

Cuarto Taller de Discusión “Las derechas en el Cono Sur, siglo XX”, Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines, 31 de mayo de 2012.

Los intelectuales de derecha frente a lo popular: ¿axiomas estéticos como argumento político? Argentina, primera mitad del siglo XX

Olga Echeverría

Introducción

Los conceptos pueblo y popular –como tantos otros– son multívocos, ambiguos y, por ello mismo, objeto de debate permanente. Pierre Bourdieu, por caso, ha sostenido que el “pueblo” y “lo popular” son conceptos de “geometría variable”, a los que “cada quien puede, como en un test proyectivo, manipular inconscientemente su extensión para ajustarla a sus intereses, a sus prejuicios o a sus fantasmas sociales” ya que se encuentran estrechamente vinculados “a la red de representaciones confusas que engendran los sujetos sociales para responder a las necesidades del conocimiento ordinario del mundo social”. Y, agrega, que son definibles sólo relacionamente, y remiten a un fondo “elitista” positivamente valorado, que se establece como sede de la legitimidad, de la distinción y de la norma. Por lo tanto, forman parte de las dicotomías con las que los grupos dominantes suelen estructurar el mundo social según las categorías de lo alto y lo bajo, de lo distinguido y de lo vulgar (Bourdieu, 1983:98-99). Como se puede advertir, esa catalogación, en definitiva, es un instrumento para establecer jerarquías y ocultar el polimorfismo, la pluralidad y la heterogeneidad de los fenómenos designados por esos términos. Lo popular se constituye en los lugares mismos donde se ejerce la dominación (Guilhaumou, 1981: 403). Es decir, no hay hechos, procesos o culturas populares anteriores a la supremacía de las formas hegemónicas. Pero, además la dimensión cultural de las prácticas sociales no solo reproduce relaciones sociales, sino que también las reelabora e imagina otras nuevas (García Canclini, 1982:33). Asimismo, la cultura como producción de sentido supone

tener en cuenta los procesos materiales de producción social y, a la vez, los procesos de producción, circulación y recepción de significados.

Partiendo de esta breve, incompleta y esquemática caracterización, las páginas que siguen sólo pretenden formular una serie de interrogantes y reflexiones en torno a la concepción sobre lo popular, y más específicamente sobre la cultura de los sectores subalternos, que explicitaban los intelectuales de la naciente derecha antidemocrática argentina de la primera mitad del siglo XX. Se trata de una primera aproximación a las posibles razones y significados de la catalogación realizada y, por lo tanto, se intenta avanzar en la comprensión del sentido de la violencia discursiva con la que se expresaban cuando se referían a los criterios estéticos y expresiones culturales de la “plebe”

Los distinguidos frente a los “otros”

Como es sabido, ya en las primeras décadas del siglo XX, y cuando la presencia de los sectores medios y populares comenzaba a alcanzar alguna visibilidad, los miembros de la elite comenzaron a mostrar alguna incomodidad frente a lo que entendían como una usurpación de sus espacios privilegiados. En principio se trató de un disgusto moderado por la circulación de los “plebeyos” en sus lugares de recreación y sociabilidad (el barrio de Palermo, la calle Florida) y también por el cambio de costumbres que comenzaba a vislumbrarse y que llevó a los intelectuales de la Alta sociedad (o que querían ser la voz de ese sector distinguido) a experimentar miradas nostálgicas sobre un pasado más sereno y respetuoso de las jerarquías. Un pasado al que hasta entonces habían preferido soslayar por considerarlo rústico y atrasado (Losada, 2008:152-153).

A estas transformaciones hay que sumar la “explosión” de riqueza que inundó al país y que acreditó a muchos individuos y familias que los sectores tradicionales consideraban advenedizos y que quebraban, en cierta forma, la unidad de la propia elite. Los representantes de la vieja clase dirigente sintieron una amenaza concreta de cambio social, de desplazamiento y reaccionaron buscando encontrar elementos que los di-

ferenciaron de esos nuevos actores, algunos de los cuales, en términos económicos comenzaban a alcanzar –y en algunos casos a superar- a las elites más tradicionales. Pero, además, esa incorporación de la Argentina de manera más o menos directa al sistema capitalista mundial también generaba un sector social subalterno y en pleno proceso de construcción de sus identidades que tenía sus propios reclamos y costumbres y que, por lo tanto, comenzaban a definir sus propios parámetros ideológicos, políticos y sociales.

Los hombres del patriciado buscaron entonces atributos, como la estirpe, para calmar su desazón y para tratar de alcanzar una fórmula de autoridad para el ejercicio del poder. Así, no dudaron en recurrir a sus linajes para mostrar la legitimidad de sus derechos, la dignidad de sus apetencias de poder y, al mismo tiempo, las carencias de sus adversarios. La propia historia de sus familias era presentada como garantía de gestión y como auténtico derecho de dominio. Así, y como resultante de una seguridad grupal (y personal) no satisfecha, invocaron la exaltación de los valores de sus ancestros, tratando de “rescatar una porción de eternidad, robándosela al horrible vacío de un tiempo sin objetivos finales” (Prieto, 1982). Para los miembros del entramado familiar, como dice Hassoun, construir el pasaje entre pasado, presente y futuro significa apropiarse de la narración transmitida y hacer con ella un nuevo relato que los incluya y continúe con la herencia de los antepasados (Hassoun, 1996). Esta búsqueda de legitimación a través de la propia historia, y la de su familia, era reflejo de la disconformidad con el presente que necesitaba justificar sus opiniones y legitimar su potestad política recurriendo a sus alegorías de prestigio. Pero la batalla también debía darse porque, caso contrario, la familia, su historia y el honor de los antepasados se vería amenazado y defraudado (Echeverría, 2009).

Así y a medida que el siglo XX avanzaba y con él la presencia política y social de los sectores subordinados y se hacía notoria la crisis de conciencia de la sociedad occidental -agravada dramáticamente por el estallido de la Gran Guerra y sus temibles y amplias consecuencias y por el triunfo y sobrevivencia de la Revolución Rusa-, las miradas sorprendidas y nostálgicas fueron ganando radicalidad y fueron asumiendo,

de manera cada vez más explícita, una dimensión política notoriamente enclasante. Esa perspectiva política e ideológica se alimentaba, además, con argumentos biologicistas, -que se venían esgrimiendo desde fines del siglo XIX-, en combinación con otros postulados tales como teorías conspirativas y racismo conformaron un discurso político que sostenía que el país estaba sumido en un proceso de descomposición social, económica y moral que se expresaba en la tergiversación de las costumbres, la decadencia del concepto de autoridad y la feminización de la sociedad entre otros muchos diagnósticos apesadumbrados y violentos. (Lvovich y Bohoslavski, 2009). Un discurso que no haría más que consolidarse cuando la democracia mayoritaria se volvió un hecho y sus resultados los menos deseados por las elites. En ese proceso, los sectores distinguidos fueron definiendo pautas de comportamiento, valores y gestualidades que les permitieran pensarse y presentarse como un grupo relativamente homogéneo frente a esos otros colectivos considerados inferiores que cada vez se hacían más visibles y desafiantes y a los que también les delinearon un perfil, más rígido, más uniforme y más esquemático que el que efectivamente esos actores sociales subalternos se iban construyendo a través de la experiencia.

