clausure su estancia en el ensayo nacional en esta década. Otros intentan conciliar muy tensionadamente ciudadanía y esencias, como Ricardo Rojas. Los hay quienes perciben la nación en contra de su pasado, y paradójicamente, proponen un regreso a una ideal comunitarista, holístico, para conjurar los efectos de una modernidad centrífuga y "disolvente".

Esos tres espacios dominantes, que se subordinan a los tópicos sobre los que se ha construido la interpretación, no son excluyentes. A lo largo del libro se incorporan fluidamente intelectuales de otros países. Nuestra intención se dirige a desentrañar la dinámica y la lógica de la construcción de narraciones nacionales en América Latina, sin menoscabo de las especificidades históricas de cada nación.

Los discursos más cerradamente nacionalistas han logrado imponer un sello solipsista, endógeno, y *ufanista*¹² a la construcción de naciones. Pensamos que una forma de contrarrestar esos "patrimonios" es poner en diálogo más las ideas que las fronteras, quizás, más "matrimoniales" que patrimoniales. Es **ésa** la invitación de este libro.

Hemos elegido cinco problemas por los que transitan las diferentes interpretaciones intelectuales de la nación en la década de 1920, enunciados en cinco proposiciones.

La primera proposición despliega las relaciones entre nación, crisis y modernidad a partir de la omnipresente frase "salvar la nación" que aparece con inistencia en las más diversas interpretaciones a comienzos de la década. Se analizará el centro de gravedad de cada una de las interpretaciones de la nación (el *inkario*, las mayorías nacionales, la vida civil, la fuerza o la potencia, la religión católica, la historia en común), en función de dos tradiciones clásicas de la modernidad acerca de la nación: una idiosincrática y la otra constructivista.

La segunda proposición se refiere a las formas de incorporación del "otro" antes excluido de la nación. La tradición liberal había puesto en el énfasis de la definición de la nación en la

ciudadanía, la tradición positivista, en la morfología racial. Ambas, con una impronta proyectual muy fuerte, clausuraban el pasado. En ambas, las pertenencias a la nación eran más excluyentes que inclusivas. En esta década el pensamiento latinoamericano buscó fórmulas para ensanchar la nación: en el tiempo (apelando al pasado, las tradiciones y los orígenes) y en volumen social al considerar al "otro" antes excluido.

Las fronteras culturales y económicas de América Latina también se recortaron frente a un "otro" externo. Más concretamente, frente o contra la dominación imperialista. La tercera proposición aborda el antiperperialismo de la primera posguerra, tópico que delineó un perímetro inclusivo a escala regional y señaló destinos y estrategias comunes para "Indoamérica" (y la cuestión del nombre es indicativa de nuevas búsquedas). Autonomía, autodeterminación, soberanía, independencia, son conceptos que se reforzaron frente a los desafíos de un "afuera" imperial. Temas como el "patriotismo", el "nacionalismo", la "nación", son analizados a partir de la dependencia económica en clara ruptura con las generaciones precedentes.

Del conjunto de los discursos intelectuales de la década de 1920 la reflexión sobre la lengua y la literatura nacional son muy reveladores de los sentidos que se imprimen a la nación. La cuarta proposición analiza las polémicas en torno al idioma, la existencia de la literatura nacional y la construcción de un canon literario. La inquisición acerca del idioma nacional no era nueva, pero la interlocución con el "otro" subalterno llevó a los intelectuales de los años veinte a considerar el asunto de manera más polifónica: la distancia entre lo culto y lo popular, lo oral y lo escrito, el español (o el castellano) y las lenguas indígenas. La revisión del canon literario, la discusión sobre los precursores, la ampliación de las autoridades y precedencias, las formas de datar y compendiar las historias literarias revelan proposiciones inherentes al discurso nacional: autonomía-imitación, particularismo-universalismo, razón-emoción, tradición- modernidad, que contribuyeron a definir fuertes y fundacionales imaginarios nacionales de un proteico contenido simbólico y de una dilatada vigencia.

Finalmente, el quinto problema analiza las ideologías políticas. Una vez definido el perímetro de los Estados en América Latina, la preocupación por definir el volumen de la nación surgía en concordancia con los primeros síntomas del debilitamiento o la superación del orden oligárquico

como consecuencia de la complejización social y la aparición de actores sociales, considerados potencialmente disruptores del orden. Lo anterior lleva a una revisión de las relaciones entre Sociedad y Estado. República, democracia, revolución, socialismo, corporativismo, se entrelazan a la definición de las naciones en la búsqueda de principios de legitimidad alternativos. De allí que la significación última de la frase "salvar la nación" también pueda ser interpretada como la necesidad de "ser salvados" por ella.

La proposición que encabeza cada capítulo no es el comienzo de la reflexión sino la conclusión del problema. Hemos invertido el orden clásico de la exposición y explicitado nuestras conclusiones acerca de algunas **de las** lógicas de construcción de los imaginarios nacionales en América Latina durante los años veinte al principio de cada capítulo. Pero si hay algo fascinante en la historia es recorrer cómo se llegó hasta allí. Sumergirnos en un pasado que respira al recrear las imágenes, palabras, gestos, de aquellos que transitaban ese pasado con mucha o ninguna inocencia, cuando no eran historia y no sabían qué iba a pasar después. Y los años veinte latinoamericanos fueron prolíficos en curiosidades, libertades y sorpresas.

Como se expuso antes, repensar nuestro pensadores ha sido un camino para desandar las peripecias de la construcción de la nación. Nuestra propuesta es visitar esos pensadores no exclusivamente desde sus pertenencias nacionales.

De lo anterior no subyace la idea de una nación latinoamericana esencial y original que se desvirtuó en algún atajo de la historia. Lejos de eso, contra la esencias y naturalizaciones ahistóricas que siempre clausuran más el futuro que el pasado, proponemos este camino metodológico y hermenéutico. También contra las interpretaciones funcionalistas y fatales. Las ciencias sociales latinoamericanas han acuñado muchas formas para hablar de las complejidades y heterogeneidades de la región: "Modernización sin modernidad", "la originalidad de la copia", "arcaización de lo moderno y modernización de lo arcaico", "desarrollos desiguales y combinados", "tiempos mixtos y superpuestos". Estas frases mestizas, en su condición paradójica son maneras de abordar sociedades polícromas, multívocas y bastante renuentes a la disciplina de las categorías analíticas acabadas o cristalizadas.

Esto ha sido capturado de distintas maneras. El antropólogo mexicano Roger Bartra representa la cuestión con la figura del axolotl. El axolotl no es un símbolo, sino un anfibio muy real, de una curiosa naturaleza dual: larva- salamandra que debería metamorfosearse (conforme la evolución de las especies) decididamente en salamandra. Sin embargo, esta especie transparente a la que se le ve su interior, reproduce tercamente su "primitivismo". Se trata del hermano de Quetzalcóatl, Dios de la sabiduría para los aztecas, y de una curiosidad para Humboldt, que se lo lleva en su expedición y no puede encasillarlo en sus taxonomías. Símbolo para los surrealistas y protagonista de un cuento de Cortázar. Bartra nos dice que las metáforas acerca del axolotl tienden a agrupar los polos que simbolizan el teatro de las ciencias sociales cuando abordan la región: Un sujeto activo, dinámico, metáfora del cambio, de la transformación. Y otro pasivo, oculto, melancólico y estático, en general, incomprensible. Esta dualidad metamorfosis- melancolía simboliza una larga cadena de polaridades: Occidente/Oriente; Civilización/Barbarie, Revolución/ Inmovilidad; Ciudad/ Campo; Obreros/Campesinos; Razón/ Emoción. América Latina ha sido considerada en función de alguno de estos polos. Sin embargo "tal vez encontremos que también lo animal se encuentra en lo divino y lo occidental en el salvaje."¹³

¿Cómo somos? o ¿por qué no somos como..? siguen siendo preguntas actuales entre globalizaciones, regionalizaciones del mercado y Estados que se retiraron de sus naciones para adoptar la patria del "fin de la historia."

Sin ánimos de enseñanza ni de pedagogías, pero sí como experiencia "compartida" por nuestra cultura, volver a visitar a esos pensadores que "conversaban con el mundo" desde un arraigo sin complejos, quizás nos invite a pensar que la historia, no sólo no finaliza, sino que en nuestros países, hace mucho que recién comienza.

LOS AÑOS VEINTE

DIÁLOGOS ENTRE LA *VIEJA* EUROPA Y LA *JOVEN* AMÉRICA

Las relaciones entre los intelectuales latinoamericanos y las ideas europeas en la década de 1920 fueron ríspidas y tensionadas. Probablemente nunca se había puesto de manifiesto de manera tan evidente la “juventud” de América Latina hasta que la “vieja Europa” sintió el agotamiento de la Gran Guerra. El “antieuropeísmo” fue una identificación generacional fuerte entre pensadores, ensayistas, intelectuales y artistas latinoamericanos. Sin embargo, un primer paso explicativo es identificar cuál es la Europa que se descarta, ya que después de la guerra ésta inicia un profundo proceso de crítica y desapego de sus propias precedencias. Por eso es lícito comenzar analizando algunos tópicos de la posguerra europea, aquellos que impactan más fuertemente en el pensamiento latinoamericano.

Las ruinas, la oscuridad, el humo de las trincheras, “el lodo” de la Gran Guerra eran frases recurrentes para aquellos que intentaban explicar una realidad que no entraba en las palabras heredadas. Entre miles de ejemplos, Sigmund Freud, decepcionado y perplejo, anotaba que la guerra le había arrebatado al mundo todas sus bellezas, pero más aún, había asestado un golpe mortal al orgullo europeo por los progresos logrados en la cultura, y “nuestra esperanza en que finalmente superaríamos las diferencias entre pueblos y razas. Ensució la majestuosa imparcialidad de nuestra ciencia, puso al descubierto nuestra vida pulsional en su desnudez, desencadenó en nuestro interior los espíritus malignos que creíamos sojuzgados duraderamente por la educación que durante siglos impartieron los más nobles de nosotros. Empequeñeció de nuevo nuestra patria e hizo que el resto de la Tierra fuera otra vez ancho y ajeno. Nos arrebató tanto de lo que amábamos y nos mostró la caducidad de muchas cosas que habíamos juzgado permanentes.”¹⁴

Esos y otros juicios apocalípticos no dejaban de esconder que era la propia Europa más que la guerra y, quizás, esa misma cultura moderna la que había desatado los “espíritus malignos.” Y sería el propio Freud una de sus víctimas.

Las esperanzas de “convivencia entre las razas y pueblos” poco tenía que ver con las brutales políticas coloniales y los **barbarizados** discursos ideológicos portados por Europa en su expansión colonial sobre Asia y África. Como señala Enzo Traverso, la inteligibilidad del siglo XX se vería enriquecida si se pusiera fin al olvido del vínculo genealógico que une el nazismo al imperialismo clásico, asunto que para muchos analistas contemporáneos a los hechos resultaba evidente.¹⁵ Y estas coordenadas habrían de ser efectivas en la lectura de la crisis que se hicieron desde las periferias subalternas del mundo.

Del archivo hegemónico cultural del pasado poco quedaba para explicarla. De allí que los márgenes aparecieran más productivos para descifrar la crisis. Van sólo dos ejemplos – Spengler y Einstein- en direcciones opuestas, uno que mira hacia atrás y otro que es todo futuro.

Entre 1912 y 1917, Oswald Spengler escribió una obra sombría, pesimista. *La Decadencia de Occidente* [1918-1922] aparece en las postrimerías de la guerra y quizás como producto de la inminente derrota alemana. El libro propone ciclos de civilizaciones, que –como seres orgánicos y biológicos- se suceden en un *continuum* de nacimiento, cenit y decadencia. Así, la historia de la humanidad había sido recorrida por ocho civilizaciones (egipcia, china, babilónica, india, arábiga o mágica, antigua, mejicana y occidental). Y Occidente estaba en tren de desaparición, porque en su análisis, la decadencia era fatal y las culturas no volvían a aflorar. Más allá de la densidad y propiedad del argumento de esta Filosofía de la Historia que inspirara tantos análisis conservadores¹⁶ y sus discutibles fuentes, la obra circuló exitosamente por Europa (significativamente hasta ganó el Premio “Nietzsche”) y también en América Latina.¹⁷

La crítica de Spengler al eurocentrismo y la historización relativista de la circulación de “civilizaciones” fueron argumentos que mellaron fuertemente en las sensibilidades de ensayistas latinoamericanos tan diversos como Luis Valcárcel, José Carlos Mariátegui o Saúl Taborda. El indigenista Luis Valcárcel incorpora un epígrafe de su obra en el capítulo “El sol de la sangre”, de la *Tempestad en los Andes*, y recuperaba el esquema de los ciclos de las civilizaciones para defender la prioridad de la cultura indígena en Perú.¹⁸ Por su parte, Lugones augura después de la guerra el nacimiento de un neoempirismo, “histórica y políticamente renovado por Spengler, [que] tiene en Mussolini su ejecutor y apologistas.”¹⁹ Haya de la Torre insta a pensar los problemas del Perú más

nacionalmente, desembarázandose de las fórmulas europeas, admitiendo los “grados de progreso, de cultura, de civilización “spenglerianos.”²⁰ Como en otros casos, la filosofía de Spengler era tomada como “figura conceptual”, es decir, “fuente de sugerencias y antecesor doctrinario que respalda sus programas, sin que esa actitud se asiente en un conocimiento detallado de la obra citada.”²¹

En 1905 el joven Albert Einstein publicaba cinco trabajos en la revista científica *Annalen der Physik*. Uno de ellos (*Sobre un punto de vista heurístico acerca de la emisión y transformación de la luz*) analizaba la naturaleza corpuscular de la luz. Por ese descubrimiento ganaría el Premio Nobel de Física en 1922. Otro de los trabajos publicados ese año no le valdría el Premio Nobel, pero quedaría indeleblemente fijado en la cultura del Siglo XX. Como la Revolución de 1905 en Rusia cuyas implicancias se resignificarían de manera radical en medio de la guerra, Einstein escribía un trabajo que llamó *Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento*. Ese título austero era el germen de lo que conocemos como *Teoría de la Relatividad*. La tesis revisaba unas cuestiones complejas sobre el movimiento absoluto, el electromagnetismo y sus derivados, que trascienden los objetivos, y –sobre todo las posibilidades-, de tratarlos aquí. Su postulado era demasiado audaz para ser escuchado entonces. Linealmente expresado (lo que contraría justamente el centro de la argumentación) Einstein exponía que el espacio y el tiempo no eran dimensiones independientes sino que se fundían en una dimensión “espacio-tiempo” que era relativa. Nadie, en el mundo de la física o fuera de él, estaba muy dispuesto a escuchar seriamente la proposición. Durante la Gran Guerra [1915] publica la *Teoría General de la Relatividad* avanzando sobre el concepto para explicar los fenómenos gravitatorios. En 1919, Arthur Eddington proporcionó evidencia a favor de la teoría con su observación del eclipse total de Sol (constató que la luz de las estrellas cercanas al borde del disco solar era desviada por efecto del campo gravitatorio del astro) y ofrece la primera comprobación empírica de las especulaciones de Einstein. Como todo en los años veinte: un eclipse echó luz.

