



Los Ulises Criollos. Intelectuales, cultura y poder en los años veinte latinoamericanos*

Patricia Funes ³¹

Resumen

El trabajo se dirige a analizar las definiciones del intelectual moderno entre los 'hombres de ideas' latinoamericanos en la década de 1920. El objetivo es recorrer el lugar social, las representaciones y funciones en las autodefiniciones de los intelectuales latinoamericanos en relación con la idea de modernidad y crisis y su ubicación 'entre la ciudad letrada' y las 'vanguardias'.

Palabras Claves

Ideas, intelectuales, vanguardias Latinoamérica, años veinte,

Abstract

The author aims to analyse the definitions of the modern intellectual among "men of ideas" in Latin America in the 1920s. The purpose is to retrace social position, importance and functions in the self-definitions of Latin American intellectuals in relation to the idea of modernity and crisis, and also their place among the "community of letters" and the "avant-garde."

Key Words

Ideas, intellectuals, Latin American avant-garde, the 1920s.

• El presente artículo forma parte de una investigación más amplia, de próxima publicación: *Salvar la Nación: intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*.

31 Profesora tiempo completo de la materia "Historia Social Latinoamericana". Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Ha colaborado en distintas publicaciones especializadas, con artículos sobre Historia de las ideas en América Latina. Contacto patfunes@ciudad.com.ar



Sabios, humanistas, eruditos. ¿Intelectuales?

En un artículo de la revista argentina *Nosotros* de 1907, el colombiano Max Grillo reseñaba la influencia de Miguel de Unamuno en las letras hispanoamericanas con estas palabras:

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]”. 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.” (GRILLO Max 1907: 149)

Esta semblanza de Miguel de Unamuno condensa un conjunto de atributos muy frecuentados a comienzos del siglo XX para definir al intelectual, aunque sea ésa justamente la palabra que falta en el relato de Max Grillo. Así nos preguntamos ¿qué es un intelectual? dicha pregunta es tan escueta como esquivia y, quizás, mal formulada ya que la práctica intelectual conlleva cierto autorreconocimiento de un colectivo respecto de la sociedad y del Estado. En este sentido 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 que 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, poseían unos atributos que los diferenciaban del resto de la comunidad. Pero ese saber no les era propio: eran hablados por la tradición o los dioses. 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.” (Bauman Zygmunt, 1995:21)



Es decir, que ese poder-conocimiento tendía a autorreproducirse. Por eso, 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 *Manifeste 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 a *L'affaire Dreyfus*, apenas dos años antes [1893], otro *dreyfussard* 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 *dreyfussard* 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 hacen una denuncia que trasciende esa adscripción, ese poder: su acusación era grupal, pública y moral. Las consecuencias eran políticas.

Mandarines, legisladores, intérpretes, estaban dotados de una competencia cognoscitiva y capacidades de creación, generalización, difusión de ideas, un saber 'extraterritorial', 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. Dos serían los espacios entre los que discurren las distintas definiciones del intelectual: el espacio de la 'cultura' y el espacio del 'poder'. 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. 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.

Los años veinte en América Latina

Los veinte son años de tránsito, de ideas nómades. 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 la hubo aquellas, más díscolas, que quedaron suspendidas y reaparecerán en la década de 1960. 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 indisciplina- dos y heterodoxos para considerar esta parte del mundo. Por eso, "no es que tengamos brújula propia, es que hemos perdido la ajena", escribía el dominicano Pedro Henríquez Ureña en su libro *La Utopía de América* (1925). Si los 'bárbaros' europeos se habían suicidado en una guerra, como proclamaba el argentino José Ingenieros, el carácter de 'civilización' podía ser revisado, incluso, invertido. Para el mexicano José Vasconcelos, por ejemplo, la barbarie en la historia se había demostrado más creativa como matriz de las civilizaciones. La modernidad latinoameri- cana, entonces, podía juzgarse con menos rigor y si no con autonomía, mucho más libremente. Por tanto, la relativización de Europa como "faro" de cultura y la oposición a las agresivas políticas militares de Estados Unidos sobre la región fueron recortando la silueta de problemas e inquietudes comunes en América Latina, 'Indoamérica', 'Eurindia' o tantos otros nombres acuñados en el período. El movimiento estudiantil latinoamericano que se desarrolló en las universidades de la región, interpelaba en su fundacional *Manifiesto Liminar* "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 faltaron proyectos idealmente mancomunados. Hacia mediados de la década, Víctor Raúl Haya de la Torre impulsaba un partido político latinoamericano, el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana). 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 conti- nental. Por los mismos años se fundaba en México la Liga Antiimperialista 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 también, la Unión Latinoa- mericana y su revista *Renovación*.

