

**Dialéctica literaria: entre Perón y Borges**  
**Literary Dialectics: Between Perón and Borges**  
**Dialéctica literaria: entre Perón e Borges**

OSCAR ARIEL CABEZAS\*

---

**RESUMEN:** En el presente texto se analiza la dialéctica entre literatura y política enfocada al momento en el cual la oposición a Juan Domingo Perón, desde las clases ilustradas y acomodadas, fue vista por un sector de los intelectuales argentinos como un privilegio de la elite-liberal, la cual se oponía al ascenso plebeyo de las clases trabajadoras. El texto analiza el papel que ocupó una figura como la de Jorge Luis Borges en el proyecto editorial de la revista *Sur*.

**PALABRAS CLAVE:** *Peronismo, literatura, modernidad, política, plebeyo.*

**ABSTRACT:** In this text, the author analyzes the dialectics between literature and politics that focuses on the moment when the opposition against Juan Domingo Perón from the illustrated and well-off classes was seen by one of the sectors of the Argentinian intellectuals as a privilege of the liberal elite that stood against the advancement of the working classes. The text breaks down the role played by a figure like Jorge Luis Borges in the editorial project of the magazine called *Sur*.

**KEYWORDS:** *Peronism, literature, modernity, politics, commoner.*

**RESUMO:** No presente texto se analisa a dialéctica entre literatura e política focando no momento em que a oposição a Juan Domingo Perón, das classes ilustradas e acomodadas, foi vista por um setor dos intelectuais argentinos como um privilégio da elite-liberal, que era contra à ascensão plebeia das classes trabalhadoras. O texto analisa o papel que ocupou uma figura como a de Jorge Luis Borges no projeto editorial da revista *Sur*.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Peronismo, literatura, modernidade, política, plebeu.*

**RECIBIDO:** 10 de julio de 2018. **ACEPTADO:** 26 de septiembre de 2018.

---

---

<sup>1</sup> Investigador de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Chile). <oscar.cabezas@umce.cl>.

*Emancipar a los trabajadores no consiste en mostrar el trabajo como principio fundador de la sociedad nueva, sino en sacar a los trabajadores del estado de minoría, probar que efectivamente pertenecen a la sociedad, que efectivamente comunican con todos un espacio común; que no son solamente seres de necesidad, de queja o de grito, sino seres de razón y discurso que pueden oponer razón a las razones y esgrimir su acción como una demostración.*

*En los bordes de lo político. Jacques Rancière.*

**E**l antiperonismo de la primera década de la historia peronista constituye el espacio dialectizable de la modernidad y permite entender que Chesterton no se equivocaba cuando decía que “la literatura es un lujo y en cambio la ficción una necesidad” (Chesterton, 1902: 10). De hecho, la oposición a Juan Domingo Perón, desde las clases ilustrados y acomodadas, fue visto por un sector importante de los intelectuales argentinos precisamente como un lujo proveniente de la elite-liberal y como lo opuesto al ascenso plebeyo de las clases trabajadoras. Pero en el marco de su genealogía literaria y en el de sus condiciones textuales y políticas de producción el recurso literario del antiperonismo fue también la ficción de una necesidad. La necesidad de la oposición sin negación o superación del marco de la representación de la metafísica nacional. La oposición literaria y ensayística ala nacional-populismo, por muy borgeana que fuera, se desplegó como un componente esencial de los entuertos dialécticos del concepto moderno de soberanía. La resistencia literaria y ensayística a Perón clausuró oposicionalmente el discurso en lo nacional. No podía ser de otra forma, porque hasta no hace mucho la nación era un cierre inevitable.

A través de los intelectuales agrupados en la revista *Sur* el anti-peronismo literario y ensayístico confirma una especie de antagonismo que tiende a la afirmación de lo que niega y, entonces, a la complementación de la “síntesis” que confirma el proyecto nacional de Perón como encrucijada de las formas de la soberanía popular de mediados del siglo veinte. En momentos en que las soberanías se sostenían por la ficción moderna de que los Estados regulaban los destinos de las naciones a través de la legitimidad popular de sus gobiernos, el antiperonismo de Borges, Casares y Martínez Estrada opera en la interioridad del exitoso paradigma del nacional-populismo. El antiperonismo de los años cuarenta y cincuenta no sólo desconocía completamente el devenir de la economía política del presente,

sino también la fuerza transnacional de un capitalismo capaz de desterritorializar naciones enteras a través de la dictadura y de los golpes que ejercen los mercados globalizados. Por lo mismo, si ellos son reconocibles representantes de una élite que sospecha y no se compromete con la irrupción de Perón y la turba de recién llegados a la articulación de un proyecto nacional-popular, se debe a que compartiendo el horizonte de lo que llamaremos metafísica-nacional, no comparten sus preceptos de gobernabilidad de lo popular, pero sí la idea de la nación. Las huellas irreductibles del horizonte de la soberanía-popular –como intentaré mostrar más adelante– y sus conexiones con ese otro elemento irreductible que es la teología política como forma dominante de las articulaciones entre el Estado como entidad de gobierno y las clases trabajadoras componen el escenario al que reaccionaron Borges, Casares y Martínez Estrada.