Como señalaba, en el momento en que esos actores sociales considerados inferiores alcanzaron también un rol político y obtuvieron sus primeros logros, algunos intelectuales asumieron la defensa de la elite y desarrollaron un discurso intemperante hacia las mayorías sociales que era, a su vez, una proclama de legitimidad de los sectores distinguidos a los que se consideraba portadores de un derecho natural al mando al tiempo que también era un reclamo y un resguardo de su propia posición como exclusivos detentadores de capital cultural. Sin embargo, y como es obvio, la elite no era homogénea y en particular los sectores ilustrados estaban cruzados por numerosas tensiones políticas, ideológicas, intelectuales y estéticas que empezaban a hacerse evidente a través de la crítica (muchas veces sutil, en otras despiadadas) que propinaban los representantes de las nuevas vanguardias emergentes a los escritores más enraizados. Para citar sólo algún ejemplo, se puede recordar la insistencia crítica de Gironde, escritor vanguardista y parte de una familia prestigiosa, acaudalada y

vinculada a las estructuras de poder (era hijo de Juan Girondo Aramburu y Josefa Urriburu Arenales) y con apreciaciones políticas propias, aunque sin una militancia concreta y definida, llevará adelante una mordaz crítica social. Los destinatarios de su mirada no serán, en líneas generales, los que portan los “*vitales gustos de sirvientas*”, sino aquellos acartonados y engolados intelectuales de galera y monóculos que eran, para el poeta, la representación cabal de la estrechez intelectual y lo mortuorio. Quizás aun más duras fueron las críticas de un joven pero ya deslumbrante Borges (especialmente dirigidas a Lugones) a quien calificaba como el poeta de lo muerto y se burlaba de sus rimas “absurdas”. En *El tamaño de mi esperanza*, de 1926, Borges reseña el *Romancero* con palabras como las que siguen: “Muy casi nadie, muy fangallón, muy ripioso, se nos evidencia don Leopoldo Lugones en este libro (...) El pecado de este libro está en el no ser: en el ser casi libro en blanco, moleestamente espolvoreado de lirios, moños, sedas, rosas y fuentes y otras consecuencias vistosas de la jardinería y la sastrería (...) ¡Qué vergüenza para sus fieles, qué humillación!” (Borges, 2008: 105)

De tal modo, los intelectuales elitistas que dieron el paso hacia posturas autoritarias se enfrentaron tanto a las vanguardias que los desdeñaban como a esos sectores sociales que vivían al margen de sus letras y sus premisas. La batalla contra la “masa” se centró en señalar la incapacidad de ésta para percibir y gozar del refinamiento y la excelencia de sus pensamientos y de la alta cultura. En última instancia, pero en la base de sus presupuestos y proyectos, lo que sostenían era que las mayorías no se encontraba en disponibilidad de discernir su propio futuro y mucho menos el de toda la nación. En ese sentido, la “preocupación por los pobres” estuvo siempre teñida por una impronta peyorativa y denigrante que, en el mejor de los casos, podía permitir el surgimiento de posturas paternalistas, pero que fundamentalmente estaba destinada a negar toda legitimidad a cualquier aspiración política y social. Así, auto declarados poseedores del buen gusto y el saber, realizaron constantes y humillantes críticas a la estética y las expresiones culturales y artísticas “populares”, considerán-

dolas rústicas, incorrectas, inmorales y fuentes de degeneración ideológica, embrutecimiento y desorden social.

Al analizar sus escritos resulta muy significativo advertir que los intelectuales autoritarios mostraban su faz más virulenta, intolerante y discriminadora cuando hablaban de la “cultura popular” en sus más diversas expresiones, lo cual merece una reflexión profunda ya que esta evidencia permite por un lado, suponer que era precisamente en el campo de lo cultural donde disponían de su mayor capital y por ende se sentían legitimados en la violencia. Pero, al mismo tiempo, y tal vez paradójicamente, también podía ser expresión de una profunda y creciente inseguridad ante una contienda que se estaba perdiendo y que resultaba, a todas luces, más compleja que la ofensiva política por la instauración de un gobierno de orden. O, asimismo puede pensarse en una tercera alternativa, y es aquella que nos habla de una experiencia que ante la sensación de inseguridad y la indefinición social necesitaba de un opuesto absoluto, al que denigrar y escarnecer, como una forma contundente y hasta pedagógica de establecer la propia identidad, hacerla visible y generar reconocimiento. Los criterios estéticos y los gustos operaban para estos intelectuales como claros instrumentos de identificación y clasificación y, de tal manera, los sectores populares fueron encasillados como el opuesto social y estético, sus comportamientos fueron tipificados y la multitud (a la que raramente se buscaba definir o precisar) era sinónimo de conglomerado extraño y agravante que confundía los valores y se *entregaba apasionada a disfrutes menores*, siempre grotescos y desviados y, por lo tanto peligrosos. En este sentido, las preferencias y los gustos eran la representación práctica de una diferencia inevitable e inmodificable. Así como había un “país” –el propio- de poseedores del gusto “legítimo”, existía otro “país”, como decía Julio Irazusta, “*gaurango y plebeyo*” (Irazusta, 1928: 2), que no conocía el “*arte de vivir*” y se manifestaba a través de actitudes indignas y malsanas, estableciendo incluso nuevos cánones estéticos que contradecían la *verdadera* belleza ensalzando formas repulsivas (Reyes: 1928: 469).