Repertorio Americano, la revista costarricense que dirigía Joaquín García Monje, 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, en casos, 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.

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’. La definición 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 postbélica, 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.

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 americana. (FEDERACIÓN UNIVERSITARIA DE CÓRDOBA, 1918, *Manifiesto Liminar*)

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 movimiento de la Reforma Universitaria, que cruzó adhesiones y pertenencias en toda la región. El *Manifiesto Liminar*, la proclama de la ‘juventud’ argentina de Córdoba logró condensar una constelación de temas que explica su gran difusión en las Universidades y espacios intelectuales de América Latina.

Los alcances del movimiento de la Reforma Universitaria y, sobre todo, los contenidos programáticos de sus postulados, sintetizaron un conjunto de tópicos que estaban en el ambiente y contribuyó a dar forma a un sujeto sociopolítico, la ‘juventud’. Así, 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, no sólo en la forma sino en su contenido liberal e idealista.



¿Cuál es el hilo sutil que hilvana esta tradición juvenilista? Cierta estilo profético y cierta mística [...], 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... (Roig 1981: 119-120).

Por otra parte, fue decisiva la influencia de los intelectuales y "maestros" de la Francia finisecular. El uruguayo José Enrique Rodó propuso contenidos y formas directamente tributarios de la tradición francesa, sobre todo del pensamiento de Bergson y Renan. Su obra *Ariel* (1900) 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.

Otra marca del *Manifiesto* es la obra de José Ingenieros, ungido 'Maestro de la Juventud' en toda América Latina. En *La Universidad del Porvenir* (1916) Ingenieros problematiza núcleos neurálgicos del ideario reformista del dieciocho tales como "exclaustración de la cultura", las Universidades Populares, la representación estudiantil. Pero es su idealismo moral, el concepto clave de esas 'fuerzas morales' a las que convoca Ingenieros y que retoman los reformistas cordobeses con gran fidelidad.

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. 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'.

Un territorio intelectual crítico se abría a partir de la posguerra. Las referencias eran eclécticas: regeneracionismo español, espiritualismos, idealismos, vitalismos, relativismo einsteniano, oposición de generaciones orteguenas, decadentismo spengleriano, humanismo socializante de Rolland, marxismo 'de Marx' o tamizado por Sorel, Lenin, o 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 territorio de las izquierdas. Las numerosas revistas *Claridad*, filiadas al colectivo de Barbusse, 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... (*Claridad* 1926: 1)

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. La revista interpellaba más que a los intelectuales y literatos "hacia los humildes, hacia los que ignoran, hacia los que sufren". (Haya de la Torre 1924: 53)

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), 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". (Melgar Bao 1998: 13). El paso por esa experiencia estudiantil marcó fuertemente el carácter de esa generación. Pablo Neruda, rescata esas vivencias en sus *Memorias*:

Yo era el corresponsal de la revista *Claridad*, órgano de la Federación de Estudiantes [...]. Las `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. (Neruda, Pablo 1974: 53).

Una palabra y un concepto que se instala en los años veinte asociado al del intelectual es la figura del 'trabajador del pensamiento'. José Ingenieros saluda la aparición de *Clarté!*, en estos términos:

Un grupo de hombres libres ha pronunciado esta palabra de ensueño y esperanza: ¡Claridad! Ante el proceso revolucionario que está operando la transmutación moral del mundo, no podían permanecer indiferentes los trabajadores llamados intelectuales. (Ingenieros 1920: 43)

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'. Esa intervención, sin embargo, podía tener signos ideológicos diversos. El poeta argentino Leopoldo Lugones pensaba que las desigualdades eran naturales, por ende, la diferenciación social e intelectual, un obvio dato de la realidad. Lugones (quien se considera a sí mismo un intelectual) descrea, 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. (Lugones 1917: 56)

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, contra la corriente y abrazando el ideal fascista, no duda en exponer:



El progresismo, o evolución indefinida hacia lo mejor, no satisface ya. 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. Histórica 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. (Lugones 1925: 56)