Antes de Einstein “tanto el espacio como el tiempo eran entidades independientes de los fenómenos y resultaba inconcebible que las cosas fueran de otra manera. Es ahí donde la *Teoría de la Relatividad* introduce una ruptura metafísica: según Einstein, el “espacio-tiempo” depende de los observadores: dos sucesos que son simultáneos para uno de ellos, puede no serlo para el otro. Lo

mismo ocurre con las duraciones y las longitudes: un segundo no necesariamente dura lo mismo para dos observadores diferentes. *El reloj que da la hora para todo el universo ha dejado de existir.*²²

Aunque “Dios no jugara a los dados” la relatividad manchaba temática y metafísicamente las dos dimensiones más caras, elementales y decisivas de la cosmovisión occidental. El *relativismo* fue una figura conceptual muy seductora en el pensamiento de la posguerra, mucho más allá del campo de la física y más allá de Europa. En América Latina, la categoría espacio-tiempo se deslizó del terreno físico al filosófico y de éste a un tema muy concreto: el concepto de “espacio-tiempo histórico” fue acuñado por Víctor Raúl Haya de la Torre para justificar una temporalidad propia de “Indoamérica” y, con ella, una inversión de la proposición leninista acerca del imperialismo.

Por la resquebrajadura de los absolutos, los ensayistas latinoamericanos sacarían conclusiones artísticas, filosóficas y hasta poéticas de la “relatividad”. Probablemente una excusa o un “permiso” para desplegar creativities. Leopoldo Lugones, tomándose de la misma referencia que no le es ajena, infiere otros caminos en una conferencia pronunciada en el Centro de Estudiantes de Ingeniería [1920], que luego fuera publicada como *El tamaño del espacio. Ensayo de psicología matemática*. El trabajo es un análisis (más poético que científico) sobre el origen de los conceptos matemáticos. “Lugones critica allí las posturas que considerarían válidos solo aquellos conceptos geométricos que pueden ser ‘intuidos’ –visualizados por la imaginación– y defiende una posición según la cual, en el caso de las nociones geométricas, el único criterio de validez es el puramente racional. Para discutir esta cuestión el autor utiliza como principal ejemplo el de la teoría de la relatividad.”²³

La difusión de la teoría de la relatividad como asunto filosófico tiene bastante que ver con el eco del exitoso libro de José de Ortega y Gasset *El tema de nuestro tiempo [1923]* que incorporaba un apéndice llamado *El sentido histórico de la Teoría de Einstein*. Por añadidura, Einstein era apropiado como intelectual, humanista, pacifista, antimperialista. José Carlos Mariátegui, en un comentario sobre la aparición del periódico *Monde* conformado por “hombres de izquierda”, define a Einstein, en ese espacio, porque “aunque consagrado a otras disciplinas intelectuales,” y “no milita

en los rangos del marxismo, colabora en cambio abiertamente con los revolucionarios en la lucha contra el imperialismo.”²⁴

Si las elementales dimensiones del espacio y el tiempo eran trastocadas, cualquier tradición podía ponerse en tela de juicio. Esto marcaba una revolución en las “larguísimas duraciones” braudelianas. Y si de duraciones se trata, otros corrimientos de los suburbios del siglo XIX son reapropiados a través del filtro de la Guerra. Henri Bergson desde el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* [1889] criticaba el mecanicismo positivista y, más que ello, el racionalismo gnoseológico, proponiendo la intuición como fuente de conocimiento de lo real. Hacia 1922, su obra *Duración y Simultaneidad* discutió las premisas filosóficas de la teoría einsteniana en lo referente a la unicidad del tiempo. La realidad para Bergson es un proceso perenne de creación, sin principio ni fin, que no se presentaba dos veces de la misma forma, un fluir constante, sin división alguna de partes. Y la intuición era la única vía de aprehensión de aquello que sólo la razón –por sus limitaciones- osificaba y cristalizaba. Finalmente, la duración era la representación de Dios y una suerte de misticismo el camino hacia su conocimiento. En 1927 Bergson ganó el Premio Nobel de Literatura. La temporalidad, el Universo, Dios (en sus distintas representaciones) evidentemente se constituían en objeto de preocupación para la Academia Sueca (y no sólo allí). El intuicionismo anegó formas y contenidos gnoseológicos y estéticos.

Los “márgenes prebélicos” podían servir de pistas para pensar el futuro, sin embargo, es más la denostación del “viejo orden” y a veces, su inversión lo que desata caminos emancipados.

Porque no todo era oscuridad, decadencia o incertidumbre. De las tinieblas se alzaba la “Nueva Aurora.” Una hija de la guerra fue la Revolución en Rusia que conmovió el siglo XX a escala planetaria. Horizonte y presente del socialismo parecían objetivarse quizás de un modo no previsto, y muy probablemente desde el lugar más inesperado y por eso auspicioso para América Latina. Las esperanzas del “hombre nuevo”, la sociedad sin explotadores ni explotados. El mundo iba “a cambiar de base, lo nada de hoy todo han de ser”, como rezaba “La Internacional”, que daba la vuelta al mundo en las voces obreras. La cultura proletaria reemplazaría a las formas heredadas del pasado al tiempo que reforzaría la revolución y la identificación del proletariado y arte. El arte debía pertenecer a todos. Lunatcharsky, en el Comisariado de Educación, alentó un arte de

agitación y propaganda ligado a las vanguardias, el *agitprop*. Carteles, carrozas, trenes *agitprop* instalaron una estética que rápidamente influyó en la gráfica de las izquierdas del mundo.²⁵ La fotografía para Rodchenko y Lenin era el arte más proletario, por sus costos, su realismo y porque tenía menos genealogías burguesas. Lo mismo para Einsestein que, en la búsqueda de una expresión más realista “se vio casi compelido al cine”.²⁶ Estado proletario y vanguardia artística recorrerán un camino tumultuoso posteriormente, con la fijación del canon stalinista en el arte, con sus persecuciones y el realismo socialista como estética oficial e indiscutible.

Al salir de la guerra toda Europa se teñía de rojo, de esperanzas revolucionarias y horizontes bolcheviques o maximalistas. El efecto fue efímero, sin embargo, asestó un golpe al centro de las tradiciones individualistas, democráticas y liberales. Entre 1920 y 1929 los sistemas democráticos parlamentarios desaparecieron prácticamente de la mayor parte de los Estados europeos, tanto comunistas como no comunistas.²⁷

En 1919 Henri Barbusse publicó su novela: *Clarté* en la que describe la vida un personaje banal dominado por su tía, su esposa y sus jefes. La guerra ilumina la situación de postración en la que vive. Ese mismo año Barbusse fundó el grupo del mismo nombre con la intención de crear una “Internacional del Pensamiento”. *Clarté!* era un movimiento intelectual del que formaron parte Anatole France, Romain Rolland, entre otros. Una editorial, un teatro, una revista, que planteaban la crisis de valores en la sociedad francesa y la figura del intelectual comprometido con el cambio de ese estado de cosas. “Hacer política es pasar de los sueños a las cosas, de lo abstracto a lo concreto. La política es el trabajo efectivo del pensamiento social, la política es la vida [...] No hacer política es sostener la política imperante.” Esta frase fue reproducida una y otra vez en las múltiples revistas latinoamericanas, entre ellas el conjunto de *Claridades* que aparecieron en América Latina y que plantean una nueva relación entre política e intelectuales. Hubo *Claridad* en Buenos Aires [1926-1941], en Río de Janeiro [*Clarté!*, 1921-1922], en Santiago [1920-1924] y en Lima [1923-1924].

Los “Años locos” lo eran menos por el *fox trot* y el “desenfreno” que por la entronización de “lo nuevo” como categoría existencial, cargada de valores positivos en sí mismos. El “Espíritu Nuevo”, metáfora del simbolismo acuñada por Apollinaire en 1917, se deslizaría de las vanguardias

estéticas a las políticas, aunque esa relación distara de ser unívoca y directa. Expresiones de la modernidad o detectoras sociales de la crisis, las vanguardias arrasaban en cada manifiesto contra todas las autoridades, gesto radicalmente parricida que, sin embargo, tenía con el pasado y la tradición más de una manifestación edípica. "Tal vez sea un error mezclar vinos distintos, pero el viejo saber y el nuevo bien se mezclan", decía Brecht por esos años.

Lo nuevo nace "de la consaguinidad y del incesto", afirmaba provocativo el músico Arnold Schönberg en su *Tratado de Armonía* [1923]. La primera serie dodecafónica disolvía siglos de música tonal, la sensación suspensividad-reposo y la relación "jerárquica" tónica-*dominante* de la música occidental. La revolución, venía, esta vez, desde el sonido. Otro tanto ocurría con las formas, la simetría, la perspectiva, la lógica de las palabras. Ninguna convención parecía quedar en pie. Simbolismo, dadaísmo, surrealismo, cubismo, fauvismo. Lo onírico y lo lúdico parecían ser las llaves para salir de la "jaula de hierro".

La relación *con* y la entidad *de* la realidad no eran datos sino algo controvertido. La biografía suele, en ocasiones, ayudar a una comprensión más cabal del pasado. André Bretón durante la Primera Guerra sirvió como auxiliar en un sanatorio psiquiátrico tratando víctimas de la neurosis bélica. De esa experiencia recordaba un paciente que vivía en un mundo particular y se creía invulnerable; pensaba que el mundo era como una obra de teatro representada por artistas que usaban balas de fogeo y que todo era escenográfico, entonces salía de las trincheras durante los tiroteos y se exponía para comprobarlo. La suerte hizo que no fuera herido y eso reforzaba su convicción. Ese "mundo paralelo" tuvo mucha influencia en Bretón. Pensó que la locura del paciente era una respuesta racional ante un mundo que se había vuelto loco. Los sueños, ese "otro mundo" intangible que, como Freud había observado, podían llevar al inconsciente, se convirtieron para Bretón en el camino hacia el arte y hacia la "supra-realidad" que propusiera en el *Manifiesto Surrealista* de 1924 que tanta influencia tuviera en la doxa vanguardista.

La crisis de sentidos y de representación, también animaba aventuras esotéricas, teósofas, ocultistas. Kandinski y Mondrian, por ejemplo, compartían la creencia de los teósofos que la energía del color y de la forma, podían ejercer "vibraciones" en el alma, preparando al hombre para el cambio hacia un mundo mejor. Otros recursos de la "vieja Europa" fueron el exotismo y el

orientalismo. Desilusionados con la civilización occidental, artistas e intelectuales descubrieron con fascinación civilizaciones y culturas no europeas: Herman Hesse, la India [*Sidharta* 1922] , D. H. Lawrence, los aztecas [*La Serpiente emplumada*], T. E. Lawrence, Arabia.

El territorio de los signos se vuelve irracional, "vitalista", "místico", más cercano al Tarot que al ajedrez. El péndulo "oscuridad-luz" es demostrativo de ese humor tráfuga de los años veinte.

Un buen ejemplo es el año 1922.

Friederich Murnau llevaba a la pantalla *Nosferatu* versión filmica de *Drácula* de Bram Stoker. Expresionsita, oscura y aterradora, Alemania parecía vampirizarse a sí misma. Pero los seres oscuros parecían saltar de la pantalla: el mismo año Mussolini llegaba a Roma. Ese año muere Proust y se publica el último tomo de *En búsqueda del tiempo perdido* [*Sodoma y Gomorra*], ese mundo nostálgico, aristocrático, irremediamente pasado. El tiempo largo, pausado y moroso de la obra de Proust se concentra en James Joyce en un día: 16 de junio de 1904. En 1922 aparece en Paris, sin recortes ni censuras, esa máquina increíble de narrar: *Ulises*. Todos los recursos: el chiste, el periódico, la poesía, los mitos griegos y las vísceras del cuerpo humano. Y todos los destierros: el destierro de la ruda educación jesuita, el destierro de Irlanda, el destierro de las ilusiones de la modernidad expresados por un Joyce "millonario de vocablos y estilos", dijera contemporáneamente Jorge Luis Borges.

"El entierro de los muertos" es la primera sección de *La Tierra Baldía* de T. S. Eliot, que también aparece ese año. Probablemente no es casual que termine con las palabras del *Upanishad* "Shanti, Shanti" (según el mismo Eliot, "la paz más allá del entendimiento"). Ese anglicano sobrio, conservador, ascético, atraviesa su poema cerebral, de referencias herméticas secularizadas, adustas y en cierto sentido exóticas a su tradición: del mito artúrico al tarot, de Tiresias (el ciego que ve, una de las representaciones clásicas del intelectual) a los *Upanishad*.

"Sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas fuesen contestadas, los problemas de nuestra vida ni siquiera habrían sido rozados", señalaba Ludwig Wittgenstein para quien los límites del lenguaje eran los límites del mundo. En 1922 Routledge & Kegan Paul Ltd.

publican el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Si la "palabra redentora" no podía ser encontrada, más valía el silencio. De regreso del frente, regalaba su fortuna personal y se dedicó a trabajar de jardinero en un convento.

Ese 1922 fue un *annus mirabilis* para la cultura europea y también para América Latina. Muchos opinan que es el año de la iniciación de las vanguardias latinoamericanas.²⁸ Como señala Alfredo Bosi, nuestras vanguardias tuvieron demasiadas de imitación y demasiadas de originalidad. En sus manifiestos y proclamas (casi un género literario) se exhibe lo moderno y lo cosmopolita al lado de exigencias de identidad propia, nacional, regional y étnica, mezclada con recusaciones al imperialismo.²⁹ En 1922: César Vallejo, publica de *Trilce*, Oliverio Girondo, *Veinte poemas para ser leídos en un tranvía*, Gabriela Mistral: *Desolación*, Manuel Maples Arce: *Andamios interiores*. Mario de Andrade, *Paulíseia desvaçada*. Comienzan a salir las revistas "*Claridad*" de Antonio Zamora, *Proa* dirigida por Jorge Luis Borges, *Klaxon*, de Mario de Andrade. También, se inauguraba la *Semana de Arte Moderno* en San Pablo, casi una provocación respecto de los fastos oficiales del Centenario de la Independencia del Brasil que tenían como sede Río de Janeiro.

Lo que era "oscuridad" y tedio para Europa, se volvía luz entre los pensadores de la región. Esa suerte de "vacaciones de la autoridad" estimulaba osadías y búsquedas. "Para la mayoría de los creadores del mundo no europeo, que ni se limitaban a sus tradiciones ni estaban simplemente occidentalizados, la tarea principal parecía ser la de descubrir, desvelar y representar la realidad contemporánea de su pueblo. Su movimiento era el realismo."³⁰

Si Occidente era "decadente", América rejuvenecía y prometía. El novomundismo impregnó el ensayo. En muchos casos Spengler, Keyserling y Lawrence fueron los demiurgos a partir de los cuales se produjo el encuentro con una América Latina vital y sensual, redescubierta al otro lado del océano. Rivera, Asturias, Gallegos, Güiraldes, Arciniegas, Carpentier, Villalobos, (la lista sería larga), innovadores todos en el plano cultural pasaron largas temporadas en París antes de desplegar sus obras más importantes. Por paradójico que parezca es visible la conexión entre la vanguardia europea y la vuelta de los intelectuales latinoamericanos a sus orígenes.³¹ Entre las novedades, las mujeres se hicieron más visibles en el terreno público. Recordemos, a modo de ejemplo, que la primer Premio Nobel latinoamericana fue Gabriela Mistral, quien colaboró

activamente en la Secretaría de Educación Pública de México junto a Vasconcelos. Alfonsina Storni, Blanca Luz Brum, Frida Kahlo, Tina Modotti, Antonieta Rivas Mercado, Magda Portal, transgredieron doblemente normas y valores establecidos: tanto por su actividad pública cuanto en sus campos de acción (las letras, la pintura, la fotografía o la política).