Como señalaba, las mayorías sociales eran consideradas como un conjunto impropio y desproporcionado, pero lo suficientemente homogéneo como para ser definido como una masa inculta, seguidora no de ideas, sino de hombres y susceptible de ser manipulada por la “*prensa populachera*”, los “*literatos inmorales*” y los políticos inescrupulosos (MED, 1928: 49). Se trataba de un grupo inferior que establecía una degradante vinculación con los llamados deportes populares (particularmente el boxeo y el fútbol). Una vinculación enferma, desahogada y salida de los carriles lógicos de la humanidad. Entendían que ello implicaba no sólo una dañina expresión nacionalista, que fincaba el orgullo patrio en victorias deportivas, sino sobre todo en cuestiones estéticas que los lleva a sostener que los incultos olvidaban los “*hermosos tipos de belleza masculina*” y glorificaban la repulsiva “*masa brutal de bíceps monstruosos, de torso vacuno, de brazos de orangután*” según las palabras de Marcelo Reyes publicadas en *Criterio*. Es decir, que el deporte, lejos de ser el “*anhelado tonificador de la raza*” era una expresión de desarmonía, de desviación y la manifestación más evidente de rechazo de “*una inteligencia al servicio del músculo*”. Se trataba entonces, de un sector de la sociedad, que desconocía la perfección, que era en sí misma y en cada uno de sus actos negación de lo bello y lo sublime.

Las apreciaciones culturales de los distintos referentes muestran un patrón similar (sólo matizado por los grados de paternalismo de las alocuciones o la ironía del discurso) a diferencia de otros aspectos donde la diversidad de apreciaciones y propuestas mostraba un amplio abanico de posibilidades. Todos los intelectuales se asumían como portadores de la “*distinción*” y compartían cánones, percepciones, códigos y ámbitos de desarrollo. En este sentido reafirmo la utilidad del concepto “*distinción*” en la acepción que le ha dado Pierre Bourdieu, es decir, entendiéndolo como una manifestación del discernimiento, pero sobre todo como una disposición estética compleja que establece una relación distante y segura con el mundo y con los otros, pero que al mismo tiempo es una expresión distintiva de una posición privilegiada en el espacio social, cuyo valor distintivo se determina, supuestamente, de manera objetiva en relación con las expresiones engendradas a partir de condiciones diferen-

tes. El gusto, es decir la definición estética, une y separa. Al ser producto de unos condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia, une a todos los que son producto de condiciones similares, pero distingue de los demás (Bourdieu, 1991: 53).

¿Qué subyace bajo la detración cultural? los dilemas de una aproximación historiográfica

Son muchos los historiadores, sociólogos y politólogos que han indagado sobre la relación de los intelectuales latinoamericanos con las mayorías de sus sociedades (Altamirano, 2005: 63-76) y algunos de ellos han sostenido que se manifestó (y manifiesta) una profunda y larga desconexión (Cancino, 2004: 13). Si bien esa pregunta se asoma en estas páginas, fundamentalmente lo que aquí se busca es proponer preguntas sobre las posibles razones de la violenta denigración de la cultura popular y, en definitiva, plantear si esa detración –radicalizada– tenía un objetivo político y conllevaba la negación de toda posibilidad de que el “pueblo bajo” se convirtiese en sujeto político. Es decir, es posible pensar que en esa descalificación a la cultura popular hay algo más que la obvia y extendida mirada elitista de los sectores privilegiados?

Muchas de las preguntas y observaciones aquí esbozadas son resultantes del rico intercambio sostenido en el transcurso del Taller que dio origen a esta publicación (tanto como de los aportes de los encuentros anteriores), donde se buscó avanzar sobre la necesidad de desentrañar el sentido político de la calificación “popular”, preguntando, ¿quién nombra al pueblo, como lo representa y para qué?, ¿cuáles sentidos de lo popular y de las culturas populares circularon –y circulan– en los discursos de las elites sociales y académicas? (Torres Carrillo, 2009: 213). Ahora bien, ese sentido político es también complejo, múltiple, cruzado de tensiones y de contradicciones y no puede asimilarse, sin más, la relación de dominación social con la de dominación simbólica. Por ello, es necesario recordar que la cuestión del pueblo, de la cultura popular, es casi siempre un discurso pronunciado sobre el pueblo, para el

pueblo y hacia él tanto como hacia otros sectores sociales, por personas instruidas. Por lo tanto, se trata de un discurso que no se pronunciaría si no estuviera puesto ante un sujeto, lo cual pone a quien lo enuncia en una curiosa situación: habla para tender un puente hacia este sujeto que su misma palabra ha separado (Bollème, 1990: 66).

¿Hasta qué punto era la cultura de ese colectivo que llamaban plebe o simplemente pueblo, lo que los preocupaba a los intelectuales antidemocráticos argentinos de la primera mitad del siglo XX?, ¿es posible pensar que la denigración homogeneizadora de la “cultura popular” operaba como una evasión para abordar, indirectamente, problemáticas políticas, intereses de clase y por tanto de Poder?

En ese sentido, vale recordar que la “cultura popular” no se definía en términos culturales sino en términos sociales. De tal modo, no se buscaba conceptualizar a la cultura popular a partir de ciertos contenidos específicos o de la presencia o ausencia de determinados rasgos; el camino consistía, en cambio, en identificar como cultura popular a la que portan sectores o grupos sociales definidos como populares, aún cuando las características culturales de tales grupos puedan variar y contrastar dentro de un espectro muy amplio. Es decir: la condición de popular es ajena a la cultura misma y se deriva de la condición de popular que reviste –se le asigna a- la comunidad o el sector social que se estudia. (Bonfil Batalla, 1992: 58).

Un concepto útil para pensar esa catalogación (que como se ha expresado, está cargada de discriminación y violento rechazo) es el de heterofobia, y que hace referencia a ese sentimiento de temor y de odio ante los otros, los distintos, los extraños, los que irrumpían desde el exterior en el círculo seguro de identificación (Savater, 1993: 23-27) y los hacía sentir condenados a convivir con otras formas de comportamiento diferentes a las suyas. La heterofobia es, por lo tanto, esa aversión a la diferencia; una indefinida perturbación, inquietud o angustia que algunos individuos o grupos sociales suelen experimentar siempre que se enfrentan con otros sujetos o colectivos a los que no logran comprender, ya que se expresan con costumbres, actitudes y gestos diferentes a las propias. Es una manifestación concentrada de un fenómeno más am-

plio de angustia provocada por la sensación de no tener control sobre la situación y, en consecuencia, no poder ejercer ninguna influencia sobre su evolución, ni tampoco prever las consecuencias de la propia actuación. La heterofobia puede surgir como objetificación, real o irreal, de esta angustia, pero lo más probable es que la angustia en cuestión acabe buscando cualquier objeto al cual anclarse. En consecuencia, la heterofobia es un fenómeno bastante corriente, sobre todo en la modernidad que volvió más frecuentes las ocasiones para la experiencia “sin control” y resulta más plausible interpretar esta experiencia en términos de inoportuna interferencia de un grupo humano extraño (Bauman, 1998: 85)