El poeta desconfiaba 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". (Lugones 1930: 64). La carga negativa de la palabra 'ideólogos' para Lugones, es vista positivamente por otro representante del primer nacionalismo argentino: 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. No es un psicólogo del subjetivismo [...] sino un pensador político. (*Revista de América* 1912)

Desde Perú, el socialcristiano Víctor Andrés Belaúnde 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:

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... (Belaúnde 1914: 35)

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. (Mella 1924: 9-10)

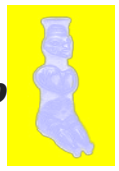
En la misma frecuencia interpretativa pero esta vez poéticamente, el poeta César Vallejo metaforiza las tensiones entre la creación artística y la vocación social, en sus *Poemas Humanos*:

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?

La impugnación y la denuncia del poder, la explotación y la injusticia está entre las notas que estos intelectuales consideran propias. Por ejemplo: es explícita la intención de activación de las conciencias y de ‘representación’, en este caso de los indígenas, que plantea el cuzqueño Luís Valcárcel. En el tono mesiánico y profético que caracteriza su obra *Tempestad en los Andes* (1927) le adjudica a la doctrina andinista la función de ‘voz’ e ‘ideología’ de los indígenas:

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. (VALCÁRCCEL 1927: 128)



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.” (Rama 1994: 40).

Quetzacóatl contra Huitzilopochtli. Civilización y barbarie

José Vasconcelos quien diseñó el plan educativo más ambicioso de la Revolución Mexicana 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.” (Vasconcelos: 138). La 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 y la soberanía de las armas por sobre la política y la cultura: “La educación se inspira en Quetzacóatl y Quetzacóatl no reina, no se asienta, allí donde impera Huitzilopochtli el sanguinario.” (Vasconcelos: 191) Otra figura alegórica que usó para definir a los intelectuales fue la de Ulises, que “amparado por la diosa Minerva, vaga por el mundo, sufre derrotas, compete 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’. La legitimidad de la tarea intelectual está dada por esa redención y simpatía con el pueblo, sujeto a redimir, alfa y omega de su prédica:

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... (Vasconcelos 1916:12)

En la misma dirección se encuentra Ricardo Rojas, quien tampoco usa la palabra intelectual para definirse. Para ambos la tarea prioritaria era 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 [...]. Me hice historiador porque la historia, es en las naciones modernas, la forma renovada de la epopeya: eterna fragua de mitos creadores. (Rojas 1924: 309)

José Vasconcelos y Ricardo Rojas tienen la intención de ‘ordenar el cambio’. El socialista peruano José Carlos Mariátegui, por el contrario, propone ‘cambiar el orden’. 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 de aislar y valorar los atributos inherentes a ese sujeto que llama sin dudas ‘intelectual’. 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 de la década, la nómina de los autores contemporáneos citados son muy representativos de ese doble interés que señalamos: Leonidas Andreiev, Henri Barbusse, Maurice Barres, Sem Benelo, Massimo Botempelli, Benedetto Croce, Gabriel D’Anunzio, 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, Bernatd Shaw, George Sorel, Oswald Spengler, Rabindranath Tagore, Tristán Tzara, George Wells, Emile Zola.

Así, 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’, 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...” (Mariátegui 1970: 107). Tampoco convencen a Mariátegui las rupturas modernistas y decadentistas, aun cuando aparezcan en la escena peruana con una pátina de ‘cosmopolitismo’ y modernización. Unos tradicionales, otros más cosmopolitas, ambos están anclados al viejo orden ya que para Mariátegui carecen de la hacia la realidad económica, social, política.

Los ‘intelectuales de la reacción’ a diferencia de los anteriores se oponen a sociedad burguesa pero buscan en el pasado las formas de suturar la crisis. 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. (Mariátegui 1927: 207). Otro rasgo que caracteriza la actitud conservadora es la defensa intelectual de la 'inteligencia pura', la 'autonomía intelectual y artística':

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. (Mariátegui 1964: 152)

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." (Mariátegui 1964: 152). Por eso, valora a pensadores que están en sus antípodas ideológicas pero en los que reconoce ese compromiso vital. 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 de 1918 (del que el mismo Mariátegui formó parte), ejemplifican 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.