En la época que emerge Perón (1943) el sistema interestatal de la modernidad regulaba nacionalmente el capitalismo articulado internacionalmente desde el acontecimiento globalizador de 1492. Perón es el resultado de los flujos migratorios de la Argentina y, por supuesto, de las fuertes tendencias ideológicas que dominaron prácticamente todo el siglo veinte. Perón, es sobre todo el resultado de esa fábrica de producción soberana que es, precisamente, la nación. El anarquismo, el comunismo, el liberalismo y el fascismo –por mucho que a los dos primeros se les intente desinscribir de la determinación nacional– son *hegemonas* de posibles articulaciones que comparten el interregno de sus antagonismos en la interioridad de la metafísica nacional. Las contradicciones no constituyen pociones de un afuera del pensamiento de la soberanía nacional. Los modelos de Estado nacional-popular se asociaron generalmente con el fascismo y los Estados socialistas con el comunismo. Estos modos de expresión de la soberanía no constituyeron procesos de estancamiento de la productividad capitalistas, más bien, impulsaron la economía nacional y compusieron una lógica de acumulación que sustentaba tanto al capitalismo nacional industrial y, por reciprocidad estructural con el mercado internacional, a la división internacional del trabajo capitalista. Los capitalismo del Estado-imperial del bloque socialista y el liberalismo imperial-económico de los Estados Unidos constituyeron el marco de la división internacional del trabajo con el que la necesidad de la ficción de la soberanía nacional debió lidiar y entrar en contradicción. La confrontación por parte de gobiernos con tendencias populares se producía por el desarrollo desigual y combinado del “capitalismo mundialmente integrado” (Guattari, 2004: 57-95).

La soberanía del proyecto nacional-popular que tiene a Perón como gestor ocurre en el diagrama de articulación mundial de los poderes de la soberanía. En

este diagrama el proyecto nacional-popular de Perón sorprende porque desde la interioridad de su inscripción en la modernidad interestatal de los estados nacionales rechazó –al menos en el discurso– tanto el cobijo del discurso comunista como el liberalismo que provenía del poder indiscutible que Estados Unidos y la Unión Soviética desplegaban sobre las naciones del mundo. El rechazó discursivo de Perón, sin embargo, no significó que su proyecto nacional-popular constituyera un afuera al capitalismo mundialmente integrado o que el nacional-populismo ofreciera las llaves de un éxodo de las formas de dominación y control sobre las clases trabajadoras. Pero tampoco se puede decir que el antiperonismo que surgió de lo mejor de la inteligencia argentina revelaba ser el espacio desde donde los confines del Apocalipsis de la estructuras de dominación podían comenzar si hecatombe. No hay nada de esto en Borges, Casares y Martínez Estrada. Por el contrario, el dispositivo literario de los antiperonistas de la primera década en cuanto pensamiento oposicional es puramente “dialéctico”. Ni siquiera se podría esgrimir el argumento de que el antiperonismo literario y ensayístico abre la palabra de la ficción a la des-identificación con la metafísica-nacional. El antiperonismo es el lugar oposicional del no-lugar a la metafísica-nacional que auscultó el capitalismo de Estado a través de la figura de Perón y de Eva Duarte de Perón. A la metafísica-nacional que suplementó el desarrollo de los capitalismos de Estado hay que añadir la compulsión del humanismo-burgués que insemna el espacio de la conflictividad política sin jamás diseminar las relaciones de poder del marco de la soberanía y sus vínculos con el pensamiento imperial.<sup>1</sup>

Esta dialéctica oposicional de la metafísica-nacional y del humanismo imperial es la que se escucha en las respuesta al antiperonistas que Oscar Masotta –uno de los pensadores lacanianos más importantes de la Argentina y de la historia del psicoanálisis en Hispanoamérica– hace con a los intelectuales agrupados en el bastión antiperonista de la *Revista Sur*. En su artículo, “Sur o el antiperonismo colonialista”, la crítica de Masotta (2010: 129-151) contra la clase media humanista y antiperonista se orienta a la denuncia de las relaciones de las clases acomodadas con las bondades del humanismo o como diría el propio Borges con la “historia universal de la infamia”. Al proponer un demoledor martillazo a esos clavos cristiano-humanistas que afirmaban, según Masotta, la conciencia burguesa de la revista *Sur* y de su directora Victoria Ocampo. En su demoledora diatriba contra Ocampo Masotta critica oblicuamente los desacuerdos que tienen Borges, Casares y Martínez Estrada con el gobierno de Perón. Pues su artículo contra el intelectual

---

<sup>1</sup> Para una mejor comprensión del pensamiento imperial el lector interesado puede consultar el libro de Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no-sujeto de lo político*.