Ese contenido difuso es el que más dificulta la mirada historiográfica. Sin embargo, los problemas no pueden llevar a ocultar una dimensión que se presenta evidente y que, por lo tanto, es necesario tratar de explicar. Por ello, entiendo que se deben tener presente otras perspectivas disciplinares (aunque más no sea en el nivel de las preguntas) que permitan pensar esas manifestaciones de la experiencia humana. En ese sentido, el psicoanálisis puede ofrecer algunos caminos que merecen explorarse, tales como los que propone Hassoun, quien invita a pensar al odio como un sentimiento que remite tanto a la execración como al acto de destrucción. Una destrucción que suprime los bordes, los límites, incluido los del bien y del mal. De tal modo, el sujeto presa del odio, devorado por el horror que el otro suscita en él, se empecina en destruir esta supuesta causa de malignidad. Fanatizado por esta idea obsesiva, no desiste en su intento de recrear y luego cercenar el oscuro objeto de su odio, desesperado para destruirlo mejor (aunque para ello también se destruya a sí mismo). Aquel que se encuentra presa del odio se presenta como portador del bien, de lo limpio, como adversarios empecinados del mal, de la falta de elegancia, de la inexactitud, de lo aproximado. (Hassoun, 1999)

Ahora bien, ¿cómo abordar estas cuestiones desde una perspectiva historiográfica?, ¿qué instrumentos y conceptos pueden ayudar a recorrer este camino?

En principio, entiendo que el binomio conceptual identidad-otredad se vuelve un instrumento teórico-metodológico pertinente para abordar el análisis de intolerancias y discriminaciones. Recordando que la percepción de un nosotros relativamente homogéneo (el grupo visto desde adentro) conlleva, por oposición, una representación de los otros (el grupo de fuera) y esto es así en función del reconocimiento de caracteres, marcas, rasgos compartidos, para uno y otro grupo, que funcionan como signos y emblemas que ayudan a construir una identidad común (Fossaert, 1983: 127). La identidad es una realidad social y los ingredientes que la componen, producto de la simbiosis entre el individuo y el grupo, elaboran un "coctel de una potencialidad extraordinaria", que posee toda la fuerza de las pulsiones primarias del género humano. La cuestión de la identidad es pues tanto una idea como un sentimiento. Los recurrentes mecanismos de la exclusión y la intolerancia son "la negación sistemática, en la historia, a la idea y a la práctica a ella asociada, de que los otros son simplemente otros" (Castoriadis, 1985). Como es sabido, ningún grupo humano se auto percibe y se auto define más que por oposición a la manera como percibe y define a otro grupo humano al que considera diferente de sí. Entonces, la identidad no es un absoluto previamente determinado por el origen y la pertenencia, situado más allá de la conciencia y de la voluntad de los hombres, sino que es, como se ha dicho, una realidad social marcada por profundos y complejos imperativos: el territorial, el económico, el de clase, el político, el institucional, el de la re-creación y reelaboración constantes de la memoria e historia grupales, así como el de la asunción de la propia cultura (Barth, 1976: 35).

La identidad y su consecuente otredad cobraban, en los intelectuales autoritarios, una clara dimensión estética. ¿Cuál era el concepto de distinción que esgrimían los intelectuales que estaban dando forma a la derecha autoritaria argentina?, ¿qué manifestaciones consideraban pertinentes a ese *status*?, ¿cuáles las características identitarias que de esa presunción derivaban? y ¿cuáles los discursos intemperantes que de allí surgían hacia los diferentes, en especial a los "plebeyos"? En principio, la caracterización y posterior denigración de la cultura popular se había vuelto para estos

hombres un instrumento identitario y legitimador de ellos mismos y sus grupos de pertenencia. Como ha indicado Pierre Bourdieu, la tipificación -y rechazo- de lo que se considera bajo, poco fino, vulgar, venal y servil implica una afirmación de la superioridad de aquellos quienes pueden ser satisfechos con los placeres sublimados, refinados, desinteresados y distinguidos. Ello se debe a que el arte y el consumo cultural están predispuestos para cumplir una función social de legitimación de las diferencias sociales. El gusto es limitante de preferencias, actitudes, ideas y acciones, y, en principio, pertenece a un orden abstracto que conforma criterios y disposiciones. En ese orden se definen las relaciones diferentes e incluso antagónicas con la cultura, según las condiciones en las que se ha adquirido el capital cultural. Este orden, en el universo Bourdieu, no es otro que el *habitus* que es, a la vez, principio generador de prácticas objetivamente enclasables y el sistema de enclasamiento de estas prácticas. Y, como el mismo Bourdieu advierte, no existe nada más enclasante que las expresiones artísticas consideradas legítimas que permiten la producción de distingos al infinito.

Como señala Hobsbawm, los fenómenos más superficiales son, en ocasiones, los más profundos (Hobsbawm, 1989: 239). Por lo tanto, este ejemplo que en primera instancia podría parecer menor, evidenciaba en toda su dimensión el rechazo por las mayorías y la caracterización de las mismas como indignas, grotescas, faltas de armonía y de toda capacidad. Esa censura no iba acompañada de una verdadera voluntad pedagógica. Si bien algunas estrategias discursivas remarcaban la necesidad de encauzar al “pueblo, arrancándolo de su *apasionamiento violento*”, de sus apreciaciones antiestéticas y de su *“rudeza brutal”* en lo profundo celebraban esa diferencia que era constitutiva de sí mismos.

En ese sentido, y como se discutió en el Taller, a diferencia de lo que sucedía con otras perspectivas críticas a la cultura popular, como por ejemplo las provenientes de los espacios socialistas, los intelectuales autoritarios no buscaban “redimir” al pueblo y ofrecerle oportunidades para acceder a una cultura considerada superior, sino que

se buscaba estigmatizarlos en ese juicio y derivar de él toda una serie de inhabilitaciones, especialmente la invalidación política.