En esa dirección, la creación de la revista *Amauta* se dirige a 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. (Mariátegui 1927: 37-38)

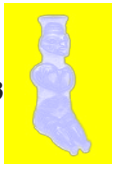
Ese “campo de gravitación y polarización” podía incluir a un espectro intelectual amplio. Mariátegui pensaba que ésa era una tarea imprescindible pero no suficiente. Era insuficiente en dos sentidos: ideológico y político. Ideológicamente porque el verdadero intelectual, para Mariátegui, es el intelectual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

La forja del intelectual moderno latinoamericano

La palabra “intelectual”, por adhesión o rechazo, está en la agenda de los ‘hombres de letras’ de los años veinte, cosa excepcional como sustantivo no así como adjetivo en épocas precedentes. Por ejemplo, José Vasconcelos recusa explícitamente la palabra ‘intelectual’ por parecerle demasiado *moderna* prefiriendo otras denominaciones como “poetas”, filósofos o las innumerables figuras con las que se refirió a la función intelectual: “Quetzacóatl”, “Hermes”, “Ulises”. Leopoldo Lugones -desdeñando a filósofos e ideólogos- se considera a sí mismo un intelectual, tanto que explícitamente en más de una ocasión desdobra su pertenencia:

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 [Latinoamericana], que *en mi carácter de intelectual y escritor* considero inaceptable. (Lugones 1930: 103).

Víctor Raúl Haya de la Torre denomina a la alianza de clases de su proyecto político nacional “frente de trabajadores manuales e *intelectuales*.” La asociación de “trabajador” a la de “intelectual” marca otra novedad. José Carlos Mariátegui, decididamente instalado en coordenadas muy modernas, no sólo adopta la identidad de intelectual sino que dedica buena parte de su obra a la semblanza, caracterización y análisis de las funciones de los intelectuales en la ‘escena contemporánea’.



Es cierto que la palabra y el concepto distan de ejercer el monopolio de la representación ya que convive con otras nominaciones: 'sabios', 'eruditos', 'letrados', 'poetas', 'artistas', y -sobre todo- 'maestros'. La condición magistral está directamente asociada al péndulo de las generaciones, autorreconocimiento privilegiado del espacio crítico juvenilista que atraviesa la década. Sin embargo, el concepto 'Maestro de la Juventud', heredero a la vez de Rodó y de Ortega, se carga de atributos y finalidades que en nada colisionan con la figura intelectual que hemos delineado. Esa magistratura poco tiene que ver con la educación formal y sí está transida de otros significados: sobre todo la de la 'primogenitura moral', como decía Deodoro Roca, la del 'trabajador' del pensamiento (figura opuesta al olímpico pensador modernista), la de crítico social y orientador de las juventudes, motores, vectores y protagonistas del cambio social.

Aún cuando las denominaciones sean variadas, otra razón nos orienta en esa dirección: los itinerarios que cobra la modernidad en América Latina. En este sentido, la primera 'resistencia del objeto' que hemos construido es, precisamente, la variedad de las autorreferencias, sobre todo en el contexto del ambivalente territorio de la 'modernidad' latinoamericana en estos años. Eso nos lleva a subrayar el carácter a la vez coloidal y matriz de ese territorio de los años veinte, en el que a pesar de la fuerte tensión entre lo 'viejo' y lo 'nuevo', la discusión acerca de la definición y función de los 'intelectuales' (con o sin la palabra) es un tema recurrente y privilegiado en el paisaje de las ideas latinoamericano. El autorreconocimiento es una nota constitutiva del 'intelectual moderno' y, según muchos autores, esta capacidad de 'recortarse' y autorreconocerse frente o fuera de la sociedad y el Estado ('jerarquía fantasmal') o 'desde la sociedad contra el Estado' ('intelectual crítico') o bien desde el Estado y 'contra la sociedad' (intelectual que defiende, reproduce o legitima el poder) es un pasaporte de ingreso a la controversial cofradía intelectual. Ahora bien, si la condición no es tan diáfana, tampoco lo es el campo cultural latinoamericano en los años veinte, así como otros territorios sociales y políticos en proceso de constitución y modernización. Por caso, ¿Qué es el 'Estado' en el México revolucionario de la década de 1920, donde la lógica de la política apenas se impone a la de las armas? Sin embargo, ese Estado que se reconstruye desde sus aparatos más elementales, también aspira al 'monopolio de la cultura legítima'. ¿Qué es lo público y lo privado en el Perú de Leguía? Un estado débil, que debe apelar a una alianza con los gamonales de la Sierra ante su incapacidad de imponer una voluntad, un control político y hasta económico sobre su territorio en el marco de una economía de enclave, otra de subsistencia y de la exclusión política, social y étnica de la mayoría de la población. En Argentina, las inclusiones han tomado un carril institucional y la incorporación de las mayorías (masculinas) ha adoptado la forma electoral y la constitución de partidos políticos modernos. Sin embargo, la democracia política se muestra insuficiente para absorber el conflicto.