La forma "ensayo" fue elegida para retratar una Latinoamérica en la que se rescata lo rural, lo étnico y lo telúrico. "El ensayo, fiel a su creador, Montaigne, tiene por característica el revelar algo de duda, un poco de escepticismo y una inclinación del autor por considerar más de una posibilidad en cada caso."³²

En la narrativa y en las artes plásticas la naturaleza raigal y sanguínea, plena de vitalidad y hasta lujuria, se impuso como tema privilegiado. Los hombres de los cuentos de Horacio Quiroga son "desterrados" de la cultura. La naturaleza era el lugar de aprendizaje para la experiencia humana. Alegórico, en ese sentido, es su cuento *La Patria*, en el que los animales de la selva viven en perfecta armonía hasta que los zánganos, aspirando a la superioridad, leen un libro humano y crean una nación con fronteras y banderas de la que son expulsados todos los extranjeros.³³ No casualmente Rómulo Gallegos eligió el nombre *Doña Bárbara* para esa novela emblemática de los avatares de la civilización y la cultura en los llanos venezolanos. Tampoco es azaroso que Mariano Azuela haya titulado *Los de abajo* a su novela, esa "Ilíada descalza", como la llamó Carlos Fuentes. El nacionalismo cultural impregnó de subalternidades la literatura y las artes plásticas: campesinos, obreros, negros, hombre "del pueblo". Como en el muralismo mexicano o en los grabados de José Sabogal.

Por otra parte, en los años veinte se reconsideraba la relación de lo "europeo" con lo "no Europeo". La Guerra, la creación de la Sociedad de las Naciones y sobre todo la Revolución Rusa, ensancharon el mundo. Las izquierdas comunistas y no comunistas, los pacifistas, anticolonialistas y humanistas hallaron en el antimperialismo un espacio para asomarse al mundo "extraeuropeo". La lucha de Abd El Krim en Marruecos, la revolución liderada por Mustafá Kemal Atatürk en Turquía, los ejércitos de Sun Yan Sen y del Kuo-Ming Tang en China, Gandhi en la India que ya comenzaba la "desobediencia civil", la independencia de Egipto [1922] y de Irak [1925], incluso, la resistencia armada de Sandino en Nicaragua, fueron incorporados a la agenda problemática de la izquierda

Europea. Berlín, capital de una Alemania a la que los aliados habían privado de sus colonias, se había vuelto uno de los refugios de los primeros nacionalistas de los Imperios británico, francés y holandés.³⁴ Por otra parte, como se desarrollará más adelante, el *Congreso Contra la Opresión Colonial y el Imperialismo*, celebrado en Bruselas en febrero de 1927, reunió a muchos de los líderes de lo que años después se llamaría Tercer Mundo y a intelectuales y artistas comprometidos con la causa anticolonial, entre ellos, Upton Sinclair, Henri Barbusse, Romain Rolland, y Albert Einstein. Entre los representantes latinoamericanos concurren Carlos Quijano, Víctor Raúl Haya de la Torre, Julio Antonio Mella, José Vasconcelos y Vittorio Codovilla. Pandhi Nehru, que fue como representante del movimiento anticolonialista indio, veía al Congreso de Bruselas como un antecedente de la Conferencia Indonesia de Bandung [1955].³⁵ Esa expansión del mapa de alguna manera hizo que la “nueva generación” latinoamericana se percibiera menos sola. La “soledad” de América Latina es y ha sido un asunto muy transitado en la narrativa latinoamericana (dos de las representaciones literarias y ensayísticas más emblemáticas de los años sesenta tienen ese nombre en el título: *Cien años de Soledad*, de Gabriel García Márquez y el *Laberinto de la Soledad*, de Octavio Paz).

Las relaciones de los “unos” y con los “otros”, sin embargo, eran ambivalentes. Por caso: París estaba a los pies de la “Venus de ébano”, Josephine Baker, al tiempo que la vanguardia recreaba motivos y colores africanos. En Estados Unidos de los “rugientes veinte”, por un lado, Al Johnson se tiznaba la cara para representar la primer película sonora “El Cantor de Jazz”. Por otro, se reunía el Primer Congreso del *Ku Klux Klan*. Desde América Latina, Nicolás Guillén carnavalizaba los exotismos de la negritud:

*Es bueno...
Y ahora que Europa se desnuda
Para tostar su carne al sol
Y busca en Harlem y en la Habana
Jazz y son
Lucirse negro mientras aplaude el boulevard
Y frente a la envidia de los blancos
Hablar en negro de verdad*³⁶

Conforme la década se desplegaba, Europa se recuperaba culturalmente, pero algunas voces subrepticias y nostálgicas se remitían al Medioevo para atacar el individualismo, la democracia, la libertad. En España, Primo de Rivera desalojaba de la rectoría de la Universidad de

Salamanca a Miguel de Unamuno, y luego lo encarcelaba. A mediados de la década, en otra cárcel, alguien soñaba con héroes wagnerianos, espacios vitales y megalómanos, y escribía "Mi Lucha". Pero era una voz sin mucha recepción en 1925. Es más, París seguía siendo "una fiesta". Y en Inglaterra hasta ganaban los laboristas. El 27 de agosto de 1928 se firmaba entre quince naciones el pacto Briand-Kellog que declaraba contrario al derecho internacional la guerra ofensiva. En Estados Unidos todo era pujanza, crecimiento, y era tal la energía que desbordaba hacia el Caribe y Centroamérica. No sin conflicto social: en 1928 se ajusticiaba a Sacco y Vanzetti. Sin embargo, nada de eso adelantaba el *crash* de Wall Street.

La Primera Guerra, esa guerra de naciones en las que el nacionalismo se había expresado por primera vez con toda su crudeza, parecía haber quedado atrás. Sin embargo las explicaciones estaban pendientes, eran tan provisorias como en las reflexiones del ingenuo Bloom:

- *Persecución -dice -, la historia del mundo está llena de eso. Perpetuando el odio nacional entre las naciones*
- *Pero ¿sabe qué quiere decir una nación? - dice John Wise.*
- *Si - dice Bloom.*
- *¿Qué es? -dice John Wyse.*
- *¿Una nación? - dice Bloom - Una nación es toda la gente que vive en un mismo lugar.*
- *¡Caramba! -dice Eduardo riendo -. Entonces yo soy una nación porque vivo en el mismo lugar desde hace cinco años.*
- Como es natural todos se rieron de Bloom, que dice, tratando de salir del atolladero:*
- *O también viviendo en diferentes sitios.*
- *Ese es mi caso entonces, dice Joe.*
- *¿Cuál es su nación?, si puedo preguntar - dice el ciudadano.*
- Irlanda - dice Bloom -. Yo nací aquí. Irlanda." Ulises. James Joyce³⁷*

INTELECTUALES, CULTURA Y POLITICA

En un artículo de la revista *Nosotros* de 1907, el colombiano Max Grillo reseña la influencia de Miguel de Unamuno en las letras hispanoamericanas ³⁸ y lo define: no se lo puede llamar "literato", ni "artista", ni "sabio". No es un literato porque limitaría el alcance de su producción; tampoco "sabio" porque él no se considera así: "ni sabio, ni helenista, ni nada más que un amigo de la ciencia, con minúscula, y de la verdad humilde". Menos aún, "erudito": "los eruditos le parecen detestables". Lo más destacable de su figura es su "sensibilidad", "que lo aleja de los individuos de la mesocracia del pensar cotidiano [sic]". Tampoco es artista sino un "poeta por dentro", de nobles empresas e ideales pensamientos. Unamuno es un "hombre religioso". Además de señalar su influencia en las letras latinoamericanas, una última cualidad termina por caracterizarlo es "su valor civil, su intrepidez ciudadana, tienen que compararse a los de Zola y Anatole France, en caso análogo."

Esta semblanza sobre Miguel de Unamuno **condensa** (resume?) un conjunto de atributos muy frecuentados a comienzos del siglo XX para definir al intelectual, aun cuando sea ésa justamente la palabra que falta en el relato de Max Grillo.

¿Qué es un intelectual? La pregunta es tan escueta como esquiva y, quizás, mal formulada ya que la práctica intelectual conlleva cierto autorreconocimiento de un plural recortado respecto de la sociedad y del Estado. Los intelectuales definidos como un colectivo que posee un saber no específico y se autoadjudican una vocación y responsabilidad de intervención política, son una creación de la modernidad.

Sin embargo, en perspectiva histórica, todas las sociedades, aun aquellas de escasa división social del trabajo, han tenido una figura dotada de cierta capacidad interpretativa de la realidad (sea ésta de la índole que fuere: mágica, religiosa, etc.) que le permitía traducir los fenómenos y explicarlos más allá de los hechos contingentes reduciendo así el miedo y la incertidumbre comunitarios. El chamán, el sacerdote, el escriba (caso de los *literatti* chinos tratados

por Weber) poseían unos atributos que los diferenciaban del resto de la comunidad, producto de un saber que contribuía a interpretar y a ordenar el mundo. Pero ese saber no les era propio: eran hablados por la tradición o los dioses. Más allá de este carácter general, estos “poderosos” no tienen más puntos de contacto con el intelectual moderno que un saber (del que sólo son mediadores o demiurgos) y cierta independencia, incluso superioridad, respecto del “hombre común”. Otro rasgo, según Bauman, podría asociárseles: “el tipo de conocimiento que los formuladores religiosos pretendían tener no estaba en modo alguno predeterminado por los temores concretos que siempre habían atormentado a la “gente común” ni se limitaba a ellos. La característica notable del proceso de conquista de conocimiento era que producía tantos nuevos misterios como los que resolvía entre los antiguos; y generaba tantos nuevos temores como los que mitigaba entre los anteriores.”³⁹ Es decir que ese poder-conocimiento tendía a autorreproducirse.

Una cualidad inherente a la condición intelectual es la función de crítico social. La crítica, como tal, tampoco es privativa de las sociedades modernas. Entre otros, los profetas bíblicos, los sofistas griegos, los filósofos clásicos del siglo V A. C., señalaban, a su manera, conductas molestas o admonitorias, ejerciendo cierta crítica. Sócrates, por ejemplo, se reconocía como una mosca que acicateaba a un caballo de raza, enorme y perezoso (la *civis* ateniense): “Me parece que Dios me ha unido a esta ciudad para que cumpla el papel de esa mosca; y durante todo el día nunca ceso de posarme aquí, allá y acullá, provocando, persuadiendo, censurando a cada uno de vosotros.”⁴⁰ Pero como añade Waltzer, los críticos previos a la modernidad centraban su atención en la conducta o las creencias individuales, la crítica se refería a los príncipes de mala índole, no al principado mismo.⁴¹

Definir al intelectual moderno, entonces, no es una tarea sencilla. Y no lo es porque sea escasa o irrelevante la literatura al respecto. Es casi por lo opuesto: la masa reflexiva en la tradición sociológica acerca de los intelectuales es vastísima, controversial y contemporánea a la existencia de los éstos como tales: “los autores son miembros de la misma rara especie que intentan definir.”⁴²

La erosión de los patrones tradicionales de orden y obediencia, la atomización de la comunidad original de los cuerpos de los cuerpos del Antiguo Régimen, la instalación de un principio

intrasocietal de justificación del orden y el poder y la necesidad de recomponer sobre bases ideocráticas el lazo social, son la condición de posibilidad de la aparición de los intelectuales.

La función intelectual surge en los tiempos modernos, pero la palabra no hace su ingreso a la arena pública sino hace poco más de un siglo. Es sabido que se adjudica al famoso *Manifiesto des Intellectuels* que apareció en *L'Aurore* el 14 de enero de 1898, firmado, entre otros, por Emile Zola, Marcel Proust, Anatole France. Era una protesta colectiva contra el proceso a Dreyfus. Recordemos que contemporáneo al *affaire Dreyfus*, apenas dos años antes [1893], otro dreifusard Emile Durkheim publicaba su Tesis de Doctorado *De la División Social del Trabajo* y en 1896 se creaba para él en la Universidad de Bourdeaux una cátedra de ciencia social, lo que significa la institucionalización de la sociología como disciplina en la Francia de la Tercera República. La contemporaneidad de la denuncia de los *dreifussard* y la institucionalización disciplinaria de la sociología obedece, entonces, al mismo orden de fenómenos. Aquellos que firmaron el famoso Manifiesto, amparados por el poder simbólico de sus saberes y credenciales (los firmantes aclaran su procedencia) hacen una denuncia que trasciende esa adscripción, ese poder, que no es de la misma entidad: su acusación es grupal, pública y moral. Las consecuencias eran políticas.

Estos intelectuales reconocían sus tradiciones y herencias, o, más bien como en el Kafka de Borges, construyeron sus propios precursores. Quizá el arquetipo más operante, que incluso fungía como "utopía retrospectiva" fuera la de los *philosophes* de la Ilustración. Paradojalmente, en un momento de bifurcación, especialización y codificación de campos disciplinarios, propia de la dinámica científica de la modernidad (del que el sociológico ya nombrado es sólo un ejemplo), estos intelectuales intentan retomar la idea de cierta unidad e identidad de derechos y deberes en pro de una Razón y una Verdad, que sus saberes no pueden validar pero a partir de los cuales son escuchados socialmente.

Y allí resuena el recuerdo algo mítico de la figura del filósofo ilustrado, de los "pensadores como tales", de la "República de las Letras". Figura que surgió en circunstancias históricas excepcionales: caída del absolutismo, erosión del papel dirigente de la aristocracia, lo que dejaba abiertas posibilidades de aparición de nuevos lugares al amparo del ascenso de los valores burgueses. En Francia los filósofos gozaban de una imagen de grupo independiente perteneciente a

“toda” la sociedad, desvinculados de las instituciones tradicionales, incluso de las educativas. Ese difuso lugar los habilitaba para pensar los asuntos públicos de manera principista. “Nunca tenían la oportunidad de someter sus ideas a la prueba de la factibilidad [...] Se había generado con ello un nuevo criterio de verdad, verdaderamente revolucionario: el consenso.”⁴³ El “aislamiento” del poder fue efímero porque el nuevo Estado requirió de especialistas, consejeros, expertos, “letrados”.

Desde las interpretaciones conservadoras: la “culpa” de la Revolución Francesa (y todas las que vinieron después) “la tuvo Rousseau” o desde el radicalismo romántico que les adjudicó una autonomía y una optimista influencia decisiva (cuando no exagerada) como los verdaderos hacedores de la Revolución, los filósofos gozaron de unos atributos idealizados que contribuyeron enormemente a modelar los atributos del intelectual moderno, sobre todo en su versión de “izquierda”. Según Borricaud: “la enajenación, si se entiende por este término desprecio, alejamiento tanto de las instituciones de la sociedad civil como de la sociedad política, estimadas como inicuas y arbitrarias; radicalismo: en el sentido anglosajón de una crítica despiadada de la organización social existente; profetismo: compromiso al servicio de una causa que el intelectual de convicción proclama absolutamente buena; elitismo: autoglorificación de una vanguardia capaz, ella sola, de dirigir el proceso histórico.”⁴⁴

Cabe subrayar esa la imagen mitologizada de los filósofos como referencia a partir de la cual los intelectuales comenzaron a definir sus imágenes de reconocimiento. Como ha sido señalado en varias oportunidades, los filósofos no eran ni un grupo tan homogéneo, ni tan autónomo del poder (los fisiócratas entraban a Versalles y las experiencias del denominado “despotismo ilustrado” los contó como integrantes o consejeros del poder) ni, al cabo, su influencia tan decisiva en la gestación de la Revolución que -como todos los procesos históricos- no se explica sin las complejas condiciones sociales y políticas que la hicieron posible. Pero resaltamos otro rasgo de los orígenes que, a los efectos de nuestro tema, nos parece relevante: las preocupaciones de los filósofos estaban ligadas a dos problemas centrales: la Revolución y la Nación.