Paradójicamente, se censuraba esa identidad *extraña* que los ayudaba a constituirse. De tal modo, no era tanto la existencia de esa cultura “*desviada e indigna*” lo que molestaba, sino su visibilidad, su irrupción en ámbitos antes restringidos que, en definitiva, transformaba a la vieja y propia cultura y buscaba su propia legitimidad o al menos no se sometía a los designios de la alta cultura. Los escritores elitistas se lamentaban amargamente que Buenos Aires se hubiera convertido en una ciudad amorfa en su estructura y en su fisonomía. “*Ay Buenos Aires, como te cambian!*”, lloraba un colaborador de *Criterio*, y esa queja se afincaba, sobre todo, en la presencia de una muchedumbre despreciable y poco conocida (para ellos) que se hacía presente en ocasión de las fiestas patrias y de la asunción de algún presidente. Iban más allá, y continuaba mostrando su disgusto por tener que compartir “sus” espacios con “*pajueranos*”, tener que tropezarse con “*una fauna desconocida*” de caras tostadas, “*trajes nuevecitos y claros, bastones y guantes color patito*”. Esa multitud invasora era bruta, inculta, de asombro fácil, admiradora de artistas tan denigrados como ellos mismos y había “*caído a Buenos Aires a palpar una esperanza doméstica y presupestívvara*”. Pero, lo peor era que sin derecho alguno se “*adueñaban de la urbe céntrica*” de tal manera que mientras ellos estaban “*nosotros los porteños nos sentimos un poco fuera de casa*” (*Criterio*, 1928: 78).

Los inmigrantes, como es fácil suponer, también fueron víctimas de las críticas y acusaciones de transformar la fisonomía cultural de la Argentina con su impronta de “*mamarrachería*” que trastocaba el caudal espiritual del país. Pero, no sólo los hombres pobres que venían de otras tierras eran cuestionados, también podían serlo las expresiones culturales, como la arrítmica sincopa del jazz que estaba infiltrándose en buena parte de los argentinos: “*es como si nuestra sensibilidad de hombres civilizados hubiera sido atropellada por lo negroide que nos aturdió en los peores momentos de la música sincopada. Una calamidad que no tiene nombre*” (*Criterio*, 1930:250). Como resulta evidente, sentían que hasta en cuestiones musicales estaban obligados a po-

nerse a la defensiva, *“lisa y llanamente por que nos atropellan”* y, según decían, trataban de imponerles aquello que consideraban como la negación de la estética¹.

Un personaje ideal, que Monseñor Franceschi llamaba *“el hombre del tango”* o el *“guarango”*, como prototipo reunía todas las condiciones de esa Argentina impropia y vulgar. Una Argentina que se emocionaba ante la *“repugnante”* música del tango, una expresión *“sentimental y cursi”*, un *“absurdo lloriqueo y temblequeo de la voz”* que sólo podría entusiasmar a *“orilleros que bebían copas de coñac falsificado”*. No obstante su escaso nivel, el tango estaba presente, el pueblo lo había incorporado y los altoparlantes lo difundían día y noche. La élite, según se desprende de las palabras de monseñor Franceschi, sentía el asedio hasta en los *“talleres de los lustrabotas”*. Sus letras eran consideradas aun más peligrosas, constituían la demostración más terminante de la indecencia y disipación moral que atravesaba a amplias capas de la Argentina. Esas *“páginas nauseabundas”*, monótonas, sin ningún alcance técnico y estético, llenas de ripio y de frases mal gastadas, expresaban en definitiva una realidad social de hombres denigrados y mujeres enlodadas. El *“héroe de los tangos”* era el héroe de los pobres. Y, según la representación que se hacía Franceschi, se trataba de un personaje *“físicamente repulsivo”*: tan sucio material como espiritualmente, con *“aliento a caña barata, melena larga y aceitosa”*. Un tipo humano que carecía en absoluto de la noción de familia, no admitía *“más mujer que la perdida”*, y nunca podía experimentar una emoción pura, un *“arranque noble”*, era un ser cínico, cobarde, tosco y soez en grado máximo: *“en la cabeza lleva una pelambre, pero no un pensamiento”* (Franceschi: 1933, 126).

En estas representaciones sobre la cultura popular siempre subyace una tensión que tiene que ver con lo erótico. Si como ha señalado George Bataille, el erotismo es una exuberancia de la vida y es, en sí mismo, una declaración de independencia. Toda la operación erótica tiene como principio una destrucción de la estructura, lo que está en juego en el erotismo es siempre una disolución de las formas constituidas. Una

¹ En el mismo sentido señalaban el carácter perturbador de la radiofonía que contribuía a difundir los elementos más perniciosos del llamado arte contemporáneo. Cfr. *Criterio* 170, 4 de junio de 1931, p. 325.

disolución de las formas de vida social, regular, que fundamentan el orden discontinuo de las individualidades que somos. En el erotismo, la vida discontinua es cuestionada, es perturbada, alterada al máximo (Bataille, 2006: 14). No es este el lugar para profundizar en esta cuestión tan compleja, pero sin duda el miedo al erotismo, a la libertad y al conocerse a sí mismos de los individuos, cruza todas las alocuciones marcadas por la crítica al desenfreno entendido como capacidad destructora.

Por todo eso, las palabras del entonces director de *Criterio* y de los otros referentes intelectuales de la derecha se hallaban cargadas de un desprecio incontenible, imposible de disimular –y que no se buscaba ocultar– pero también de un fuerte temor. El tango, “*esa caricatura del arte*” era en sí mismo un veneno para “*las almas infantiles que cantaban*” sus letras y era la representación simbólica más clara de esa sociedad desvalorizada, sin bienes materiales ni espirituales. Una sociedad peligrosa...

Asimismo, el proceso de transformación, también llamado de modernización, que se venía produciendo en la Argentina desde las décadas finales del siglo XIX había conllevado, entre otros muchos efectos, la fragmentación de las expresiones y concepciones culturales en una serie de subculturas cada vez más distanciadas. Cada ámbito cultural y también los códigos y significantes fueron, paulatinamente, delimitando sus públicos y sus programas y así, poco a poco, dejaron de encontrarse audiencias que traspasaban los muros socio-económicos para ser expresiones exclusivas de las diferentes clases sociales. Es el proceso que Lawrence W. Levine, en su análisis de la trayectoria cultural de la sociedad estadounidense del siglo XIX denomina el paso de la “cultura pública compartida” a la “cultura bifurcada” (Levine:1988, 208-209) y que implica, por un lado, un proceso de sustracción que asigna a las diferentes prácticas culturales un valor distintivo de acuerdo a quien fuera el auditorium y, por otro lado, un procedimiento de descalificación-exclusión que expulsa lejos de la cultura sacralizada y canonizada las obras, los objetos, las formas de diversión populares. Ahora bien y como llama la atención Roger Chartier comparando el proceso “americano” con el vivido en Europa entre los siglos XVI y XVIII, y que se caracterizaron por el retiro de las élites y el acantonamiento de la cultura popular, obligan a preguntarse si