colonial se inscribe en el marco de una defensa de peronismo y del pacto soberano que este había logrado con el proletariado. En Perón, Masotta ve confirmado “el sentido de la historia” como acceso de las clases subalternas a la inclusión en el *proceso* de nación-popular de la política peronista. De manera que el joven laciano no duda en demoler el moralismo de Ocampo y acusa su pertenencia en la “élite-colonial”. A través de su crítica anticolonial, lo que Masotta apuntala es la voluntad de entendimiento y, así, orienta su escritura a la discusión del *proceso* y no del culto edípico a la personalidad de Perón. El culto a la personalidad tendría una forma privilegiada en el moralismo humanista del antiperonismo y hace imposible ver el proceso histórico que pone en marcha el nacional-populismo de Perón. Por eso, la sentencia masottiana a Vitoria Ocampo se deja escuchar sin vacilaciones: “si ella no está *con* el proletariado ni *por* el proletariado ella está seguro *con* y *por* la burguesía: en una sociedad en la que hay víctimas y verdugos, como se ha dicho, no se puede no estar con los primeros sin hacerse cómplice de los segundos. ¿Es Victoria Ocampo burguesa? Seguramente por su posición social y por la actitud que mantiene frente a su clase de origen. Pero en cambio sería difícil que ella aceptara reconocerse como tal. Los escritores de hoy, apoyados en la tradición de la literatura, tienen de sí mismos una concepción que no encajaría en lo que ellos entienden por burguesía. Escribir –se escriba lo que se escriba– ha pasado a ser hoy –para los escritores burgueses– sinónimo de no-burguesía” (Masotta, 2010: 134). Masotta identifica esta política de la escritura con la conciencia colonial y, por lo tanto, con el humanismo imperial cristiano en el cual se dialectizaba el antiperonismo. La conciencia colonial y humanista confunde el *proceso* –palabra que para Masotta tiene mucha importancia– con el personaje de la moralidad del humanismo burgués: “Perón –el aventurero, el hombre sin escrúpulos, sin moral, sin principios, el arribista, el cómico, el “monstruo”, el “personaje craso”, “el anticuado tirano”, “el hombre menos original” que los peores romanos, el falso, el hipócrita, el hombre de la voz “que conocía el registro de todas las infamias”, en fin, el payaso– no explica ni determina los diez años de peronismo que hemos vivido [...]” (Masotta, 2010: 137-8). Para Masotta “no se trata de discutir si Perón era un payaso o no (no lo era). Se trata de describir las condiciones que hicieron posible que ese hombre nos gobernara durante diez años, que esa *illusion comique* pudiera convertirse en la esperanza del proletariado argentino” (Masotta, 2010: 138). Resulta bastante obvio que, aunque nunca menciona a Borges y Casares, Masotta refiere para des-identificarse de la moralidad burguesa y del culto invertido a la personalidad de Perón *La fiesta del monstruo* y la reescritura de Borges la obra de Pierre Corneille “*L’illusion comique*” (1636). Por oposición al antiperonismo

colonial estas referencias oblicuas a Borges y Casares le permiten fijar (a Masotta) su posición e identificar el *proceso* de articulación soberana de las clases trabajadoras llevada a cabo por Perón y, al mismo tiempo, desplazar la alta cultura del humanismo de *Sur*. “En *Sur* [nos dice] juran por el ‘libre pensamiento’, por ‘Occidente’, por la ‘persona humana’. Pero desgraciadamente el proletariado se encuentra excluido de esa zona de valores celestes” (Masotta, 2010: 144).

El artículo de Masotta instala la sospecha de que “el mal absoluto” no es Perón, sino la composición del humanismo cristiano burgués y sus vínculos perversos con el liberalismo. La declamación ideológica de estas perversiones constituye el centro de la conflictividad con el peronismo, es decir, el factor político que en nombre de la negación de los valores cristiano-burgueses de Ocampo pueda ocurrir la propia abolición del proletariado argentino. Por eso, Masotta dirá que ella “solo conoce dos tipos de comunicación: el grito y el rezo” (Masotta, 2010: 139). Poco más de diez años más tarde algo parecido va a ocurrir a través de las ineludibles referencias a Sartre y Fanon en la obra fílmica de Fernando Solanas y Octavio Gettino *La hora de los hornos* (1968). El film también va a mostrar la complicidad de las clases acomodadas con el colonialismo. En la estela de una crítica a la “violencia pasiva” como la que dirige Masotta a *Sur*, la figura que sustituye a Victoria Ocampo es la de Mujica Láinez, fuertemente criticado en el film como un intelectual colonial. Sin duda, habría que reconocer que hay algo despectivo en la crítica al intelectual colonial que deja impensado lugares que el espacio de la literatura logra pensar de manera atemporal, es decir, logra pensar más allá de una coyuntura histórica. No obstante, también habría aquí que conceder a Masotta sin el temor a considerar que se trata de un juicio puramente coyuntural que el “rezo y el grito forman una pareja en que el *otro* es puesto como objeto y nunca como libertad a convencer” (Masotta, 2010: 140). Lo que nos interesa de la crítica de Masotta es el hecho de que la literatura resiste la coyuntura a condición de expresar desde sus enunciados la materialidad del *otro* que no puede ser reducido a objeto y que, por lo tanto, puede decidir las condiciones de su libertad. No nos es posible resolver este problema, pero debemos quedarnos con su enunciación porque ella concierne justamente a la dialéctica entre literatura y soberanía.

En textos como *La fiesta del monstruo* de Jorge Luis Borges y de Bioy Casares y *¿Qué es esto? Catilinaria* de Ezequiel Martínez Estrada la relación entre literatura y soberanía no es tanto una relación a la libertad del *otro* y tampoco un intento de superar, negar, o minar el concepto moderno de soberanía. En los interiores de la coyuntura y la conflictividad política el antiperonismo literario y ensayístico aparece como la antítesis del proyecto nacional-popular de Perón.