Las tradiciones, aunque importante, no agota la definición de los intelectuales ya que si bien son herederos de una tradición, son sobre todo “heraldos de un proyecto”. **Mandarines, legisladores, intérpretes, dotados de una competencia cognoscitiva y capacidades de creación,**

generalización, difusión de ideas, un saber "extraterritorial" que trasciende sus disciplinas específicas, un discurso "crítico reflexivo", una posición beligerante, antagonista del poder o bien de colaboración con el "buen gobierno"; representantes o "ventrílocuos" de los que no tienen voz, con vocación de intervención y liderazgo moral o político, suelen ser notas que aluden a la condición intelectual. Sin embargo, en esta enumeración subyacen interpretaciones antagónicas y tradiciones teóricas opuestas. Dos serían los espacios entre los que discurren las distintas definiciones del intelectual: el espacio de la "cultura" y el espacio del "poder".⁴⁵ En el primero se enfatiza el lugar de diferenciación de los intelectuales frente a los trabajadores manuales, se subraya su condición de "hombres de ideas" y de partidarios de valores universales como la Razón, la Ética, la Verdad. Los intelectuales se ubican socialmente en términos de la ocupación y la escolaridad.⁴⁶ En el otro grupo estarían los que problematizan los intelectuales como productores de ideologías y en función de su inserción en las luchas de hegemonía que se libran en la sociedad.⁴⁷

Precisamente en la década de 1920, en el contexto de la Europa posbélica, la revisión del marxismo y la erosión del orden liberal, cristalizaron estas dos tradiciones fundantes. Nos referimos a las obras de Antonio Gramsci y Julien Benda. Desde la tradición marxista (y con ánimo de recrearla) Gramsci definía a los intelectuales por sus funciones y saberes, directamente ligado a las clases sociales. La famosa frase "todos los hombres son intelectuales; pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales" y el concepto de "intelectual orgánico", enhebra el problema intelectual al ámbito de la sociedad y, sobre todo, a la política. El mismo Gramsci considerado como intelectual es un buen ejemplo: filólogo de formación, periodista, (preso por Mussolini tras el *bienio rosso*) concilia sus tareas intelectuales con las de organizador de la clase obrera, apuntando a las capacidades de la sociedad civil y, sobre todo, a la necesidad de creación de una cultura alternativa a la burguesía.⁴⁸ Casi contemporáneamente, Julien Benda, en *La traición de los clérigos* [1927] hace una defensa del intelectual como "conciencia de la humanidad". Para Benda la cofradía intelectual sería una suerte de mandarinato moral, una cleresía que no debía involucrarse como "organizador de las pasiones colectivas"⁴⁹ sino que reclamaba cierta distancia social para ejercer la crítica contra el poder. Benda cree que el intelectual es más útil al pueblo con esa separación, pero cree también que puede intervenir en situaciones de emergencia. Para Benda el espacio de incumbencia del intelectual es predominantemente moral, mientras que para Gramsci es social. Las diferencias son notorias, pero para ambos, las misiones intelectuales se asocian al

esclarecimiento, la crítica, la creación de interpretaciones de un mundo que, al cabo, nunca les era ajeno.

LOS *ULISES* CRIOLLOS ENTRE LA "CIUDAD LETRADA" Y LAS VANGUARDIAS

*Desde hoy contamos para el país una
vergüenza menos y una libertad más.
Los dolores que quedan son las
libertades que faltan. Creemos no
equivocarnos, las resonancias del
corazón nos lo advierten: estamos
pisando sobre una revolución,
estamos viviendo una hora
americana⁵⁰*

Una vergüenza menos para el país y una revolución latinoamericana. Los intelectuales de la década del veinte por adhesión o rechazo compartían el diagnóstico de los estudiantes cordobeses de 1918. Y la denominada "nueva generación" reconocía sus orígenes públicos en el *Manifiesto Liminar*. Esa proclama de la "juventud" argentina de Córdoba a "los hombres libres de Sud América" logró condensar una constelación de temas que explica su gran difusión en América Latina.

La trascendencia del *Manifiesto*, algo así como la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano⁵¹ de las "juventudes", excede largamente el contexto puntual de su redacción. El documento se redactó en el momento en que fracasaba la solución reformista o gradualista de la intervención de la Universidad de Córdoba, cuando la reacción de las autoridades tradicionales de la muy tradicional Universidad Nacional de Córdoba se mantenían impermeables a la propuesta de democratización institucional. Los estudiantes, ante la imposibilidad de materializar sus demandas, tomaron el rectorado y declararon la huelga general (herramienta de lucha de la clase obrera que hace su bautismo de fuego entre los universitarios latinoamericanos). En este clima de radicalización se elaboró el *Manifiesto*. Es decir, tiene un carácter militante, político y denunciante que bien podría no haber trascendido el carácter episódico de su redacción. Sin embargo, los alcances posteriores del movimiento de la Reforma Universitaria y, sobre todo, los contenidos programáticos de sus postulados, aunque generales, resignificaron la declaración de junio de 1918 otorgándole ese carácter "liminar".

El documento sintetizó un conjunto de tópicos que estaban en el ambiente y contribuyó a dar forma a un sujeto sociopolítico, la "juventud", que si bien se definirá más acabadamente con la idea de "generación", está instalado por los estudiantes cordobeses con precedencia, respecto de la más acabada versión ortegueana de los años veinte. Tanto en Argentina cuanto en el resto de América Latina, hacia donde se encauzaron tan fluidamente gran parte de los postulados de Córdoba, existían óptimas condiciones de recepción para sus enunciados.⁵² Una primera marca sugestiva es que el canónico documento no lleva en su título identificación universitaria. No son estudiantes, son "jóvenes". Como señala Arturo Roig, el *Manifiesto* forma parte de una tradición político-literaria que puede retrotraerse a la generación romántica, sobre todo a Echeverría y Alberdi, no sólo en la forma sino en su contenido liberal e idealista. Los hitos de esa tradición serían la Generación del 37, la de 1900 y los ensayos de José Ingenieros.⁵³ ¿Cuál es el hilo sutil que hilvana esta tradición juvenillista? Cierta estilo profético y cierta mística manifestada en un "vocabulario tomado directamente de la religión positiva, en unos casos, o de las diversas formulaciones de la religión natural, en otros; es visible un eticismo [...], un idealismo ético, en el que prima un altruismo y desinterés declarado, respecto de lo que se considera "bajo", "material"; [...] un deseo de cambio social [...] un sentido heroico de la vida, que pone límites imprecisos a los objetivos perseguidos, que se mueven entre una reforma social y una revolución ..."⁵⁴

Por otra parte, fue decisiva la influencia de los intelectuales y "maestros" de la Francia finisecular. José Enrique Rodó propuso contenidos y formas directamente tributarios de la tradición francesa, sobre todo del espiritualismo bergsonian y renaniano. Su obra *Ariel* planteaba la relación maestro-discípulo y el lugar de los jóvenes-intelectuales. Desde su mirador, el Próspero-maestro de Rodó despliega una pedagogía asentada en la función moral que, sin menoscabar la función del pensamiento y la sabiduría, asienta su legitimidad en una diferente relación con los alumnos-discípulos-jóvenes. Muy al amparo de el *Ariel*, los estudiantes cordobeses afirman: "Las almas de los jóvenes deben ser movidas por fuerzas espirituales." En *Ariel* se lee: "Cuando un grito de angustia ha ascendido del fondo del corazón, no lo sofocó la juventud antes de pasar por los labios, con la austera y muda altivez del estoico en el suplicio, pero lo terminó con una invocación al ideal "que vendrá", con una nota de esperanza mesiánica."⁵⁵ En el mismo registro interpretativo, el *Manifiesto* sostiene: "La juventud vive siempre en trance de heroísmo. Es desinteresada, es pura. No ha tenido

tiempo aún de contaminarse. En adelante, sólo podrán ser maestros en la futura república universitaria los verdaderos constructores de almas, los creadores de verdad, de belleza y de bien."

En el argumento central se advierten inequívocas marcas modernistas-espiritualistas en las que el terreno de lo moral, unido a lo estético es un contrapeso al pragmatismo y la "vulgaridad". La juventud encarnaría el espíritu desinteresado contra el materialismo "calibánico" y serían el vector de un humanismo opuesto al "profesionismo" y al pragmatismo vulgar de una universidad y una "sociedad" que sólo valora acreditaciones, títulos y cargos, desestimando los verdaderos valores morales y estéticos. Sin embargo, avanza sobre la estética modernista a partir de las condiciones histórica: la guerra y, sobre todo, la revolución.

La atmósfera modernista es un territorio donde se alternan el idealismo arielista, ciertas marcas decadentistas, algunas sugerencias del vitalismo nietzscheano. Sin los personalísimos adjetivos, la mayoría de los intelectuales del período podrían suscribir los recuerdos de Riva Agüero:

"Lecturas imprudentes y atropelladas [...] me llevaron a frisar en la heterodoxia. Nietzsche [...] especialmente con su Genealogía de la moral, me contagió su virus anticristiano y antiascético. Poco después, el confuso ambiente universitario, la indigestión de los más opuestos y difíciles sistemas filosóficos, la incoherente zarabanda de las proyecciones históricas, pautada por el tímido eclecticismo espiritualista de Fouillée, o tiranizada y rebajada por el estrecho evolucionismo positivista, me infundieron el vértigo de la razón infatuada [...]. Al rojo frenesí de Nietzsche el demente, se sumaron el negro y letal sopor del budista Schopenhauer, las recónditas tenebrosidades del neokantismo, la monótona y grisácea de Spencer, y la plúmbea pedantería de sus mediocres acólitos, los sociólogos franceses de la Biblioteca Alcan."⁵⁶

Otra marca del *Manifiesto* es la obra de José Ingenieros, ungido "Maestro de la Juventud" en toda América Latina. De alguna manera resultaron algo proféticas sus apreciaciones sobre el problema universitario contenidas en *La Universidad del Porvenir*, aparecido en 1916.⁵⁷ En ese trabajo, Ingenieros problematiza núcleos neurálgicos del ideario reformista del dieciocho tales como "exclaustración de la cultura", las Universidades Populares, la representación estudiantil. Pero será su idealismo moral, el concepto clave de esas "fuerzas morales" a las que convoca Ingenieros y que retoman los reformistas cordobeses con gran fidelidad. Ecos del pensamiento de Ingenieros también se escuchan en el planteo meritocrático, elitista y de vanguardia misional, tan frecuente en las proclamas juveniles.

A esta primera adscripción juvenilista se sumó la generacional, directamente anclada en la lectura de José Ortega y Gasset. Las conferencias dictadas por el filósofo español en Buenos Aires en 1916 tuvieron una gran difusión y marcan un hito en la renovación filosófica de la época.⁵⁸ Años más tarde dirá un representativo intelectual del reformismo: "Hemos nacido bajo la égida de la Reforma Universitaria. Ella ha provocado nuestra aparición en la vida pública haciendo que en el transcurso de más de una década nos halláramos a nosotros mismos, nos reconociéramos como generación, es decir, como hombres llegados para trabajar en común por ideas comunes[...]. Adoptando la clasificación que en *El Tema de Nuestro Tiempo* hace Ortega y Gasset, la que venimos a llenar nosotros [...] es una época eliminadora y no cumulativa."⁵⁹

El marco contenedor de intelectuales y políticos a comienzos de los veinte fue autorreferentemente generacional. Tan fuerte era esa pertenencia como el carácter de "nueva" que la acompañaba. Así, la "nueva generación" acompañaba una "nueva sensibilidad" portadora de valores políticos, sociales, éticos y estéticos diferenciados de sus "padres". Si hasta entonces se vivían "tiempos de viejos" en los que no había polémica entre lo heredado y lo propio (épocas cumulativas) a partir de la posguerra se vivía una época (*circum stancia*) en la que las generaciones se encuentran en conflicto (épocas eliminadoras).⁶⁰

Un territorio intelectual crítico se abría a partir de la posguerra. Arena bastante movediza, soliviantada por fluidos heterodoxos sobre el yermo territorio del positivismo que ya no daba cuenta de estas sociedades. Las referencias eran eclécticas, y los ensayos de una "rara musicalidad ideológica" (como decía Alfonso Reyes): regeneracionismo español, espiritualismos, idealismos, vitalismos. Relativismo einsteniano, oposición de generaciones orteguenas, decadentismo spengleriano, humanismo socializante de Rolland, marxismo "de Marx" o tamizado por Sorel⁶¹, por Lenin, o por la "Internacional Comunista" (en el caso de los recientemente creados Partidos Comunistas latinoamericanos). Estas vertientes por la vía de la metáfora, del análisis conceptual o del diseño de respuestas a la crisis, fueron carriles por los que circuló el pensamiento crítico de la década.

La Revolución Rusa conmovió las viejas certidumbres potenciando el valor de las ideologías para transformar las sociedades. La Revolución Mexicana (previa en el tiempo pero de ponderación

más tardía) mostraba la factibilidad histórico concreta (y con un estilo originalmente latinoamericano) de quebrar el orden oligárquico a partir del concurso de un movimiento de masas. Si bien la derrota de Zapata y de Villa es, en los veinte, un hecho consumado, el proceso revolucionario, por abierto y no cristalizado, se erige en una preocupación central de la discusión política de la década. Uno y otro caso mostraba la vitalidad de determinados procesos sociales frente a lo "decadente" del orden estructurado hasta la Primera Guerra. Ambas revoluciones trazaban la arquitectura para pensar nuevas sociedades.