esa cultura dividida, ¿era tan homogénea como lo parece? Y, en un tiempo de separaciones e intercambios, ¿las fronteras entre cultura legítima y cultura descalificada fueron tan abismales? (Chartier, 1994, p.49). Y ensaya una respuesta, que también es válida para el caso argentino, al sostener que la "cultura pública compartida" no era ajena a exclusiones, a tensiones internas, en tanto que las "evoluciones culturales" que llevaron a las élites a menospreciar una cultura popular identificándola a una cultura industrial y a reivindicar a la propia cultura como "pura" (o purificada), y esencialmente distante de los gustos vulgares, sustraída a las leyes de la producción económica, dirigida por la complicidad estética existente entre los creadores y el público escogido tampoco estuvieron exentas de contradicciones, tensiones e influencias mutuas. Por ejemplo y como ha señalado Pierre Bourdieu (al que también remite Chartier) la constitución de un campo literario definido como un mundo separado y de una posición estética fundada en la autonomía, el desinterés y la absoluta libertad de la creación, está directamente ligada al rechazo de las servidumbres de la "literatura industrial", tanto como a las preferencias populares que fueron la causa de su éxito. "Las relaciones que los escritores y los artistas tenían con el mercado, en que la sanción económica podía crear entre ellos disparidades sin precedente, contribuyeron, sin duda, a orientar la representación ambivalente que se hacían del 'gran público', fascinante y despectiva a la vez, dentro del cual confundían al 'burgués', abrumado por las inquietudes vulgares del negocio, y al "pueblo", librado al embrutecimiento de las actividades productivas" (Bourdieu, 1992, 89). Esta cuestión, sin duda interesante, también tuvo presencia en las discusiones del campo cultural argentino y en particular en lo que se podría denominar el campo cultural autoritario ya que algunos de sus nombres (Gálvez y Martínez Zuviría en particular) fueron escritores de gran divulgación popular y la tensión y la observación sospechada estaba presente como lo evidencian las reiteradas justificaciones de Manuel Gálvez a su carácter de escritor "masivo" y que desnudan una trama de contradicciones y conflictos presentes.

Lo cierto es que la irrupción de las masas era un signo evidente de que los viejos mecanismos de subordinación social habían dejado de existir o, al menos, mostraban fuertes debilidades. Las antiguas lealtades, las relaciones personalizadas y jerárquicas desaparecían y eran cada vez más reemplazadas por la imagen de una abstracta subordinación de todos los hombres supuestamente iguales frente al Estado. Pero esto no era todo. El propio *status* de las clases superiores estaba puesto en duda en una sociedad donde el ascenso social y la desaparición de las antiguas jerarquías tornaban a las diferencias de clase en algo cada vez más borroso. La sociedad de las primeras décadas del siglo XX era una sociedad que le costaba reconocerse. Por un lado, los límites eran cada vez más difusos y el dinero era un criterio de superioridad que opacaba los viejos criterios de nacimiento y la herencia. Pero también eran cada vez más borrosos los criterios que separaban a la burguesía de las otras clases subalternas. La dificultad comenzaba con la expansión del sector terciario, de un trabajo que era subalterno y asalariado pero que no era trabajo manual y que exigía cierta calificación y cierta educación formal. Y es importante el reconocimiento que de sí mismos hacen esos sectores: como señalábamos, aspiraban, aún a costa de grandes sacrificios, incorporar el estilo de vida de las clases respetables.

De tal forma, la movilidad social, por un lado, y, por otro la difusión de ciertos modos de vida asociados a las expectativas de los sectores medios, como el acceso a una educación formal (incluso, universitaria), ciertas formas de ocio (como el turismo o la práctica de un deporte) comenzaban a borrar los límites de clases. A esto se sumaba la aparición de grupos sociales nuevos vinculados con la complejización de la administración pública y privada: profesionales de alto rango, ejecutivos asalariados (como los gerentes) y los funcionarios más elevados que muy pronto se confundieron con los empresarios estrictamente burgueses. En síntesis, la identidad tradicional había entrado en crisis.

Por lo tanto, las identidades que buscaban crear los intelectuales de la originaria derecha argentina eran una forma de reaseguro y de defensa. Y, por eso mismo, estaban marcadas por una fuerte carga esencialista que hacía referencia a lo innato, lo

que determinaba y era inmutable. El narrar quienes eran ellos y quiénes eran los otros era constitutivo mismo de la identidad y de su dinámica, era a partir de su ahora que el pasado cobraba sentido y, como ha señalado Ricoeur, ¿cómo reconocerse a sí mismo cuando se está atravesado por la otredad, que es también decir la temporalidad? (Ricoeur, 1996: 959)

Esta dimensión narrativa que seguía el ritmo de la temporalidad, postulaba un origen, un devenir, figuras protagónicas, sentidos y valoraciones. Y era indispensable reforzar esa identidad, pues a nadie se le escapaba que una identidad débil (híbrida, cruzada, etc.) se volvía más inviable, sino inoperante, para la lucha política. Una lucha, como ha señalado Laclau, que siempre ha llevado implícita el conflicto e incluso la violencia (Laclau, 1996: 208).

Desde esta perspectiva, también considero que es útil pensar que los criterios de los sectores dominantes pueden ser vistos como formas que tendían a alcanzar la hegemonía de poder pero que, al mismo tiempo, expresaban su propia fragilidad en la apelación misma de su iterabilidad (Butler, 1997: 14). Los intelectuales autoritarios no buscaban refutar las diferencias, sino basarse en ellas para sostener la exclusión y la desigualdad. Pero, además la “naturalización” de las identidades y la denegación de su carácter político y social no eran sólo una mala lectura, una apreciación que desconocía la historicidad, sino que se trataba básicamente de un proyecto político (Foucault, 1994: 801). Por lo tanto, es necesario atender a las razones subyacentes en la creación de un sujeto ahistórico y universal, porque las propuestas identitarias han tenido -y tienen- un carácter modelizador respecto de las conductas, sentidos de la “vida buena” y a la reproducción del orden social. Así, es posible presuponer que esa construcción identitaria buscaba cristalizar un orden a través de una identidad estética rígida y valorizada en rangos.

Una precaria conclusión: antipopulismo antes del populismo

Todas estas tensiones y batallas condujeron a que la denigración de la llamada cultura popular (desde sus expresiones artísticas a sus comportamientos) fuera ganando

centralidad en los discursos de los referentes de la derecha. En buena medida desplazaba la preocupación por el izquierdismo, el movimiento obrero y en sus postulados –ambiguos– abarcaba a un conjunto más amplio, más amorfo y heterogéneo, para convertirlo en una identidad cerrada, definida, ahistórica y, por lo tanto, más accesible a la catalogación homogeneizadora y denigradora.