Lo que la antítesis propone es la identificación del nacional-populismo con el fascismo. El fascismo va a constituir el suelo literario de escrituras que dialectizan el antagonismo social sin diseminar la estructura narrativa del proyecto nacional popular. Pues, como sabemos, la diseminación de esta ficción estuvo tramada, diagramada por la conflictividad del proceso que emanó de la relación entre la estructura del trabajo y la moderna estructura de la soberanía nacional. Esto produjo como resultado –para continuar con la precisión de Masotta– el *proceso* por el cual el sujeto de la proletarización peronista no sólo era efecto de la máquina narrativo-literaria, sino y sobre todo, el efecto de la ficción que a mediados del siglo veinte produjo las inflexiones de la relación capital (nacional)-trabajo. El proyecto-nacional popular lejos de comprender la ficción como una ilusión cómica produjo la “necesidad” de una economía política basada en el entrelazamiento fuerte de trabajo y del capital nacional. De manera que más allá del antiperonismo, o incluso en virtud de este, Perón y el pacto de la clase trabajadora estuvo posibilitado por la época de la ficción del desarrollo industrial. El desarrollismo es uno de los elementos que compone la necesidad de la ficción del populismo de Perón y aquello que lo lleva a convertirse en una de las experiencias más exitosa de populismo en América Latina. Ante el éxito de este modelo y variación en el interior de la soberanía moderna, lo que la literatura antiperonista hace es identificar la variación y sus “formas elementales de parentesco” popular con el Fascismo de Hitler y Mussolini. Pero el núcleo de esta estrategia literaria y ensayística de vincular populismo y fascismo está inscrito en la propia anatomía de la variación criolla de la soberanía-peronista y en la especificidad histórica de su ocurrencia como acontecimiento político social. La literatura antiperonista, por cierto, no sólo encuentra en la experiencia nacional-popular su especificidad, sino que además, también ella trabaja dentro de la composición de la historia nacional y, así, del sistema interestatal de la modernidad. En efecto, no es posible si quiera imaginar que desde los enunciados de los intelectuales coloniales de *Sur*, como los llama Masotta, pudiera emanar la crisis o, en estricto rigor, el desplazamiento de la soberanía nacional como suplemento que sostuvo el capitalismo interestatal de la modernidad. El concepto de soberanía moderna y su versión populista<sup>2</sup> no fue ni desplazado ni mermado por el antiperonismo literario. Pensar que Borges, Casares, Ocampo y Martínez Estrada, entre otros, son responsables de cierta deconstrucción literaria del populismo requería algo más que una simple demostración argumental. Lo cierto es que la ficción de la mano invisible del mercado como entidad de regulación postsoberana es obra de las dictaduras neoliberales y

<sup>2</sup> Versión que Nicolás Casullo (2007), por ejemplo, intentó sacudir de su extrema demonización en uno de los libros más importantes que se hayan escrito sobre el populismo.

de los “demócratas” que rotularon los balances del capitalismo nacional abriendo las puertas a los poderes supranacionales del capital. Antes que este golpe del estado transnacionalizado del capital tomara lugar, la soberanía moderna del Estado-nacional controlaba los procesos de socialización y la formación y protección de las llamadas sociedades del trabajo. Sin el diagrama de la soberanía, en la Argentina de mediados del siglo veinte, no habría habido populismo como versión criolla del sistema de regulación interestatal del capitalismo internacional. Por lo mismo, tampoco habría habido antiperonismo como reacción a la versión criolla de la soberanía moderna. En otras palabras, el antiperonismo literario es un movimiento reaccionario a la forma del poder de la soberanía o, más precisamente hablando, a lo que Foucault llama “gubernamentalidad”. En el sentido en que lo que Foucault entiende por este término es la regulación, la técnica de gobierno, del conjunto de instituciones, cálculos y estrategias para disciplinar y dominar laboralmente a una población (véase Faubio, 1994: 201-222). En otras palabras, fuerzas productivas y moderna teológica política están entrelazadas y compone la política popular de Perón a través del empleo de una técnica de gobierno donde la deidad principal se compone del líder y de la primacía discursiva del concepto moderno de pueblo (Smichtt, 1996). Así, el antiperonismo de funciona como el correlato dialéctico de las variaciones en las técnicas de gobierno soberano, y aunque se opone a las formas seculares de la teología-político populista de Perón, jamás sale o disemina el círculo virtuoso de una “flaca y débil” secularización del poder operada a través de las convulsiones modernas. Los antiperonistas de la primera década se oponen a un proyecto que, como veremos, entrelaza sus técnicas de gobierno, su gubernamentalidad teológico-política a la moralidad también interna a procesos de secularización incompleta. Por un lado, como bien lo descifra Masotta, el antiperonismo está ineluctablemente atado al moralismo del humanismo-burgués de manera que nunca se despoja del suelo ontoteológico de la moralidad judeo-cristiana. En términos políticos este suelo no es destructivamente antitético con el nacional populismo de Perón. Por el contrario, se puede decir que la anatomía política e ideológica que hay en los textos de Borges, Casares y Martínez Estrada, directa u oblicuamente, son el complemento de las antípodas que funcionan como confirmación dialéctica de oposiciones que se desarrollan en un mismo pedestal teológico-político. Es sólo en el interior de este suelo que el antiperonismo encuentra el espacio verosímil de convertir a Perón en un imitador de Hitler o Mussolini. Lo que la oposición de la elite intelectual a Perón constata es el verosímil de semejanzas, similitudes y analogías que el populismo tiene con el fascismo. Se trata de un verosímil porque el populismo que nació en la Argentina de mediados de siglo tiene, por supuesto, similitudes y semejanzas con los fascismo europeos. En primer lugar, el populismo-peronista-al igual que lo fue



en sus orígenes el fascismo—es un movimiento de organización de la “sociedad del trabajo” y tiene en su horizonte político-económico en el intento por desarrollar la industria. En segundo lugar, esta similitud es verosímil y, a su vez, inmediatamente inverosímil por que a diferencia de Europa el desarrollo industrial era muy frágil en la Argentina. El periodo que va desde la asunción del poder de Juan Domingo el 4 de junio de 1946 a su deposición el 16 de septiembre (1955) por el golpe militar de la llamada “Revolución en Libertadora”. Se trata de un golpe de las fuerzas oligárquicas que se oponen a la gubernamentalidad nacional-popular y a las conquistas sociales que dentro de la tendencia de la modernidad criolla habían ocurrido como operación interna al concepto de soberanía.