Esa efervescencia animó diversas producciones. Un espacio que se multiplicó fue el de las revistas culturales que cruzaban las letras y la política, sobre todo en el genérico espacio de las izquierdas latinoamericanas. Como se ha señalado, las numerosas revistas *Claridad*, respondían a esa adscripción. Queda pendiente un estudio específico sobre las distintas "claridades" latinoamericanas y entre ellas y su mentora francesa. Un tema que instalaban todas ellas como punto de ruptura, era la colocación del intelectual "al lado" de los humildes, del pueblo, y de las luchas sociales:

"Claridad aspira a ser una revista en cuyas páginas se reflejen las inquietudes del pensamiento izquierdista en todas sus manifestaciones. Deseamos estar más cerca de las luchas sociales que de las manifestaciones puramente literarias. Creemos de más utilidad para la humanidad del porvenir las luchas sociales que las grescas literarias, sin dejar de reconocer que de una contienda literaria puede también volver a surgir una nueva escuela que interprete las manifestaciones humanas en forma que estén más de acuerdo con la realidad de la época en que vivimos."⁶²

Otras *Claridades* eran órganos de expresión de Federaciones Estudiantiles, ligadas a las Universidades Populares. Es el caso de *Claridad* del Perú, publicación de la Universidad Popular González Prada:

"El Programa de *Claridad* no es otro que el de nuestras Universidades Populares. Más que hacia los intelectuales y los literatos, va dirigida hacia los humildes, hacia los que ignoran, hacia los que sufren [...]. El pueblo no debe olvidar que a la sombra de nuestras banderas de cruzada no hay presupuestos, ni diputaciones ni negociados; hay un noble agitarse de conciencias que se enfrentan a las sombras y que tienen el estremecimiento heroico de salvar abismos."⁶³

Las Universidades Populares, sus publicaciones y actividades contribuyeron a moldear el ambiente intelectual que estamos reconstruyendo. Como señala Melgar Bao, por las páginas de las revistas estudiantiles se reflejaban los grandes eventos de la época (La Reforma Universitaria, la insurgencia

sandinista en Nicaragua, la propia Revolución Rusa, entre otros), reconstruían nuevas genealogías que discutían la cultura dominante (Bolívar, Martí, Rodó, Ugarte, Ingenieros, Palacios), así como pensadores y guías obreros (Kropotkin, Malatesta, Lenin, Trotsky). Las Universidades Populares también fueron espacios de convergencia “de prácticas educativas, artísticas y culturales cruzadas con las de carácter gremial o política. Y, sobre todo, “de identidades rituales “en los marcos de estas culturas subalternas o contrahegemónicas que permitieron armar memorias y claves identitarias así como demandas y utopías.”⁶⁴ El paso por esa experiencia estudiantil marcó fuertemente el carácter de esa generación. Pablo Neruda, rescata esas vivencias en sus *Memorias*:

“Yo había nacido en Temuco y era el corresponsal de la revista Claridad, órgano de la Federación de Estudiantes [...]. Las noticias que en el año 1920 nos llegaron a Temuco marcaron a mi generación con cicatrices sangrientas. La ‘juventud dorada’, hija de la oligarquía, había asaltado y destruido el local de la Federación de Estudiantes. Domingo Gómez Rojas, joven esperanza de la poesía chilena enloqueció y murió torturado en un calabozo. La repercusión de este crimen [...] fue tan profunda y vasta como habría de ser el asesinato en Granada de Federico García Lorca. Cuando llegue a Santiago [...] para incorporarme a la Universidad, la capital chilena no tenía más de quinientos mil habitantes. Al local de la Federación de Estudiantes entraban y salían las más famosas figuras de la rebelión estudiantil [...]. Allí descollaban González Vera y Manuel Rojas. Su presencia me conmovió [...] tal como la llegada del nihilista revolucionario a la casa de Sacha Yegulev, el personaje de Andreiev que la juventud rebelde latinoamericana veía como ejemplo.”⁶⁵

La “revolución” (política, social, cultural o “de los espíritus”), impregnaba los discursos programáticos. Una palabra y un concepto que se instala en los años veinte asociado al del intelectual es la figura del “trabajador”, que subraya el lugar social ligado a la producción y la decisión de “bajar” de la “torre de marfil “hacia la vida”, como se decía en la época. José Ingenieros saluda la aparición de *Clarté!*, en estos términos:

“Un grupo de hombre libres ha pronunciado esta palabra de ensueño y esperanza: ¡Claridad! Al terminar la pavorosa noche de la guerra ella anuncia a los hombres el amanecer de una era nueva, repercutiendo en el corazón de los que afirman ideales jóvenes frente a las ruinas de iniquidades viejas. Ante el proceso revolucionario que está operando la transmutación moral del mundo, no podían permanecer indiferentes los trabajadores llamados intelectuales.”⁶⁶

En todos los casos domina la idea de “plural”, de reunión y comunidad de intereses a la que hemos hecho referencia. Es recurrente la idea de “hombres libres”, que aludía a la ausencia de compromisos con el poder y a una nueva visión de la política. Sin embargo, convive la idea de “elite”, de minoría ilustrada y, más aún, la idea de “vanguardia”. Para Ingenieros “La variación social

es obra activa de minorías pensantes. El progreso no resulta del querer de las masas [...] sino del esfuerzo de grupos ilustrados que las orientan. Los ideales comunes representados por la conciencia social, no son igualmente sentidos por todos los miembros de una sociedad: solamente son claros y firmes en los grupos animadores que prevén el ritmo del inmediato porvenir.”⁶⁷

En este sentido comparte en los años veinte -ya desde las antípodas ideológicas- la postura de Leopoldo Lugones, para quien la desigualdad es natural y, por ende, la diferenciación social e intelectual, un obvio dato de la realidad. Lugones (quien se considera a sí mismo un intelectual⁶⁸) desprecia, sin embargo de las “ideas”, o mejor, de determinadas ideologías. Más confía en la “acción” y la “experiencia”. Fuertemente vitalista afirma:

“mi crítica, no concierne sino a las instituciones y a las ideas. [...]. A despecho de la fórmula feroz, en cuya virtud nada importa que perezcan los pueblos si se salvan los principios, creo que la vida del hombre es siempre más interesante que sus ideas.”⁶⁹

Lugones auspicia un lugar “amoral” para el ejercicio intelectual. Es ésta una excepción en el contexto de los intelectuales que tratamos, ya que parte de las funciones que se adjudican se ubican en ese terreno y, además, es parte de las formas de legitimación que invocan. Lugones (como casi siempre) contra la corriente, no duda en exponer:

“El progresismo, o evolución indefinida hacia lo mejor, no satisface ya. Quedó desmentido por la experiencia. Volvemos a la historia cíclica [...]. Así, es más científico ser reaccionario que liberal. Y este neoempirismo es, en suma, la resurrección del realismo de Maquiavelo. Históricamente y políticamente renovado por Spengler, tiene en Mussolini su ejecutor y apologista. Es amoral, porque no se propone finalidad alguna [...]. Es jerárquico en política [...]. es, en dos palabras, un nuevo renacimiento pagano.”⁷⁰

El poeta desconfía de las especulaciones filosóficas, las teorías y -sobre todo- los “ideólogos”, otra manera de nominar a los intelectuales: “Llamamos ideólogos a los que esto pretenden inventando teorías de organización social que sustituyen la experiencia histórica con abstracciones sistemáticas.”⁷¹ En la década de 1910, la carga negativa de la palabra “ideólogos”, para Lugones, es vista positivamente por Manuel Gálvez quien elogiosamente dice de Ricardo Rojas:

“Rojas es orgánicamente un ideólogo. Su obra, pues, lejos de ser puramente literaria, se acrecienta en el mérito por su haber ideológico”. La ideología de Rojas [...] es más que psicológica o moral, política. Se trata de un espíritu práctico, de un hombre de acción que filosofa sobre múltiples cuestiones que atañen a la sociedad. No es un psicólogo del subjetivismo [...] sino un pensador político.”⁷²

Víctor Andrés Belaúnde, desde el socialcristianismo, también va a abonar ese rasgo de elite. Para él las fuerzas creadoras y los ideales se encarnan en grandes hombres, en “héroes” que ejercen un liderazgo “esclarecido” y moral, frente a la mediocridad general:

“Necesitamos fuerzas creadoras. El ideal es lo único que puede salvarnos, y éste casi siempre se encarna en un hombre representativo, en un héroe. Si hay alguna idolatría perdonable -dice Anatole France- es la idolatría de los grandes hombres. Los fines secundarios e interesados en la política aparecen en el reinado de las mediocridades. [...] anhelemos, sinceramente, el advenimiento en cada generación de los verdaderos *leaders* que representen el título de la inteligencia esclarecida, de los sentimientos puros y de los arrestos de la voluntad creadora; de los que tengan un ideal [...]”⁷³

Cuál es el lugar que ocupan los pensadores respecto de la sociedad y del Estado, cuáles los temas más relevantes y cómo se colocan frente a la tradición, son algunas de las cuestiones autorreferenciales que marcan esa aparición pública del intelectual moderno latinoamericano. Así, estos intelectuales “modernos” (con las complejidades y ambivalencias de la modernidad en América Latina), pensaron objetos, áreas de reflexión e iniciales identificaciones como grupo. Por ejemplo, Julio Antonio Mella, dirigente estudiantil y creador del Partido Comunista Cubano escribe:

“Intelectual es el trabajador del pensamiento. El trabajador!, o sea, el único hombre que a juicio de Rodó merece la vida, es aquel que empuña la pluma para combatir las iniquidades, como otros empuñan el arado para fecundizar la tierra, o la espada para libertar a los pueblos, o los puñales para ajusticiar a los tiranos. A los que denigran su pensamiento esclavizándolo a la ignorancia convencional o la tiranía oprobiosa no debe llamárseles jamás intelectuales. Guardemos las bellas palabras, que son pocas, para las cosas grandes, que son más pocas todavía.”⁷⁴

En la misma frecuencia interpretativa, poéticamente, César Vallejo metafórica las tensiones entre la creación artística y la vocación social:

*Un hombre pasa con un pan al hombro
¿Voy a escribir, después, sobre mi doble?*

.....
*Alguien va en un entierro sollozando
Cómo luego ingresar a la Academia?
Alguien limpia un fusil en su cocina
¿Con qué valor hablar del más allá?
Alguien pasa contando con los dedos
¿Cómo hablar del no-yo sin dar un grito?*⁷⁵

Cierta “incomodidad” y un estado de malestar frente a la realidad, que advierten injusta o peligrosa, es el puntapié inicial de la actitud intelectual. Intelectual y crítica comienzan a ser sinónimos. La impugnación y la denuncia del poder, la explotación y la injusticia que se objetiva en

un “yo acuso” social, está entre las notas que consideran propias. Por ejemplo: es explícita la intención de activación de las conciencias y de “representación”, en este caso de los indígenas, que plantea Luis Valcárcel para los intelectuales.⁷⁶ En el tono mesiánico y profético que caracteriza *Tempestad en los Andes* le adjudica explícitamente al *Grupo Resurgimiento* la función de “voz” e “ideología” de los indígenas: “Hay algo. Sí, es esa fuerza extensa -de que nos habla Barbusse- que dirige nuestros átomos y maneja nuestros brazos, sin que los sepamos nosotros. La dictadura indígena busca su Lenin.”⁷⁷ Y agrega:

“La doctrina andinista pretende ser un ensayo de ideología aborígen. Se forma lentamente y a la larga indios o indiófilos nos entenderemos. En esta situación de extrema violencia, en que el caciquismo juega su última carta [...] es que se establece en el Cuzco el “Grupo Resurgimiento”, comunidad fraterna de trabajadores manuales e intelectuales, maestros y estudiantes, artista y escritores, indios y mestizos en pie de absoluta igualdad, unimismados por el ardor combativo, por el valor sereno de quienes no temen las represalias sino que las esperan.”⁷⁸

Valcárcel no abandona la búsqueda de reconocimiento entre sus pares, atributo imprescindible de ingreso a la cofradía intelectual. Esto se evidencia por el sistema de citas (Barbusse, Spengler, Ortega, Keyserling), por la inclusión del prólogo de Mariátegui y el colofón de Luis Alberto Sánchez, y por la propia valoración de la difusión de esta doctrina “en las grandes publicaciones de Indoamérica”:

“La Escuela Cuzqueña -así la ha bautizado García Calderón- hace bastante tiempo que se organiza y disciplina. Sus actividades indianizantes e indiófilas han traspuesto las fronteras para extenderse por la América que busca en los Andes una justificación de su existencia, como el hidalgo en su solar: Artistas y escritores cusqueños son acogidos con simpatía por los núcleos americanistas y en las grandes publicaciones de Indoamérica no sólo con curiosidad sino con interés profundo son leídas sus producciones, comentadas sus obras.”⁷⁹

“Ideólogos”, “sabios”, “escritores”, “eruditos”, pero sobre todo los “intelectuales”, están cruzados por la tensión entre sus dos interlocuciones: “la opinión pública”, las clases explotadas, el ejército, etc. y la búsqueda de reconocimiento en sus saberes específicos por parte de sus pares. Por eso es frecuente encontrar la explicitación del campo del saber, precisamente por lo débil de las codificaciones. Por ejemplo, Ricardo Rojas, aun cuando tratara de “institucionalizar” las letras argentinas a través de la creación de la cátedra de Literatura Argentina en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y la bibliografía de apoyatura de la misma, su *Historia de la Literatura Argentina*, lleva como subtítulo *Ensayo Filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*.⁸⁰

Un proceso paralelo y yuxtapuesto a esta autodefinición de los intelectuales del período, es que las letras “que habían sido un anexo de la actividad del universitario o del político, se constituyen en especializaciones autónomas, dentro de las precarias condiciones del momento.”⁸¹ A veces la vía de la metáfora e, incluso, el rechazo explícito de la palabra “intelectual”, contribuye a ubicar este tránsito entre generaciones, entre las “viejas” y “nuevas” sensibilidades.

José Vasconcelos utilizó dos figuras alegóricas para ubicar la labor intelectual: Quetzacóatl y Ulises. Con la figura de Quetzacóatl, el personaje fabuloso de la tradición azteca “que llegó de lejos; cargado de ciencia y virtud y se puso a enseñar las artes y a reformar las costumbres” Vasconcelos ilustra “el esfuerzo de redimir a estas poblaciones americanas de la miseria y la ignorancia”.⁸² El alter-ego y contrafigura de Quetzacóatl es Huitzilopochtli, dios guerrero, sanguinario, bárbaro. De esta manera ubica el drama político social de la década de 1920 en México: la frustración del proyecto liberal de Madero (de quien Vasconcelos fue partidario) y la soberanía de las armas por sobre la política y la cultura: “[...] no es la teoría lo que más urge a nuestros pueblos, sino la purificación del ambiente moral. La educación se inspira en Quetzacóatl y Quetzacóatl no reina, no se asienta, allí donde impera Huitzilopochtli el sanguinario. Destronemos primero a Huitzilopochtli.”⁸³

Vasconcelos encuentra en Sarmiento la primera encarnación victoriosa de Quetzacóatl en América española, no sólo por la claridad de su ideario político cultural y por su acción en favor de la “civilización”, sino, y sobre todo, porque tuvo el poder político para llevar a cabo su obra: “[...] no sólo vio que sus doctrinas triunfaban, sino que tuvo ocasión de ponerlas en práctica, con toda la suma del poder de que dispone, entre nosotros, un presidente.”⁸⁴ Pensamiento y acción, son condiciones inherentes a la función intelectual. Sin embargo, la misión civilizatoria de los intelectuales, misionera y profética, en los términos vasconcelianos, se nutre y crece más que por la “razón” por la intuición y la sensibilidad volcadas a la “redención” del pueblo. Sabios (o filósofos) y artistas son los vectores de la regeneración mexicana.