Ese recorrido del anticomunismo a lo antipopular ¿implicaba una modalidad de la lucha política ante la necesidad de encontrar argumentos que deslegitimen de plano la participación de las mayorías en un período en que las premisas clásicas no alcanzaban y donde el peligro ya no era sólo, ni quizás fundamentalmente, el peligro rojo? En ese sentido, me parece que es importante poner en juego el impacto de la República española y luego los frentes populares (y porqué no de un populismo que, tal vez, comenzaba a gestarse) que implicaban la constitución de un actor político nuevo, heterogéneo, difícil de encuadrar y circunscribir ya que era diversificado e impreciso en sus fronteras.

Pero, además, es necesario tener en cuenta que era una derecha que se constituía en una época de transición y donde paradójicamente los golpes de estado eran una demostración de la debilidad para manejar al sistema político y frenar el desarrollo de los partidos populares. La creciente antijerarquía de la sociedad argentina y la inevitable presencia del pueblo, ponían a los sectores más antidemocráticos en una posición defensiva y los obligaba a apelar a todos los argumentos posibles.

Considero que el trabajo de Sergio Morresi, presentado en el Primer Taller de Discusión sobre las Derechas en el Cono Sur, aporta una perspectiva muy sugerente y abre posibilidades de análisis a la temática aquí tratada. El autor analiza a las derechas argentinas de la segunda mitad del siglo XX, pero con premisas que encuentro viables para el período precedente. Morresi sostiene que el campo ideológico de las derechas se constituye a través de un proceso de mitologización y exclusión que requiere de la constitución de un anatema, un opuesto, un punto de referencia negativo. Los mitos fundantes son ideas que procuran brindar una explicación de las acciones pasadas, así como justificar las elecciones presentes y los planes futuros. No importa si los mi-

tos se asientan sobre datos fehacientes o ficciones; basta su existencia para que tengan consecuencias materiales. Pero, como se ha señalado, para que los mitos surjan y se conviertan en eje de la gramática de un campo, en este caso el de la derecha, es necesaria la expulsión, también mediante operaciones discursivas de al menos un concepto opuesto que sirva como frontera y punto de referencia negativo. Sólo cuando el campo cuenta con ese "exterior constitutivo" puede erigir su mito fundante, que aparece así como el opuesto positivo de lo excluido, y, entonces sí, desarrollar su lenguaje. Para la segunda mitad del siglo XX, período de análisis de Morresi, los agentes que conformaron (con sus actos de habla) el campo de la derecha en la Argentina, el concepto que ocupó el lugar de exterior constitutivo fue el populismo, considerado como un movimiento igualador o nivelador que ponía en peligro o directamente subvertía al orden (sea natural, económico, moral, social o político). Para algunos sectores de la derecha, a los que Morresi denomina liberal-conservadores, el populismo fue además el factor aglutinante que les permitió alcanzar la hegemonía en el campo de la derecha. Para ellos, lo populista se vinculaba a las acciones sociales masivas (organizadas o no) que buscaban influir en la acción del Estado, sobre todo de aquellas acciones que procuraban otorgarle al aparato estatal un rol redistributivo con el objetivo de obtener una sociedad más equitativa. Evidentemente, el rechazo del populismo era en sí mismo una impugnación de la democracia de masas (Morresi: 2011).

Si bien el nacimiento del populismo en la Argentina estuvo asociado al peronismo, al analizar a los principales referentes de la derecha de la primera mitad del siglo XX – principalmente hacia los años treinta-, se puede advertir que el rechazo hacia lo popular y sus demandas, tanto como las críticas al yrigoyenismo, apuntaban, aun sin utilizar el término, a censurar el supuesto carácter populista de esas políticas y reclamos. De tal modo, la crítica al movimiento obrero de ideas "avanzadas" había sido reemplazada, en muy pocos años, por la reprobación de ese ambiguo conjunto social que llamaban plebe y consideraban atentatorio con un orden de concordia y jerarquía. Así, lo popular - y su *desenfreno*- fue el rasgo negativo que auto-constituyó y per-

mitió aglutinar a un colectivo laxo y con múltiples tensiones internas (Echeverría: 2009 b), en tanto que el rasgo mítico y positivo se erigió en torno a un supuesto estado de armonía y destino de grandeza nacional que la democracia había trastocado.²

Dicho esto propongo reflexionar si el señalamiento de las diferencias –las cuales siempre han connotado un valor (Derrida: 1971)-, el interés por volverlas indiscutibles y determinantes, era un modo rápido y eficiente de organizar jerárquicamente el universo que se construía o pretendía (re)construir. Por lo tanto, la puesta en discurso de la identidad no era algo accesorio sino antes bien su propia puesta en sentido. En la trama discursiva, los sujetos aparecían como tales en la medida que enunciaban sus posiciones y el propio concepto de posición. Y también, consecuentemente, expresaban la necesidad de remarcar la exterioridad, que evocaba una frontera (económica, social y cultural pero también moral) y era paralela a la necesidad de reificar a los otros, homogeneizándolos y subsumiéndolos en los atributos de la fealdad y excesos. Se sostenía, con carácter de premisa política, que esa otra identidad era en sí misma una alteración del orden y de la tranquilidad pública. Por eso, la importancia de rechazar la visibilidad, ya que dar visibilidad era, en algún sentido, aceptar, institucionalizar. De tal modo, se construyó un imaginario de ilegitimidad, un supuesto común que debía funcionar como una suerte de reaseguro del tejido social tradicional ya que el accionar de esa otra identidad se presentaba como una suerte de venganza/amenaza contra el cuerpo social, contra lo mejor, que por razones casi naturales les era inaccesible a quienes lo atacaban. Entonces los vulgares ponían en evidencia lo escandaloso, lo feo, lo oscuro, es decir la contracara de lo bello y lo puro. Una verdad de sí, que debía permanecer oculta, reducida a su área propia y natural, sometida y sabedora de su carácter marginal e inferior. Si superaba

² En ese sentido, la derecha de la segunda mitad del siglo XX, que analiza Morresi, innova ya que, como señala el autor, conformó su rasgo mítico positivo en torno al concepto de república. Sobre todo a partir de 1960, cuando comenzó a contraponer la idea de una república formada por una serie de valores tradicionales, religiosos, político-económicos y ético-políticos frente al desenfreno del populismo.

esos límites se trataba de una presencia disruptiva que por eso mismo no podía ser analizada y concebida más que cómo el enemigo.