El populismo Nazi de Hitler se orienta a la articulación no liberal y no comunista de las clases subalterna. La salida al liberalismo y al comunismo la encuentra en un concepto fuerte de nación y desarrollo industrial-armamentistas. En este intento por producir una alternativa a las tendencias modernas hegemónicas, el nacional-socialismo genera una política de genocidio biopolítica que en base a un enemigo racial que no es solo interno a la soberanía nacional socialista sino que, además, también es externo. A diferencia de la política de Perón, la guerra en el imaginario fascista es una guerra total no solo hacia dentro, sino también hacia afuera. El fascismo tuvo pretensiones neocoloniales e imperiales de convertirse en un poder de gobierno del planeta. Por el contrario, El nacional peronismo busca orientar su política soberana dentro del marco moderno de la soberanía, hacia dentro, y radicalizando la inclusión de las clases subalternas como posibilidad de asentar un capitalismo con bases nacionales. Lo que el nacional-peronismo tiene por deseo es la conversión del Estado-soberano en Estado de trabajo. Por eso, Perón en uno de sus discursos dice “la única humanidad que cuenta es la humanidad que trabaja”. El trabajo se convierte, así, en el modo por el cual la incorporación de las clases populares a la relación entre la nación y el desarrollo de las fuerzas productivas resulta indispensable. Frente a este panorama, los intelectuales antiperonista tienen que lidiar con el recurso a la comparación que tiene por alusión retórica el genocidio cometido por el nazismo.

En el espacio del verosímil, donde el antiperonismo busca asimilar la experiencia nacional-popular de Argentina con la de la Alemania Nazi, Martínez Estrada produce el símil, la *verita* retórico-ensayística, que le permite de manera lapidaria y eficiente hacer coincidir la experiencia nacional-popular con el fenómeno del nazismo. El verosímil de esta analogía es caracterizada por él de la siguiente manera: “Los elementos que, a mi juicio, integran y que hallan, como ya dije, terreno propicio en los antecedentes sociales, históricos, políticos, y religiosos, son: a) la infiltración de la ideología y la táctica de dominación nazi; b)

el dinero nazi (el oro del Rin); c) el cansancio del pueblo ante la inocuidad y la venalidad de los gobernantes y, por consecuencia, de los partidos políticos; d) el desaliento de los trabajadores y de los pobres sin amparo, parias en un país de ganaderos; e) la decrepitud del ejército, cebado en el ocio, convertido por inacción activa en burocracia armada; f) la confusión entre justicialismo y justicia social, entre la justicia del pueblo y la justicia de los bandoleros, del peronismo y del comunismo; g) un conglomerado de resentidos y desesperados; h) los insolventes que Cicerón y él llamaron los “sumergidos” (Martínez, 2005: 27). Luego de emitir estos juicios la similitud del Peronismo con el nazismo y con la Roma de Cicerón, Martínez Estrada concluye que Peronismo es como la “apariencia y advocación de una Roma pampeanofascista” (Martínez, 2005: 69). La medida exacta de las hipérbolos antiperonistas, efectivamente, están motivadas por deseo de demoler a su adversario. El espadachín quiere herir todo lo que más se pueda, desea destronarlo y, por eso, también la apelación a Catilina produce volitivas resonancias a lo que constituye el centro mismo de la romanización de lo político. Martínez Estrada se identifica con Cicerón y a través de un lenguaje o incluso de podría decir de un “lenguajear” que no es sólo romano sino judeo-cristiano y con el cual busca minar completamente las bases de lo que para él es puro caudillaje, sin forma, es puro deleite en la forma cínica de la gloria y de la impunidad del poder.

Para corroborar esto, el prólogo a la primera edición de su libro Martínez Estrada hace uso de Dostoyevsky y su profecía de que el pueblo ruso se convertiría en el

nuevo Cristo para una nueva redención del género humano, y acertó [nos dice el autor de *¿Qué es esto? Catilina*] en cuanto el destino de todos los pueblos es el de ser crucificado para ser redimido. Sin sacrificio no hay beneficio (Martínez, 2005: 40).

No es difícil demostrar que el lenguajear del ensayo de Martínez Estrada es político-teológico, pues este está por doquier en cada página donde actualiza el Fausto Goethe; donde vuelve una y otra vez sobre la actualización de Cicerón para demoler a su contrincante, y en sus referencias al Martín Fierro de Hernández, etc., el discurso teológico-político opera en su ensayo, sin duda, como un feroz antítesis republicana a Perón. Por lo mismo, el discurso del ensayo es idéntico a la matriz que cristiana que el propio Martínez Estrada va a adular de Perón. En el prólogo, mencionado más arriba, dice:

Mi pueblo había cometido muchos pecados y muy graves pecados y Perón le ofreció la impunidad y no la absolución. Hay que ofrecerle la regeneración, la purificación. Castigo y compasión, sobre todo amor y solidaridad humana. No

hago aquí su defensa en estas páginas, porque antes es preciso determinar cuál es el grado de su culpabilidad en este crimen de lesa patria al que ha prestado su manos de cómplice ejecutor (Martínez, 2005: 40).