Aunque utilice la palabra “intelectual”, Vasconcelos la descarta explícitamente, y esto algo nos dice acerca de el tránsito en la construcción de la figura del intelectual moderno. En una carta a Riva Agüero lo expone claramente: “A veces creo que la mejor manera de arreglar el doloroso conflicto [se refiere al diferendo limitrofe entre Perú y Chile] sería una cruzada de intelectuales o, ya

que a Usted no le gusta esta palabra moderna, ni a mí tampoco, una cruzada de poetas que se dedicara a calmar los ánimos en Lima, a desterrar el odio y después fuera a Chile a predicar justicia...⁸⁵

Otra figura alegórica que usó para definir a los intelectuales es la de Ulises, " **que "amparado por la diosa Minerva, vaga por el mundo, sufre derrotas, compite contra guerreros y mantiene despierto, con sus viajes y penas, el espíritu nacional."** Mitad dioses y mitad hombres los intelectuales, para Vasconcelos deben ser los guías, intérpretes y traductores del espíritu nacional. Subyace esta concepción acerca del intelectual la idea del "rey filósofo", que explícitamente enuncia en su teoría de los "tres estados de la civilización". La legitimidad y autenticidad de la tarea intelectual está dada por esa redención y simpatía con el pueblo, sujeto a redimir, alfa y omega de su prédica. En este tramo de sus reflexiones podemos ver de manera evidente la tensión entre lo viejo y lo nuevo ya que, pensamos que Vasconcelos es un hombre del siglo XIX, un "humanista", y su acción se dirige a adaptar sus tradiciones a las nuevas condiciones históricas:

"Las revoluciones contemporáneas quieren a los sabios y quieren a los artistas, pero a condición de que el saber y el arte sirvan para mejorar la condición de los hombres. El sabio que usa su ciencia para justificar la opresión y el artista que prostituye su genio para divertir al amo injusto no son dignos del respeto de sus semejantes, no merecen la gloria [...]. Organicemos, entonces el ejército de los educadores que sustituya al ejército de los destructores."⁸⁶

En la misma dirección se encuentra Ricardo Rojas, quien tampoco usa la palabra intelectual para definirse. En ambos, como veremos más adelante, la tarea prioritaria será trazar grandes relatos de explicación filosófico-histórica de la historia de sus países y de América Latina, para "ordenar el cambio" y contrapesar los efectos de la crisis:

"Si yo escribí la Historia, si yo volví los ojos al pasado, no fue para dar la espalda al porvenir [...]. Volví los ojos al pasado para saber lo que somos y a dónde vamos, forjando así un ideal con la substancia de nuestra propia historia. Me hice historiador porque la historia, es en las naciones modernas, la forma renovada de la epopeya: eterna fragua de mitos creadores."⁸⁷

Distinta es la colocación de José Carlos Mariátegui, que quiere "cambiar el orden" y se ubica en las coordenadas modernas del fenómeno intelectual. Si se recorre panorámicamente su obra, se advierte una intensa preocupación por reseñar, retratar y analizar tanto la producción intelectual de su época como la aislar y valorar los atributos inherentes a ese sujeto que llama sin dudas "intelectual". Son muy numerosos los ensayos que dedica a artistas, novelistas, ensayistas,

Europeos, norteamericanos, rusos, latinoamericanos. Su intención es doble: por un lado la actualización y divulgación de las obras, pero también la de pensar el rol del intelectual en la modernidad. Un ejemplo: en *La Escena Contemporánea*, libro en el que Mariátegui compiló sus escritos de la primera parte década, la nómina de los autores contemporáneos citados son muy representativos de ese doble interés que señalamos: Leonidas Andreiev, Henri Barbusse, Maurice Barres, Sem Benel, Massimo Botempelli, Benedetto Croce, Gabriel D'Annunzio, Albert Einstein, Enrico Ferri, Anatole France, Waldo Frank, Sigmund Freud, André Gide, Máximo Gorki, John Keynes, Rosa Luxemburgo, Vladimiro Maiacovski, Filippo Marinetti, Charles Maurras, Giovanni Papini, Luigi Pirandello, Romain Rolland, Bernard Shaw, George Sorel, Oswald Spengler, Rabindranath Tagore, Tristán Tzara, George Wells, Emile Zola.

Considerando toda la obra de Mariátegui sugerimos que agrupa a los intelectuales en cuatro tipos: intelectuales "de panteón", intelectuales "de la reacción", intelectuales "de izquierda" e intelectuales "revolucionarios."

Los "intelectuales de panteón" están asociados al orden tradicional que en América Latina quería decir, "positivista y académico". Escriben, producen y se identifican con el poder. Son "gente escéptica [...] con fobia al pueblo y fobia de la muchedumbre, maniática de esteticismo y decadentismo, confinada en el estudio de la historia escrita de ideas pretéritas..."⁸⁸ Estos intelectuales están ejemplificados por Deustua y Villarán en su polémica sobre la educación en el Perú de 1920. El primero es tradicional y aristocrático.⁸⁹ El segundo es más moderno y "positivista", al abrazar el modelo de educación norteamericano en un país feudal y oligárquico, queda fuera de la realidad...⁹⁰ Si unos y otros representan el poder, tampoco convencen a Mariátegui las falsas "rupturas" modernistas y decadentistas, aun cuando aparezcan en la escena peruana con una pátina de "cosmopolitismo" y modernización.⁹¹ Es éste el tipo de intelectual modernista que simboliza su ámbito en "la torre de marfil."⁹² Unos tradicionales, otros más cosmopolitas, ambos están anclados al viejo orden ya que para Mariátegui carecen de la sensibilidad para conciliar una fe y una pasión a la realidad económica, social, política.

Los "intelectuales de la reacción", a diferencia de los anteriores es que, oponiéndose a la sociedad burguesa, buscan en el pasado las formas de suturar la crisis. Para Mariátegui el

pensamiento de la derecha europea (Maurras, Daudet, Maetzu, el mismo Gobetti fascista) tiene cierta carga inocua ya que "los artífices, los conductores de la contrarrevolución europea no son Maurras ni Daudet, sino Mussolini y Farinacci." Este pensamiento reaccionario intenta restaurar más que superar, "más que a modificar la realidad, parece dirigido a ignorarla, a negarla." Además, es demasiado racionalista. Por ejemplo, cuando Mariátegui se refiere al paso de Mussolini del socialismo al fascismo, "el motor de este cambio de actitud ideológica no ha sido una idea, ha sido un sentimiento. Su lenguaje no ha sido programático, principista ni científico, sino pasional, sentimental."⁹³

El pensamiento corporativista y autoritario europeo es, para Mariátegui, el "canto del cisne" de la reacción. Carente de principios, ahistórico, lineal y quejumbroso más que creativo, sus tesis, "desarticuladas y fragmentarias" no tienen carácter afirmativo: el hecho reaccionario -para Mariátegui- ha precedido a la idea reaccionaria.⁹⁴ Otro rasgo que caracteriza la actitud conservadora aunque aparezca maquillada con gestos "progresistas" o "vanguardistas" es, frente a la crisis de valores, la defensa intelectual de la "inteligencia pura", la "autonomía intelectual y artística", adoptando una postura cómoda y conservadora:

"Tras de una aparente repugnancia estética de la política se disimula y se esconde, a veces, un vulgar sentimiento conservador. Al escritor y al artista no les gusta confesarse abierta y explícitamente reaccionarios. Existe siempre cierto pudor intelectual para solidarizarse con lo viejo y lo caduco. Pero realmente, los intelectuales no son menos dóciles ni accesibles a los prejuicios y a los intereses conservadores que los hombres comunes."⁹⁵

Los intelectuales "de izquierda" son aquellos que intervienen y actúan políticamente en la dirección del cambio y la impugnación del orden de cosas existente. Hace suya la frase de Barbusse: "Hacer política [...] es pasar del sueño a las cosas, de lo abstracto a los concreto. La política es el trabajo efectivo del pensamiento social, la política es la vida"⁹⁶. Por eso valora a pensadores que están en sus antípodas ideológicas pero en los que reconoce ese compromiso vital.⁹⁷ Convencido del agotamiento del orden burgués, Mariátegui reconoce a aquellos intelectuales que, sin abrazar decididamente la causa socialista, son impugnadores del viejo orden, sobre todo en el plano de la difusión de ideas.

En el campo de la crítica, la investigación y el debate, el universo intelectual de las "genéricas izquierdas" es rescatado por Mariátegui, porque contribuye a debilitar y a superar el viejo

orden. Y probablemente sea ésta una idea central de Mariátegui respecto de los intelectuales: su aporte a impugnación de lo viejo. Menos confianza tiene en la posibilidad de que sean los intelectuales "en tanto tales" los verdaderos protagonistas de la acción revolucionaria. El recorrido por el juvenilismo de izquierda, la denominada "Nueva Generación", tan ligada a la Reforma Universitaria del 18 (del que el mismo Mariátegui formó parte), es un buen caso que ejemplifica tanto las posibilidades, como los límites de este tipo de expresión. Las izquierdas universitarias, vanguardistas o "antimperialistas", tienen límites, según Mariátegui, que están dados por cierto snobismo con que la juventud postbélica se abocó a las lecturas del marxismo, por el continente "juvenilista" más que ideológico o clasista que las expresó y por el intelectualismo, es decir, la preferencia a la especulación antes que a la acción concreta. No obstante ello, Mariátegui reconoce que fue a partir de esa pertenencia inicial que muchos recorrieron un camino que maduró hacia una práctica política decididamente volcada a la causa revolucionaria.

La propuesta de la revista *Amauta* es la de crear y difundir expresiones de la "modernidad", que para Mariátegui tienen un significado revolucionario:

"es una revista de definición ideológica, de concentración izquierdista, que asimila o elimina, seguramente sin daño para su salud, cualquier elemento errante. Tiene el carácter de un campo de gravitación y polarización. Los que damos a Amauta tonalidad y fisonomía tenemos una filiación y una fe [...]. Somos vanguardistas, los revolucionarios, los que tenemos una meta, los que sabemos a dónde vamos. En el camino no nos alarma discutir con quienes no andan aún definitivamente orientados."⁹⁸

Ese "campo de gravitación y polarización" podía incluir a un espectro intelectual amplio. Mariátegui pensaba que ésa era una tarea imprescindible pero no suficiente. Era insuficiente en dos sentidos: ideológico y político. Ideológicamente porque el verdadero intelectual, para Mariátegui, es el intelectual socialista, de posición marxista entendida ésta no como fórmula o rótulo sino como "carta geográfica", como "brújula de viaje."⁹⁹

En síntesis, para Mariátegui la caracterización de los intelectuales contiene estas notas: a). Desconfianza hacia los intelectuales como motores del cambio; b). Asociación entre revolución e intelectuales, dejando ver que la condición intelectual solo es tal si acompaña a la "emoción de su tiempo"; c). Para su época, es más valiosa la acción que el pensamiento. Esta postura vitalista, tiene bastante que ver con la crítica a la sociedad burguesa, para Mariátegui: muelle e inerte frente a los cambios, agónica. Si bien utiliza la palabra e el concepto de intelectuales para referirse a una

pléyade de artistas, escritores, científicos, que intervienen en la esfera pública proponiendo interpretaciones de la realidad la "verdadera" condición intelectual es la que asocia teoría, práctica y "compromiso", para allanar la causa revolucionaria. Los intelectuales "de panteón", son hombres del pasado, los intelectuales de la reacción, si bien producto de la época, están nostálgicamente ligados a la restauración de un orden jerárquico y tradicional, que recrean sólo a posteriori de la presencia histórica de políticas reaccionarias. Por otra parte, los intelectuales de izquierda, las vanguardias juveniles, contribuyen por "razones de topografía y orientación" en el plano cultural, a arrasar con el orden burgués pero no para construir una alternativa a éste. La sutil línea divisoria que dibuja el perímetro de la figura intelectual es, por un lado, su intervención decidida y voluntaria en la esfera pública. La misión liberadora, la denuncia del poder y la militancia por el nuevo orden, son las notas que distinguen al "verdadero" intelectual. En el límite, hay en la definición mariateguiana del intelectual (heredera de la tradición marxista) una fuerte tensión entre "acción" y pensamiento, que paradójicamente, tiende a disolver la función intelectual en la función política.

De lo anterior se desprende el por qué de la elección de algunos de nuestros autores y también por qué los llamamos "intelectuales". Así, no consideramos intelectuales ni a técnicos, ni funcionarios (burócratas, en sentido weberiano), ni a "profesionales", o "científicos", tampoco a dirigentes políticos (con todos los atenuantes de la débil conformación de los partidos políticos en América Latina en el período elegido) que dominante y exclusivamente producen acciones y discursos hacia y desde la política. Es decir, no son sus acreditaciones o títulos ni su función unidimensional lo que nos lleva a definirlos como tales. Consideramos "intelectuales" a aquellos **productores de significados, interpretaciones y discursos secularizados sobre el orden.** Y de los distintos tipos de "órdenes" no exclusivamente el orden político sino y sobre todo acerca del orden cultural y social. Instrumentalmente, consideramos "intelectuales" a creadores que piensan y comunican ideologías. **Esa producción social de sentido tiene un correlato político, aunque esa relación no sea ni lineal ni necesaria**

Hacemos nuestra las dos dificultades que plantea Silvia Sigal para este tipo de recorte analítico. Por un lado, los intelectuales son poseedores de un saber que tiene su lógica. Lo anterior,

si bien no elimina el carácter intelectual de la obra, no alcanza para considerar "intelectual" al actor que aquí nos interesa. "Existe una doble lectura virtual por la cual un elemento de un campo cultural puede ser considerado en función de ese campo pero también, y de manera que no es exclusiva ni contradictoria, como elemento significativo del espacio ideológico y político. [...] hay un significado ideológico potencial que ignoran quienes más firmemente separan su quehacer de la política, significado que no proviene de traición alguna, conviene aclararlo, sino del entramado mismo de cultura y sociedad, en el presente o en el futuro. Implica asimismo que la decisión acerca del carácter de agentes de circulación de nociones comunes que conciernen al orden social no puede ser atribuido de manera definitiva puesto que una mirada retrospectiva está siempre autorizada a identificarlo por sus consecuencias sobre el humor ideológico o la cultura política de una sociedad o segmentos de ella."¹⁰⁰ Estamos menos expuestos a la dificultad inversa que señala Sigal, a saber: "los textos o decisiones que, enunciados desde una posición que se quiere estrictamente política, parecen escapar a criterios culturales."¹⁰¹ Decimos menos expuestos, ya que los campos cultural¹⁰² y político, en la década de 1920, están en un proceso embrionario de organización, de allí la porosidad e interpenetración entre ambos, lo que no deja de tensionar el análisis y complicar, en otra dirección la consideración sobre el carácter "intelectual" de algunas figuras.

Tenemos en cuenta el carácter germinal de la configuración de la elusiva figura en el paisaje cultural y político latinoamericano de los años veinte. Admitiendo, además, el lugar "fronterizo" de la categoría "intelectual", de pertenencia a varios campos. Parte del trabajo de reconstrucción que realizamos tiene como objetivo demostrar que, con renuencias y mediaciones, por adhesión o rechazo, la palabra "intelectual" se instala decididamente como parte de la autoidentificación de los propios actores en el coloidal territorio de las ideas de una década de tránsito.

¹ En el campo académico, sobre todo a partir de la década de 1960, la historia de las ideas en América Latina ha trazado un itinerario en el que las pertenencias disciplinarias y los recursos metodológicos han sido más acotados y rigurosos pero nunca han abandonado el diálogo entre la literatura, la filosofía, la historia. Desde la fundacional la obra de José Luis Romero se desplegó una producción crítica que piensa sobre el pensamiento. Una muy sucinta mención, sobre el período y el tema que tratamos, a modo de ejemplo: Romero, José Luis, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*. Romero, José Luis, *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*, Siglo XXI, Buenos Aires-México, 1976. Rama, Carlos, *La crítica de la cultura en América Latina*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1985. "La ciudad letrada", en: Morse, R. y Hardoy, J., *Cultura urbana latinoamericana*, Clacso, Buenos Aires, 1985, pp.11-37. Ardao, Arturo, "Panamericanismo y latinoamericanismo", En: Zea, Leopoldo, *América Latina en sus ideas*, FCE, México, 1986, Rama, Angel, *Las máscaras democráticas del modernismo*, Arca, Montevideo, 1994. Ramos, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, FCE, México, 1989. Real de Azúa, Carlos, "Ambiente espiritual del novecientos", en: Roxlo, Carlos, *Un nacionalismo popular*, Arca, Biblioteca del Autor Nacional, 2, Montevideo, 1984, pp. 7-31. *La cuestión nacional y la afirmación nacionalista en los textos escolares*, Fundación Ebert-UNAM, México, 1972. "Los males latinoamericanos y su clave", en: *Punto de Vista*, Buenos Aires, Año VI, nro. 18, agosto de 1983, pp. 15-21. *Historia visible e historia esotérica, personajes y claves del debate latinoamericano*, Arca, Montevideo, 1975. Una completa revisión de la obra de Real de Azúa en: "Real de Azúa. Evocación/provocación", *Cuadernos del CLAEH. Revista uruguaya de ciencias sociales*, 2da. Serie, año 12, nro. 42, 1987/2. Roig, Arturo, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981. Sarlo, Beatriz, *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988. Sarlo, Beatriz y Altamirano, Carlos, *Ensayos Argentinos*, CEAL, 1983. Terán, Oscar, *En busca de la ideología argentina*, Catálogos, Buenos Aires, 1986. *José Ingenieros. Antimperialismo y nación*, Siglo XXI, México, 1979. *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de siglo (1880-1930)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000. Zea, Leopoldo, *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*, UNAM, México, 1956. Zea, Leopoldo (comp., notas y cronología), *El positivismo latinoamericano*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980, 2 tomos.