Por todo lo expuesto, considero que se puede trascender lo obvio o el dato de color analizando las percepciones estéticas como fundantes de las identidades propias y las atribuidas a los otros y que las mismas tenían un carácter esencialmente político. En esas construcciones los intelectuales de derecha de la primera mitad del siglo XX esbozaban sus identidades y objetivos, señalaban a sus enemigos y organizaban su pasado, su presente y su futuro. Se trataba de un lugar estratégico en que expresaban conflictos sociales y mecanismos de control de la vida colectiva, plasmaban sus visiones del mundo, creaban modelos de conductas y estilos de vida. En este sentido, es importante recordar que las concepciones de sí mismos, de los otros y del mundo es dinámica, plena de historicidad y que su eficacia política dependía –y depende– del grado de reconocimiento social alcanzado. Por eso, los imaginarios sociales se construyeron sobre sistemas simbólicos que expresaban la experiencia de los agentes sociales, pero también sus deseos, sus aspiraciones y sus motivaciones. (Bazcko, 1991). Se entiende entonces el lugar asignado por los intelectuales de derecha a la descalificación estética de los sectores populares. Se trataba de una batalla por la hegemonía cultural, el intento por imponer, necesariamente, una supuesta superior capacidad de interpretación de la historia y del entramado social, porque como ya es sabido, la hegemonía no se restringe a la dirección política, incluye necesariamente la dimensión cultural con el propósito de obtener consenso para un universo de valores, creencias, normas morales y reglas de conducta.

Bibliografía

- Altamirano, C (2005): *para un programa de historia intelectual y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Barth, F (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica
- Bataille, G: (2006) *El erotismo*, Buenos Aires, Tusquets (1ª edición 1957)

- Bauman, Z. (1998). *Modernidad y holocausto*. Ediciones Sequitur. España.
- Bazcko, B (1991), *Los imaginarios sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Bolléme, G. (1990) *El pueblo por escrito. Significados culturales de lo "popular"*, México, Grijalbo/CNCA.
- Bonfil Batalla, G (1992) *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza
- Bourdieu, P (1991) *La distinción, Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus
- Bourdieu, P (1992): *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, París, Editions du Seuil,
- Bourdieu, P. (1983) "Vous avez dit 'populaire'?" *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 46
- Butler, J (1997): "Further reflections on conversations of our time" *Diacritics*, vol 27:1,
- Cancino, H. (2004): "Introducción" en Cancino, H (coord.): *Los intelectuales latinoamericanos entre la modernidad y la tradición siglos XIX y XX*, Madrid-Frankfurt am Main, Cuadernos de Historia Latinoamericana, Iberoamericana-Vervuert,
- Castoriadis, C (1985) "Reflexiones en torno al racismo", Memorias del Coloquio "Inconsciente y cambio social", *Association pour la Recherche et l'Intervention Psychologiques*, Francia, marzo de 1985
- Chartier, R (1994): "Cultura popular, retorno a un concepto historiográfico" en: *Manuscrits: Revista d'història moderna*, 12,
- Derrida, J (1971): "La Differance", en AA VV/ Grupo Tel Quel, *Teoría de Conjunto*, Barcelona, Seix Barral
- Echeverría, O (2009) "Entre los mandatos familiares y la dinámica social. Carlos Ibarguren y su camino al autoritarismo", *Entrepasados*, 35
- Echeverría, O (2009 b), *Las voces del miedo. Los intelectuales autoritarios argentinos en las primeras décadas del siglo XX*, Rosario, Prohistoria ediciones
- Fossaert, Robert (1983), *Les structures idéologiques*, Paris, Seuil
- Foucault, M (1994), "Foucault étudie la raison d'Etat", en *Dits et écrits* Vol III, París, Gallimard.

- García Canclini, N. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana, Casa de las Américas
- Guilhaumou, J (1981): “L’effet populaire dans le ‘Père Duchesne’, l’exemple de la figuralité du corps”, en *Les intermédiaires culturels*, Actes du Colloque du Centre Meridional d’Histoire Sociale, des Mentalités et des Cultures, Publications Université de Provence, Aix en Provence
- Hassoun, J (1996): *Los contrabandistas de la memoria*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor
- Hassoun, J. (1999) *El oscuro objeto del odio*, Buenos Aires, Catálogo
- Hobsbawm, E (1998): “El mundo burgués” en *La era del capital*, Buenos Aires, Crítica- Grijalbo Mondadori.
- Laclau, Ernesto (1996): “La comunidad y sus paradojas: la utopía liberal de Richard Rorty”, en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- Levine, L (1988): *Highbrow/Lowbrow. The Emergence of Cultural Hierarchy in America*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press
- Losada, L (2008): *La alta sociedad en la Buenos Aires de la Belle Époque*, Buenos Aires, Siglo XXI
- Lvovich, D y Bohoslavsky, E. (2009) “Elitismo, violencia y degeneración física en los diagnósticos de las derechas argentina y chilena (1880 – 1945)”, en *Nuevo Mundo. Nuevos Mundos*, debates.
- Morresi, Sergio (2011) "Un esquema analítico para el estudio de las ideas de derecha en Argentina (1955-1983)", en Ernesto Bohoslavsky (comp.) *Las derechas en el Cono Sur, siglo XX. Actas del Taller de Discusión*, Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines, 2011
- Prieto, A (1982): *La literatura autobiográfica argentina*, Buenos Aires, CEAL
- Ricoeur, P (1996): *Tiempo y Narración*, vol. III, Siglo XXI, Madrid.
- Savater, Fernando (1993), “La heterofobia como enfermedad moral”, en **Vuelta**, N 205, México

Torres Carrillo, A. (2009) "Panorama Crítico" en *Maguaré*, 23, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Fuentes citadas

Borges, Jorge Luis (2008) *El tamaño de mi esperanza*, España, Alianza (original de 1926)

Franceschi, Gustavo: "El hombre del tango", *Criterio*, 258, 9 de febrero de 1933,

Irazusta, Julio: "El obrerismo de Yrigoyen", *La Nueva República*, 19, 23 de junio de 1928.

M.E.D.: "La masa no sigue ideas sino hombres" *Criterio* 2, 15 de marzo de 1928, p. 49.

Reyes, Marcelo: "El deporte como finalidad cultural y estética" en *Criterio* 15, 14 de junio de 1928.

S/A "A la defensiva", *Criterio*, 103, 20 de febrero de 1930.

S/A, "Fuera de casa", en *Criterio* 33, 18 de octubre de 1928.