Por su puesto, aquí el juicio es al “pueblo peronista” como cómplice del complot catilinirio llevado a cabo por Perón para destruir la *res publica* Argentina. Martínez Estrada, desde la posición soberana del escritor de elite radicaliza la teología-política del populismo oponiendo la escritura ensayística a las antípodas catilinarías del populismo de Perón. De cabo a rabo *¿Qué es esto? Catilinaria* apela al poder soberano de la condición teológico-política del discurso del pueblo. En el prólogo en cuestión Martínez Estrada cierre su contra-partida diciendo lo siguiente:

Espero que ha de ser un día los peronistas quienes mejor me comprendan y quienes me den razón. Esto indicaría que el espíritu del Señor habría descendido sobre mi pueblo. Nunca he aspirado a nada más Martínez, 2005: 42).

En medio del golpe de Estado de la “Revolución Libertadora” contra Perón Martínez Estrada no sólo se identifica con una especie de profeta que puede auscultar, en clave dostoyevskiana, el crimen y el castigo” del “pueblo”. Pero no se trata de un profeta puramente judeo-cristiano, pues en la medida en que se identifica la posición soberana de Cicerón es también un profeta romano que defiende la *res publica*. El paradigma romano de la política es algo que más allá de los recursos estilísticos de un ensayo antiperonista está intrincado a las formas de la modernidad criolla a tal punto que no se entiende—y esto es un acierto Martínez Estrada—la historia del caudillismo sin la apelación preformativa de la roma imperial.<sup>3</sup>

Una de las perturbaciones del antiperonismo literario y ensayístico son las semejanzas que la fuerza constituyente que la voz del líder político tiene con el espacio cóncavo del oído de las masas. La concavidad es aquí resonancia e interpelación mediada por la semejanza que el líder político tiene con el apóstol. La voz del caudillo no tiene ruptura teológica sino, más bien, continuidad en el espacio discontinuo de un mundo que ha dejado de estar dominado por lo “religioso”. De hecho, lo que el antiperonismo reconoce es precisamente una especie de fuerza “numinosa”<sup>4</sup> de la resonancia populista en la voz de Perón y, por supuesto, en la de Evita. El modo del habla y entonces el lenguaje ritual del populismo aparece en

<sup>3</sup> La identificación con la historia política romana es, quizá, todo un acierto en el ensayo moral de Martínez Estrada y permite decir que la identificación entre la teología política y las formas romanas en que la historia de la modernidad se apropió de lo político sea algo que a la imaginación teórica aún le queda por pensar.

<sup>4</sup> En el sentido que Durkheim da a este término. Véase Durkheim, 1995.

la primera línea de fuego del antiperonismo. Este aparecer, sin embargo, no se da como alteridad, *diferance* o éxodo de la matriz que configura la habitualidad del léxico ontoteológico del nacional-populismo. Martínez Estrada dirá, por ejemplo, que lo que Perón “llamaba “los descamisados” y que algunos tontos y necios confundieron con el proletariado” (Martínez, 2005: 97) y agrega que “si el socialismo marxista hubiera triunfado realmente (...), el estado de ánimo ensoberbecido del obrero y del campesino habría sido el mismo de las chusmas peronizadas” (Martínez, 2005: 97). El estado numinoso y el lenguaje como sobrecogimiento de la política en la inclusión de la “chusma” indiferenciada y sin especialización es uno de los elementos que componen el juicio catilíneo al peronismo. Pero aquí es importante notar que el antiperonismo critica lo que para ellos es el estado alienado de una verdad enajenada en el discurso populista que “negaría” la *verita* del humanismo romano y judeo-cristiano que trama la matriz nacional-metafísica del antiperonismo. Este, al mismo tiempo, orienta su deseo político a la producción de una *res publica* en la que agenciamiento político-teológico, por supuesto, jamás abandonaría las formas políticas del liberalismo, sino, por el contrario, las confirmaría como posición antiperonista dentro de los marcos de la soberanía moderna. En otras palabras, para el antiperonismo el lenguaje político de Perón es la tonalidad de una falsa soberanía y esta falsedad puede oírse en la voz (la de Perón y Evita) que evoca el ritual numinoso de la *reunión* del Uno-Todo de la nación.