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.

Bibliografía

BAUMAN, Zygmunt (1995): *Legisladores e intérpretes*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.

BELAÚNDE, Víctor Andrés (1940): "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.

FEDERACIÓN UNIVERSITARIA DE CÓRDOBA (1918): "La Juventud Argentina de Córdoba a los Hombres Libres de Sudamérica" ("Manifiesto Liminar") en: *La Gaceta Universitaria. Órgano de la Federación Universitaria de Córdoba*, Edición Extraordinaria, Año I, nro. 10, 21 de junio.

GÁLVEZ, Manuel (1930): "Sobre *Blasón de Plata*, publicada originalmente en la "Revista de América", París, noviembre de 1912, en: *La obra de Ricardo Rojas, XXV años de labor literaria, 1903-1928*, Buenos Aires, 1930.

GRILLO, Max (1907): "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.

HAYA DE LA TORRE, Víctor (1927): "Carta al grupo redactor de la revista *Claridad*, del Perú", febrero de 1924, en: *Por la emancipación de América Latina*, Gleizer, Buenos Aires.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro (1978) [1925]: *La Utopía de América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1978. Prólogo Rafael Gutiérrez Giradot. Compilación y cronología, Angel Rama y Rafael Gutiérrez Giradot.



INGENIEROS, José (1956): *Obras Completas de José Ingenieros*, Elmer Editor, Buenos Aires.

_____ (1925): *La Organización de la Paz*, La Editora Argentina, Buenos Aires.

_____ (1962) [1930]: *La Grande Argentina*, Huemul, Buenos Aires.

_____ (1927): *Mi beligerancia*, Otero y García Editores, Buenos Aires.

_____ (1930): *La Patria Fuerte*, Círculo Militar. Biblioteca del Oficial, Buenos Aires.

MARIÁTEGUI, José Carlos (1959): *Obras Completas de José Carlos Mariátegui*, editores y directores, Sandro, Siegfried, José Carlos y Javier Mariátegui Chiappe, Amauta, Lima.

MELGAR BAO, Ricardo (1998): "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 (mimeo).

MELLA, JULIO ANTONIO (1924): "Intelectuales y Tartufos", editorial de *Juventud*, año I, n° VI, La Habana.

NERUDA, Pablo (1974): *Confieso que he vivido. Memorias*, Losada, Buenos Aires.

ORTEGA Y GASSET, José (1947), J.: *El tema de nuestro tiempo*, Espasa Calpe, Buenos Aires.

RAMA, Angel (1994): *Las máscaras democráticas del modernismo*, Arca, Montevideo.

RAMOS, Julio (1989): *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, FCE, México.

Revista *Claridad* (1926): "Tribuna del pensamiento izquierdista", Buenos Aires, Año I, nro. 1.

RODÓ, José, *Ariel*, (1956) [1900]: Editorial Calomino, La Plata.

ROIG, Arturo (1981): "Deodoro Roca y el Manifiesto de la Reforma de 1918", en: *Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina*, UNAM, México.



136 **Los Ulises Criollos. Intelectuales, cultura y poder en los años veinte (...)**

ROJAS, Ricardo (1957) [1917-1922]: *Literatura argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*, La Facultad, Buenos Aires. En la tercera edición: *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 4ª edición, en 9 tomos, de Editorial Guillermo Kraft de 1957.

SIGAL, SILVIA (1991): *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, Puntosur, Buenos Aires.

VALCÁRCEL, Luis (1972) [1927]: *Tempestad en los Andes*, Universo, Lima.

VASCONCELOS, José (1926): *Indología: una interpretación de la cultura iberoamericana*, Agencia Mundial de Librería, Barcelona.

_____ (1950): *Discursos (1920-1950)*, Ed. Botas, México, 1950.

_____ (1957, 1958, 1959, 1961): *Obras Completas*, Libreros Mexicanos Unidos, México, 4 tomos.