² Halperín Donghi, Tulio, *El Espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, Sudamericana, Buenos Aires, 1987, p. 11.

³ Entre las décadas de 1920 y 1960 existen puntos de contacto muy interesantes, que a nuestro juicio, aún no han sido suficientemente explorados. Una primera aproximación en: Funes, Patricia y Ansaldi, Waldo, "Viviendo una hora americana. Acerca de rupturas y continuidades en el pensamiento en los años veinte y sesenta", en: *Cuadernos del CIHS*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata, Nueva época, Nro. 4, segundo semestre 1998, pp. 13-75.

⁴ "I. Por los conductos debidos, invítase a los poderes legislativos de todas las naciones latinoamericanas, a reformar y adicionar sus respectivas constituciones políticas en el sentido de conceder la calidad de ciudadano, con los derechos y obligaciones que a los nacionales se reconocen, a todo ciudadano latinoamericano que esté en pleno uso de sus derechos en su país de origen, sin más requisito que comprobar esto con documentos oficiales fehacientes, a fin de evitar que pasen a otro país a ejercitar derechos de ciudadanía, los delincuentes que estén habilitados

II. Los derechos de ciudadanía y nacionalidad de origen podrán recobrase con el solo hecho de pisar nuevamente el territorio de la patria, cuando no se hayan perdido o suspendido por delito que amerite esa pena.

III. Insinúese en la invitación a que se refieren los puntos anteriores, la conveniencia de comunicar por circular a los poderes legislativos de todas las naciones latinoamericanas, la resolución que al respecto se tome en cada una de ellas, para facilitar el cómputo

IV. Si del cómputo resulta que es aceptada la idea, deberá procederse enseguida, en todas las naciones latinoamericanas, a verificar las reformas y adiciones constitucionales a que se contrae la presente iniciativa.

Salón de Sesiones del Senado de los Estados Unidos Mexicanos, a los 16 días del mes de septiembre de 1927.- Senador por el Estado de Colima, Higinio Alvarez.

México, septiembre 22 de 1927." En: "México y la Ciudadanía Hispano-Americana. Documentos de la ley votada por el Parlamento Mexicano a Propuesta del Senador Alvarez", *Amauta*, Lima, Año III, N° 15, mayo-junio, 1928, pp. 18-21.

⁶ Vasconcelos, José, "Poetas y Bufones" [1925]. Citado por Yanquelevich Pablo, "Vendedor de palabras: José Santos Chocano", en : *La Revolución Mexicana en América Latina. Intereses políticos e itinerarios intelectuales*, Instituto Mora, México, 2003, pp. 60-99.

⁷ Chocano, José Santos, "Poetas y farsantes" [1925] en: *op.cit.* p. 86.

⁸ Vasconcelos, José, "Trágico", en: *op. cit.*, p. 91.

⁹ Cúneo, Dardo, "Sobre Juan Carlos [sic] Mariátegui", en: *Aventura y Letra de América Latina*, Pleamar, Buenos Aires, 1964, pp. 79-92.

¹⁰ Delannoi. Gil, "La Teoría de la nación y sus ambivalencias", en: Delannoi, Gil y Taguieff, André, *Teorías del nacionalismo*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 9-17.

¹¹ Taguieff, Pierre, "El nacionalismo de los 'nacionalistas'. Un problema para la historia de las ideas políticas en Francia", en: Delannoi, G. y Taguieff A. (comps.), *Teorías del nacionalismo*, Paidós, Buenos Aires, 1993, p. 66.

¹² Se llama "ufanismo" al nacionalismo exacerbado en Brasil. La palabra viene de un artículo escrito por el Conde Alfonso Celso titulado *Por que me Ufano do Meu País* aparecido en el año 1900, en conmemoración del cuarto centenario de la llegada de los portugueses al Brasil. El texto, considerado el primer *best seller* de Brasil, fue profusamente divulgado en el sistema educativo.

¹³ Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Enlace-Grijalbo, México, 1987, pp. 23-24.

¹⁴ Freud, Sigmund, "La transitoriedad" [noviembre de 1915], en *Obras Completas*, Tomo XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 2000, p. 311. No es el único texto de Freud escrito durante o después de la guerra. Años más tarde [1933] volvió sobre el tema en su carta abierta a Einstein *¿Por qué la guerra?*.

¹⁵ Traverso, Enzo, *La Violencia Nazi. Una genealogía europea*, FCE, Buenos Aires, 2003, pp. 57-89.

¹⁶ Sobre la idea de "decadencia" como matriz del pensamiento reaccionario de la posguerra cfr. Herf, Jeffrey, *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, FCE, México, 1993, sobre todo cap. III ("Oswald Spengler: antinomias burguesas, conciliaciones reaccionarias", pp. 113-153).

¹⁷ En Argentina la obra circuló tempranamente en el ámbito universitario. Aún no había aparecido el segundo tomo de *La Decadencia* cuando Ernesto Quesada en 1921 dedicaba una cuarentena de conferencias dedicadas a la "sociología relativista spengleriana", en las Universidades de Buenos Aires y La Plata.

¹⁸ Valcárcel, Luis, *Tempestad en los Andes*, Universo, Lima, 1972, p. 105. [La primera edición es de 1927].

¹⁹ Lugones, Leopoldo, *La Organización de la Paz*, La Editora Argentina, Buenos Aires, 1925, p. 66.

²⁰ Haya de la Torre, V. R., "La misión admirable de Magda Portal en las Antillas" [1929] en: *Construyendo el aprismo. Artículos y Cartas desde el Exilio (1924-1931)*, Claridad, Buenos Aires, 1933, p. 45.

²¹ Dotti, Jorge, *La Letra Gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el romanticismo hasta el treinta*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1991, p. 19.

²² Moledo, Leonardo, "Einstein: el cerebro mágico", en: *Radar*, Suplemento de *Página 12*, 3º de enero de 2005, p. 4.

²³ Azúa, Miguel de y Hurtado de Mendoza, Diego, "La Conferencia de Lugones sobre la teoría de la relatividad" en: *Revista Ciencia Hoy*, Buenos Aires, volumen XV, N° 87, febrero- marzo, 2005.

²⁴ Mariátegui, J. C., "Prensa de doctrina y de información", en: *Ideología y Política*, Amauta, Lima, 1969, pp.175-76.

²⁵ Véase, para el caso latinoamericano, el excelente análisis de la iconografía de las revistas de izquierda de Ricardo Melgar Bao, "El Universo Simbólico de una Revista Comiternista. Diego Rivera y *El Libertador*", en: *Revista Convergencia*, enero-abril del 2000, Núm. 21, pp.121-143

²⁶ Watson, Peter, *Historia Intelectual del siglo XX*, Crítica, Barcelona, 2003.

²⁷ Esta situación se profundizó luego de la crisis de 1929. Diez años más tarde, en los albores de la Segunda Guerra Mundial, "de los 27 Estados europeos los únicos que podían ser clasificados de democracias parlamentarias eran el Reino Unido, el Estado libre de Irlanda, Francia, Bélgica, Suiza, los Países Bajos y los cuatro Estados escandinavos (Finlandia sólo a duras penas)." Hobsbawm, E., *La Era del Imperio (1875-1914)*, Labor, Barcelona, 1989, p. 331.

²⁸ Acerca de las vanguardias latinoamericanas, véase: Schwartz, Jorge, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, FCE, México, 2002. Verani, Hugo, *Las vanguardias literarias en Hispanoamérica (Manifiestos, proclamas y otros escritos)*, FCE, México, 1986. Alcalá, Lorenzo, *Vanguardia argentina y modernismo brasileño. Años veinte*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1994.

²⁹ Bosi, Alfredo, "la parábola de las vanguardias latinoamericanas", en: Schwartz, Jorge, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, FCE, México, 2002, pp. 19-31.

³⁰ Hobsbawm, E., *Historia del siglo XX*, pp. 195.

³¹ Franco, Jean, *La cultura moderna en América Latina*, Joaquín Moritz, México, 1981, p.18.

³² Stabb, Marín, *América Latina en busca de una identidad*, Monte Avila, Caracas, 1969, p.20.

³³ Franco, Jean, *op. cit.*, pp. 147-148.

³⁴ Gitard, Odette, *Bandung y el despertar de los pueblos coloniales*, EUDEBA, Buenos Aires, 1962, pp. 11-12.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Nicolás Guillén, "pequeña Oda a un negro boxeador cubano", en *Songoro Consongo*.

³⁷ James Joyce, *Ulises*, Rueda, Buenos Aires, 1972, pp. 354.

³⁸ Grillo, Max, "Acerca de Miguel de Unamuno y de su influencia en las letras Hispano-americanas", en: *Nosotros. Revista mensual de Literatura, Historia, Arte y Filosofía*, Año I, oct. 1907, Nro 3, pp. 149-161.

³⁹ Bauman, Zygmunt, *Legisladores e intérpretes*, UNQ, Quilmes, 1995, p.21.

⁴⁰ Tomado de Waltzer, Michael, *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político en el siglo XX*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, p. 12.

⁴¹ *Idem*, p.13.

⁴² Bauman, Zygmunt, *op. cit.*, p. 17.

⁴³ *Idem*, p. 54.

⁴⁴ Borricaud, Francois, *los intelectuales y las pasiones democráticas*, UNAM, México 1990, p. 31.

⁴⁵ Brunner, José Joaquín y Flifisch, Angel, *Los intelectuales y las instituciones de la cultura*, FLACSO, Santiago, 1983, p. 24.

⁴⁶ Esta tradición podría iniciarse con la reflexión de Weber sobre los intelectuales, y prosigue con las de Benda, Mannheim, Aaron, Shils, etc. Véase: Weber, Max, "Los literatos chinos", en: *Ensayos de sociología contemporánea*, Origen-Planeta, Buenos Aires, 1986, pp.203-265. Benda, Julien, *The treason of the Intellectuals*, Norton, Londres, 1980. Mannheim, Karl, *Ensayos de Sociología de la Cultura*, Aguilar, Madrid, 1963, Segunda parte: "El problema de la Intelligentsia". Shils, Edward., *The intellectuals and the powers, and other essays*, The University Chicago Press, 1972. Shils, Edward, "The intellectuals and the powers: some Perspectives for Comparative Analysis", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 1, (1958-9), pp. 5-22.

⁴⁷ Quien más claramente instala esta tradición interpretativa es Antonio Gramsci (otros trabajos clásicos en esa dirección, desde el universo genéricamente marxista, serían los de Gouldner, Lowy, Debray, entre muchos otros). Véase : Gramsci, Antonio, "Los intelectuales y la organización de la cultura", en: *Literatura y Cultura Popular*, Cuadernos de Cultura Revolucionaria, Tomo I, Buenos Aires, 1974, pp.23-59. Debray, Régis, *Le Povoír Intellectuel en France*, Ramsay, París, 1979. Debray, Régis, *Teachers, Writers, Celebrities: The Intellectuals of Modern France*, New Left Books, Londres, 1981. Gouldner, Alvin, "Prologue to a Theory of Revolutionary Intellectuals", en: *Telos*, nro. 26, winter, 1975-6. Gouldner, Alvin, *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase*, Alianza, Madrid, 1980. Lowy, Michel, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evaluación política de Lukács 1909-1929*, Siglo XXI, México, 1978.

⁴⁸ Said, Edward, *Representaciones del intelectual*, Paidós, Buenos Aires, p. 23.

⁴⁹ Recordemos que Benda establecía una interlocución con los intelectuales nacionalistas, organizadores de las "pasiones colectivas".

⁵⁰ "La Juventud Argentina de Córdoba a los Hombres Libres de Sudamérica", en: *La Gaceta Universitaria. Organo de la Federación Universitaria de Córdoba*, Edición Extraordinaria, Año I, nro. 10, 21 de junio de 1918, p. 1.

⁵¹ Explícitamente los estudiantes cordobeses realizaron la analogía. Vaya un ejemplo: "Yo he tenido oportunidad, en una asamblea pública, y en el calor de la lucha, de comparar a la Universidad de Córdoba con la Bastilla francesa de 1789. Y a fuer de ser sincero, el símil [...] fue tomando los caracteres de toda una identidad. En efecto: la Bastilla francesa [...] representaba la tiranía política de los Luises de Francia, y la Universidad de Córdoba, con sus costumbres coloniales, con sus claustros oscuros [...]. Representa el patrimonio de la tiranía que el pasado quiere ejercer sobre el presente [...]. La Bastilla francesa era patrimonio de un Luis de Francia [...] que dijo en cierta oportunidad en un arranque de orgullo "El Estado soy yo". Pues bien, en nuestra querida Bastilla hay un Luis perplejo que dice: ¡La Universidad soy yo y mi familia!". Discurso del señor Horacio Valdés, delegado de la Federación Universitaria de Córdoba, en el *meeting* de aclamación de la F. U. Argentina, 11 de abril de 1918, en: *Boletín de la Federación Universitaria*, Suplemento del nro. 3, abril, 1918, p. 58.

⁵² Vayan algunos ejemplos del reconocimiento de este origen común: "Como en las universidades rusas de antaño el estudiante se ha lanzado a la lucha social [...]. Desde 1918, en la Córdoba Argentina y feudal, hasta en 1923, en la Habana antillana y yanquizada, pasando por Chile y Perú, la juventud universitaria ha venido luchando en un movimiento que ha denominado Reforma o Revolución universitaria. Tiene este movimiento carácter continental. Es, como ha dicho uno de sus maestros -José Ingenieros- 'un signo de los nuevos tiempos'. "*Declaración de principios de la Federación de Estudiantes de Cuba*. Agosto 1924. "A los movimientos universitarios se debe una gran victoria. La unidad de pensamiento de la nueva generación latinoamericana. En el mañana, cuando la América no sea lo que es, cuando la generación que pasa hoy por las universidades sea la generación directora, las revoluciones universitarias se considerarán como uno de los puntos iniciales de la unidad del continente, y de la gran transformación que tendría efecto." Julio Antonio Mella, ¿"Puede ser un hecho la Reforma Universitaria?", en: Portantiero, J. C., *Estudiantes y política en América Latina 1918-1938*, Siglo XXI, México, 1978, p. 349. "Todo lo que aparece libertario se confunde en los lemas iniciales de la Reforma [...], sin distinguir qué clase de libertad es o libertad de qué clase. La Reforma como movimiento intelectual, consumación retardada de la independencia política, surge de las juventudes estudiantiles que son predominantemente de clase media. De la Reforma parten, pues, distintas direcciones. Punto de partida de una nueva época intelectual a tono con nuestra época, la Reforma es uno de los movimientos americanos más trascendentales. Los veteranos de su lucha saludamos el día glorioso en que el grito de Córdoba anunció a América un

paso más en el camino de nuestros pueblos hacia la meta anhelada de la Justicia." Víctor Raúl Haya de la Torre, "La Reforma Universitaria", en: *Construyendo el aprismo. Artículos y cartas desde el exilio (1924-31)*, Claridad, Buenos Aires, 1931, pp. 155-166.