En la posición antiperonista la voz populista es la falsa moneda de los falsos profetas que dispone a las “masas de descamisados” y sobre todo a la clase obrera agrupada en la CGT (Confederación General de Trabajadores), pero también al “*lumpenproletariado*” –como nos recuerda el propio Martínez Estrada– a fundar un falso pacto entre el líder carismático y aquellas masas de trabajadores que no contaban, es decir, que no pertenecían al estado de cuentas del Estado-nación por encontrarse desempleadas. Así, la *verita* antiperonista asume el lugar interno de oposición dialéctica, valorando sin valorar los logros de la política inclusiva del peronismo. Esta valoración sin valoración está dada por la crítica que a través de una constelación de teóricos –Spengler, Marx, Simmel, Düring– Martínez Estrada hace al dinero que la “chusma” y los descamisados habrían recibido del Estado-nacional popular. Acusando a Perón de haber usado como un tirano el látigo del dinero dice: “En mi país Perón fue el agente diabólico del capitalismo. Un objeto de fascinación mesmérico, empleado por Perón para hipnotizar a las masas, fue el Dinero [...] Si Keynes disfruta de gran autoridad sobre moneda, es porque la ignorancia en esta materia es escolástica” (Martínez, 2005: 113). Y agrega que los poderes fáusticos de Perón hacían del dinero “una droga: era el opio que le

daba al pueblo, acaso un embrujo de carácter supersticioso” (Martínez, 2005: 113). Hay dos elementos que el goetheismo simmeliano de Martínez Estrada le permite ver sin, de nuevo, poder diseminar la matriz teológico-política y, esto es, la visión de que el nacional populismo es, en efecto, una forma de organización del capitalismo en la que el trabajo está espiritualizado por el dinero. Se sabe que Martínez Estrada terminó como un devoto de Fidel Castro porque habría visto en él, quizás, un atisbo de destrucción del dinero y de los bancos como entidades reguladoras. Pero los socialismos reales no fueron otra cosa que una modalidad del sistema interesal de la modernidad y como tales consiguieron modos de capitalismo de Estado inscritos en la regulación planetaria de la URSS como balance de poder al imperialismo de los EE.UU. El apoyo de Martínez Estrada a Fidel debe entenderse también como imposibilidad de romper el círculo virtuoso de la teología-política que sostiene las variaciones del concepto de soberanía en América Latina.

El reclamo de Sebrelí contra el ensayismo de Martínez Estrada que se deja leer en el título de su libro, *Martínez Estrada: Una rebelión inútil* (1960), resulta absolutamente entendible. La rebelión inútil es también algo de que Feinmann (2011) se queja –aunque no sin recuperar la comparación de Martínez Estrada con Sarmiento. Feinmann dice que Martínez Estrada le confiere a Perón el mismo papel que Sarmiento le confiere a Facundo. “Y pensar [dice Feinmann] que, cada vez, y en especial los mismos peronistas, le dicen <<viejo de mierda>> al mítico hombre que levantó a un pueblo entero un cierto día de octubre del año 1945” (Martínez, 2005: 269). Por un lado, lo que queda expresado en el comentario de Feinmann es justamente la persistencia de un irreductible concepto de pueblo que, habiendo tomado lugar en el interior del despliegue de la modernidad criolla, es desplegado en la figura de Perón. Y por otro, pero entrelazado al pueblo como entelequia al servicio del gobierno, queda también como persistencia el hecho de que Perón fue la organización exitosa de un tipo de capitalismo de Estado que difirió de los capitalismo de estado de los socialismo reales.

En virtud de lo anterior, se puede decir que el peronismo es la síntesis entre pueblo y capital nacional en la medida en que el nacional-populismo es una variación teológica-política de la soberanía y, por lo tanto, no es ajeno–no puede serlo–a la economía política y entonces a la idea de que el capitalismo es “una religión de puro culto sin dogma.”<sup>5</sup> Por lo mismo se puede decir que el éxito del empleo generado por el peronismo y por el auge del nacional desarrollismo en tanto el éxito del *proceso* de constitución de la soberanía popular no está sólo atada

<sup>5</sup> La frase es de Walter Benjamin (2004: 288) y fue escrita a propósito de su comentario al célebre libro de Max Weber.

al éxito del discurso centrado en el pueblo o la radicalidad de la incuestionable política de inclusión social del peronismo. Perón y su falsa moneda de profeta popular no hubiesen sido suficientes para la persistencia de un acontecimiento que en la Argentina no deja de evocar la necesidad de una ficción política que ausculto procesos económicos y productivos. ¿Por qué entonces la insistencia de vincular a Perón a Hitler? Martínez Estrada dice que “Perón era un sargento del sargento Hitler” (Martínez, 2005: 299). Lo que está posiblemente en el centro de la analogía no es sólo el modo en que se despliega el poder, sino también el modo en que *palabra* y *afección* toman lugar en el escenario de la soberanía nacional popular. La apelación esencialista que, por ejemplo, llevó al Nacional Socialismo a convertir en uno de los movimientos más importantes de la Alemania de los treinta fue el discurso de la autenticidad del “Volk”. El pueblo replegado en la reunión de una estética interpelativa funcionó como el “significante amo” para una caja de resonancia afectiva. En el compuesto de significados polisémicos, el afecto de lo auténtico que asciende a configurar la reunión de comunidades en el centro vacío de la palabra pueblo es susceptible de convertirse en el “barbecho” productivo de lo teológico-político. Pero debemos aquí insistir de manera fuerte que si bien el concepto de pueblo fue capaz de movilizar comunidades enteras y reunir las en el interior vacío del concepto de nación moderna, en su función suplementaria, este (el pueblo) habría sido insuficiente sin la organización de las relaciones sociales de producción. Bajo el dominio de las soberanías modernas, el pueblo es otro nombre para el nombre de un comando, control y regulación de las relaciones sociales.