⁵³ Roig, Arturo, "Deodoro Roca y el Manifiesto de la Reforma de 1918", en: *Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina*, UNAM, México, 1981, pp. 119-120.

⁵⁴ *Idem*, pp. 122-123.

⁵⁵ Rodó, José, *Ariel*, Editorial Calomino, La Plata, 1956, p.14 . [La primera edición es de 1900].

⁵⁶ Real de Azúa, Carlos, "Ambiente espiritual del novecientos", en: Roxlo, Carlos, *Un nacionalismo popular*, Arca, Biblioteca del Autor Nacional, 2, Montevideo, 1984, pp. 7-31.

⁵⁷ Ingenieros, José, *La Universidad del Porvenir (La filosofía científica en la organización de las universidades)*. [La primera edición fue realizada para el Segundo Congreso Científico Panamericano Columbia Printing Co., Inc, Washington, december 1915-january 1916].

⁵⁸ Véase, a modo de ejemplo: Alberini, C., "Palabras de presentación a José Ortega y Gasset en la Facultad de FFyL, en: *Síntesis. Artes, Ciencias y Letras*, Año II, Nro. 19, diciembre de 1928 , p.11-13. Romero, F, "Presencia de Ortega" y "Al margen de la `Rebelión de las masas', en: *Filosofía de ayer y de hoy*, Aguilar, Madrid, pp. 181-205. Del mismo autor: "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina" en: *Sobre la filosofía en América*, Raigal, Buenos Aires, 1952, pp. 19-59. Korn, Alejandro, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Ediciones Solar, Buenos Aires, 1983, pp.280 y ss. Sobre la influencia de Ortega y Gasset en el pensamiento iberoamericano: Medín, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, FCE, México, 1994.

⁵⁹ González, Julio V., *La Universidad. Teoría y Acción de la Reforma*, Claridad, Buenos Aires, 1945, p.139.

⁶⁰ Ortega y Gasset, J., *El tema de nuestro tiempo*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1947, p.18.

⁶¹ Excede los límites de este trabajo explorar los alcances del pensamiento de Sorel en América Latina. Es bien conocida su influencia en Mariátegui. Sin embargo, a lo largo de nuestra investigación hemos advertido una gran influencia de Sorel, leído de manera bastante heterodoxa. A modo de ejemplo, el argentino y radical Luis Gondra (a quien no podría adscribirse ninguna simpatía con las ideas sindicalistas revolucionarias), escribe: "Un eminente escritor contemporáneo, Georges Sorel, ha llamado *mitos* a las construcciones de imágenes de luchas y batallas, mediante las cuales representase su acción a los hombres que participan en los grandes movimientos históricos; y ha ilustrado con ellos y con abundante acopio de observaciones y pruebas históricas, la teoría de la acción humana individual y colectiva. Las consideraciones de Sorel son en mucha parte aplicables al radicalismo, que puede y debe ser estudiado como un mito, es decir, como una construcción imaginaria de lucha y acción futuras. El radicalismo tiene todos los elementos esenciales que, según aquel escritor, constituyen el mito. a) Es una concepción pesimista, cuya fórmula política, la reparación institucional, implica [...] el deseo vehementísimo y la voluntad firme, que todo radical convencido tiene, de alcanzar la redención política del país, destruyendo en bloc todos los oficialismos electores. b) El radical considera el estado político de la República como si formase un sistema encadenado por una ley de hierro, cuya necesidad es forzoso sufrir tal como se ve, y que no puede desaparecer sino mediante un esfuerzo extraordinario y colectivo. c) El radical tiene firmemente la esperanza de poner término al régimen que considera oprobioso, mediante aquel esfuerzo". Gondra, Luis, "A propósito del radicalismo", en: *Nosotros*, Año IX, N 78, octubre, 1915, p. 43.

⁶² *Claridad. "Tribuna del pensamiento izquierdista"*, Buenos Aires, Año 1, nro. 1, 1926, p.1.

⁶³ Haya de la Torre, "Carta al grupo redactor de la revista *Claridad*, del Perú", febrero de 1924, en: *Por la emancipación de América Latina*, Gleizer, Buenos Aires, 1927, pp. 53-54.

⁶⁴ Melgar Bao, Ricardo, "Las Universidades Populares en América Latina. 1910-1925", ponencia presentada en el *Simposio Internacional 80 Aniversario de la Reforma Universitaria* organizado por el Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Universidad Nacional de Córdoba, CLACSO y UNESCO, 18-20 de noviembre, 1998, (mimeo).

⁶⁵ Pablo Neruda, *Confieso que he vivido. Memorias*, Losada, Buenos Aires, 1974, p.52.

⁶⁶ Ingenieros, José, "La Internacional del Pensamiento", en: *Los Tiempos Nuevos*, Elmer Editores, Buenos Aires, 1956, p. 43. [El original es de 1920].

⁶⁷ Ingenieros, José, "Historia, Progreso, Porvenir", en: *Las Fuerzas Morales*, Losada, Buenos Aires, Décimaprimer edición, 1985, p. 104. La primera edición es de 1925.

⁶⁸ Por ejemplo: "Nadie ignora que el programa de la Sociedad o Liga de las Naciones es también ecuménico y cooperativo; con lo cual todo concurre a la pertinencia de las siguientes observaciones sobre el programa de la susodicha Unión, que *en mi carácter de intelectual y escritor* considero inaceptable". Lugones, Leopoldo, "La América Latina", en: *La Patria Fuerte*, Círculo Militar. Biblioteca del Oficial, Buenos Aires, 1930, p. 103. El énfasis es nuestro.

⁶⁹ Lugones, Leopoldo, *Mi beligerancia*, Otero y García Editores, Buenos Aires, 1917, p. 56.

⁷⁰ Lugones, Leopoldo, *La Organización de la Paz*, La Editora Argentina, Buenos Aires, 1925, p. 66.

⁷¹ Lugones, Leopoldo, *La Grande Argentina*, Huemul, Buenos Aires, 1962, p. 64. [Primera Edición: junio de 1930].

⁷² Comentario de Manuel Gálvez sobre *Blasón de Plata*, publicada originalmente en la "Revista de América", París, noviembre de 1912. Reproducida en: *La obra de Ricardo Rojas, XXV años de labor literaria, 1903-1928*, Buenos Aires, 1930.

⁷³ Belaúnde, Víctor Andrés, "La crisis presente. Discurso pronunciado en la apertura del año universitario de la Universidad de San Marcos (1914), en: *La crisis presente. 1914-1939*, Ediciones Mercurio Peruano, Lima, 1940.

⁷⁴ Mella, Julio Antonio, "Intelectuales y Tartufos", editorial de *Juventud*, año I, nº VI, La Habana, marzo de 1924, pp. 9-10. En idénticos términos (y casi con las mismas palabras) José Vasconcelos afirma: "El sabio que usa de su ciencia para justificar la opresión y el artista que prostituye su genio para divertir el amo injusto no es dignos del respeto de sus semejantes, no merecen la gloria". Vasconcelos, José, "Discurso con motivo de la toma de posesión del cargo de rector de la Universidad Nacional de México", en: *Boletín de la Universidad. Órgano del Departamento Universitario y de Bellas Artes*, IV época, tomo I, Agosto, 1920, pp. 7 a 13.

⁷⁵ César Vallejo, "Un hombre pasa con un pan al hombro", en *Poemas Humanos*.

⁷⁶ "Mariátegui creía realmente no sólo en la acción de los intelectuales sino que este movimiento iba a prender en la misma masa indígena y que, tomando conciencia de la responsabilidad que el propio indígena tenía de su destino, iba a producirse un amplio movimiento social. De manera que nunca tuvo desconfianza, nunca creyó que indio iba a permanecer indefinidamente inconsciente de su destino, de su porvenir. Eso alimentaba la esperanza de José Carlos: que la acción ideológica, es decir, el movimiento que surgió entre los intelectuales y se alimentó siempre de un círculo relativamente reducido, iba a tener impacto en la masa indígena. Yo abrigaba la misma esperanza, manifestándole que ya llegaría el momento de ponernos en contacto más directo con el elemento indígena, porque hasta la fundación del grupo Resurgimiento no lo habíamos tenido ni siquiera con los personeros o jefes de las comunidades. Toda nuestra actividad se había reducido a conversaciones dentro de un grupo restringido de escritores, profesores, periodistas, artistas y otras personas a quienes inquietaban estos problemas. José Carlos tampoco abrigaba la esperanza de un movimiento intempestivo de largo alcance y repercusión. Recogiendo sus enseñanzas vimos la necesidad de entablar relaciones con los indios, resultaba clamoroso que nunca hubiésemos tenido intercambios de ideas con ellos. Por eso el grupo Resurgimiento hizo obligatoria la presencia de indios en sus reuniones". Valcárcel, Luis, *Memorias*, IEP, Lima, 1981, p. 245.

⁷⁷ Valcárcel, Luis, *Tempestad en los Andes*, Universo, Lima, 1972, pp. 125-126. [La primera Edición es de 1927]. El énfasis es nuestro.

⁷⁸ *Idem*, p. 128.

⁷⁹ *Idem*, p. 26.

⁸⁰ La obra de Rojas salió editada por primera vez con el nombre de *Literatura argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*, La Facultad, Buenos Aires, 1917-1922. En la tercera edición llega a su título definitivo: *Historia de la Literatura argentina. Ensayo Filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*, Losada, Buenos Aires, 1948. La primera edición salió publicada en cuatro tomos: "Los gauchescos" (1917), "Los coloniales" (1918), "Los proscritos" (1919) y "Los modernos" (1922). En este trabajo se cita la 4ta. edición, en 9 tomos, de Editorial Guillermo Kraft de 1957.

⁸¹ Rama, Angel, *Las máscaras democráticas del modernismo*, Arca, Montevideo, 1994, p. 40.

⁸² Vasconcelos, José, *Indología: una interpretación de la cultura iberoamericana*, Agencia Mundial de Librería, Barcelona, s/f. Cap. V, pp. 139-140.

⁸³ *Idem*, p.191.

⁸⁴ *Idem*, p.148.

⁸⁵ Vasconcelos, José, Carta a José de la Riva Agüero, 5 de febrero de 1919, citado por Fell, Claude, *José Vasconcelos. Los años del Aguila*, UNAM, México, 1989, pg.371. El énfasis es nuestro.

⁸⁶ Conferencia de José Vasconcelos en la Universidad de San Marcos, Lima, 26 de julio de 1916, en: Vasconcelos, José, *Discursos 1920-1950*, Ed. Botas, México, 1950, p.12.

⁸⁷ "El Esperado". Discurso pronunciado en el banquete realizado por la revista *Nosotros*, en honor a Ricardo Rojas con motivo de habersele otorgado el Premio Nacional de Literatura, 15 de noviembre de 1923. Reproducido en Rojas, Ricardo, *Discursos*. Librería "La Facultad", Juan Roldán, Buenos Aires, 1924, p. 309.

⁸⁸ Mariátegui, J. C., "Crisis de Maestros y crisis de ideas", en *Temas de Educación*, Obras Completas (tomo 14), Amauta, Lima, 1979 p. 107. El original aparecido en *Claridad*, Año 1, nro. 2.

⁸⁹ Mariátegui, J. C., "Ideologías en contraste", en: *Siete Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*, "El proceso de la Instrucción Pública, Era, México, 1979, p.141. [El original es de 1928].

⁹⁰ Mariátegui, J. C., "El Proceso de la Instrucción Pública" en *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Era, México, 1979, p. 108.[La primera edición es de 1928].

⁹¹ Mariátegui, J.C., "Riva Agüero y la generación 'futurista'", en: *Siete Ensayos*, "El proceso de la Literatura", p.250.

⁹² "La torre de Marfil", en *José Carlos Mariátegui. Obras*, Casa de las Américas, La Habana, tomo II, p.418. El original apareció en *Mundial*, Lima, 1924.

⁹³ Mariátegui; J. C., "Biología del Fascismo", en: *La Escena Contemporánea*, tomado de *Obras*, Colección del Pensamiento de Nuestra América, Casa de las Américas, La Habana, 1982, Tomo I, p. 321.

⁹⁴ Mariátegui, J. C., "Los ideólogos de la Reacción", *Variedades*, Lima, 29 de octubre de 1927. Reproducido en *Obras...*, p. 207.

⁹⁵ Mariátegui, José Carlos, "El grupo *Clarte!*", en *La Escena Contemporánea*, Amauta, Lima, pp. 152-155.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ En varias ocasiones opone a Unamuno con Ortega y Gasset para ejemplificar esa actitud: "La Inteligencia y el Sentimiento no pueden ser apolíticos. [...]. Pobres almas ramplonas, impotentes, femeninas, aquéllas que se duelen de que Don Miguel de Unamuno haya abandonado la solemne austeridad de la cátedra de Salamanca para intervenir [...] en la política de su pueblo!" Mariátegui, J. C., "Don Miguel de Unamuno y el Directorio", publicado en *Variedades*, Lima, 1 de marzo de 1924. Reproducido en: *Signos y Obras*, Amauta, Lima, pp.124-125.

⁹⁸ Mariátegui, José Carlos, "Indigenismo y socialismo", en: *Amauta*, Lima, Año II, Nro. 7, marzo, 1927, pp. 37-38.

⁹⁹ "La herejía individual es infecunda. El intelectual necesita apoyarse, en su especulación, en una creencia, en un principio, que haga de él un factor de la historia y del progreso. [...]. La posición marxista, para el intelectual contemporáneo, no utopista, es la única posición que le ofrece una vía de libertad y de avance. El dogma tiene la utilidad de un derrotero, de una carta geográfica: es la sola garantía de no repetir dos veces, con la ilusión de avanzar, el mismo recorrido y de no encerrarse, por mala información, en ningún impasse. [...]. Mariátegui, J. C., "El proceso a la literatura francesa contemporánea", en: *Defensa del Marxismo. Polémica revolucionaria*, Biblioteca Amauta, Lima, Octava edición, 1978, pp. 198-199.

¹⁰⁰ Sigal, Silvia, *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, Puntosur, Buenos Aires, 1991, pp. 20-21. Hago explícita la deuda con la Dra. Sigal, ya que durante su seminario dictado en el doctorado de la UNLP ("Sociología de los intelectuales". Octubre-noviembre de 1996) tuve la ocasión de discutir muy provechosamente mi proyecto y acceder a gran parte de la bibliografía acerca de los intelectuales con la que trabajé en esta tesis.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Aquí y a lo largo del libro "campo cultural" está utilizado de manera descriptiva, no refiere a la categoría analítica de Pierre Bourdieu (un campo de fuerzas estructurado y cristalizado que engendra sus propias reglas de legitimidad y que realiza funciones análogas a las de un sistema económico de producción) ya que, "en la situación aquí examinada el espacio cultural se encuentra aún abierto, por estructurarse; una estructuración que puede obedecer a otra lógica." Martins, Luciano, "A gênese de uma *intelligentsia*. Os intelectuales e a política no Brasil 1920 a 1940", en: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nro. 4, vol.2, junio, 1987, pp. 65-86. La traducción es nuestra.