Así, lo que hace del “pueblo” una operación discursiva exitosa es la organización de trabajo moderno comandado por una economía política centrada en el papel del Estado-nación y en el control de los procesos de producción y acumulación de capital invistió la palabra pueblo con todo el rigor de lo que se cierra y también se abre a la maraña de la autenticidad afectiva. Lo que se cierra es el círculo del aseguramiento de la modernidad interestatal con base en los capitalismo nacionales y lo que se abre son las variaciones teológico-políticas de la soberanía nacional-popular. Como sabemos—gracias a las investigaciones de Foucault—el discurso Nazi es una fuerte instancia de goberamentalidad y de organización de la sociedad del trabajo donde la este (el trabajo) es la continuación de la guerra para la guerra. Por lo mismo, no puede haber trabajo bajo el nazismo sin afectos y, por lo tanto, sin la idea de pueblo como pivote que moviliza la estructura afectiva de lo “plebeyo”. Esta movilización de la afectividad del pueblo ocurre sobre la base del imaginario de la tierra, la patria y sobre todo de raza. En siglo diecinueve, estas tres palabras constituyen elementos consustanciales a la formación soberano nacional

del Estados y persisten a lo largo de todo la historia del siglo veinte. El discurso nacional supone la estructura afectiva de lo plebeyo como cemento imaginario desde el cual producir los efectos del Uno-Todo, “somos todos un pueblo”. Por eso, el populismo en tanto forma específica de la formación nacional-popular que tomó lugar en la Argentina no está, efectivamente, exento de ser asimilado a las experiencias europeas del fascismo. Los análisis, por ejemplo, de Emilio de Ipola y de Ernesto Laclau claramente reconocen que el populismo tiene parecidos con el Fascismo (Laclau, 1977; 2005).

De hecho, se puede decir que el fascismo al igual que el peronismo fue una alternativa de masas basada en el vínculo fuerte entre producción y afectividad. En ambos se puede encontrar el intento por movilizar la economía de los afectos contra las perversiones del liberalismo y una forma de la contención de la “bestia roja”. En su comentario al primer libro de Laclau (1977) sobre populismo Ipola dice: “según el propio Laclau la ideología fascista constituye un caso particular de populismo” (Ipola, 2005: 89). Si esto así, el concepto de pueblo que está a la base del populismo como desligue afectivo—con una fuerte base sustentada por el relato cristiano—no hubiera sido suficiente, como ya hemos sugerido, para articular el espacio político del líder con hábito de Mesías y el enorme poder de la clase trabajadora agrupada en la poderosa CGT. Pero, quizá, el problema aquí no es tanto el de cómo el capitalismo nacional-popular organiza “la sociedad del trabajo” sino cómo calcular lo incalculable que había en la organización afectiva del discurso popular. El populismo inscrito en las abstracciones de estructura afectiva del discurso cristiano es teología-política. Y, supuesto, también lo es el “peligroso suplemento”<sup>6</sup> que ausculta y activa a la ficción política.

En efecto, con ese peligro suplemento que moviliza los afectos como caja de resonancia política el cuerpo historial de los que no-contaban debe crujiar en lo ominoso de una experiencia que tiene por objeto la subordinación de las masas en el Sísifo de la producción del capitalismo nacional-popular. En este proceso, el acoplamiento de la clase obrera al caudillismo del Estado criollo de Bienestar—y la emergencia de un sujeto popular que produce el nacional-populismo como ficción política—se constituyen en movimientos internos a la estructura afectiva del capitalismo moderno. En otras palabras, si la estructura afectiva de la teología-política del peronismo es comparable a la del nazismo se debe a que en ambos casos el afecto como caja de resonancia de lo nacional es la pasión por el líder y la producción. Pero, a pesar de lo que piensa Martínez Estrada, a ambas

<sup>6</sup> Para un mayor entendimiento y precisión del concepto de suplemento véase Derrida (1971: 181-208).

experiencias políticas las separa, insoslayablemente, el abismo de la especificidad regional y sobre todo el abismo del devenir histórico que bifurca radicalmente a ambas manifestaciones de la soberanía moderna. En otras palabras, el programa social que les ofrecía Perón a los que formaban parte del léxico cristiano-afectivo, es decir, del léxico que *en* y *desde* la palabra interpelaba a los que no contaban como ciudadanos para el Estado –“descamisados”, “cabecitas negras”, “grasas”, etc.– no coincide con la exclusión de los judíos bajo el dominio Nazi. Por el contrario, bajo el peronismo la coincidencia entre la producción y la estructura teológico-política fundada en lo más elemental del sentimiento afectivo, constituye una política de inclusión radical de lo popular y cuya fuerza reside en el hecho de que no apela a una raza para movilizar y desarrollar socialmente las relaciones de producción.<sup>7</sup>

Como veremos más adelante, a través del cuento de Borges y Casares, *La fiesta del monstruo*, al igual que en Martínez Estrada, hay un enorme eficacia por vincular a Perón con Hitler. Los autores del cuento, miembros activos de la revista que dirigía Victoria Ocampo, se empeñaron con el gran talento literario que tenían de marcar sus antípodas con el nacional-populismo. Aquí es importante retener tanto la inscripción de Borges y Casares en el antiperonismo de *Sur* como el eco, el cual que trasciende personajes y casos, de la crítica de Masotta a la conciencia burguesa. Es decir, el liberalismo-elitista de *Sur* está circunscripto en el humanismo cristiano y en su progresismo civilizatorio, como sugiere Masotta, europeo-colonial. En cualquier caso, esto, por supuesto, no significa que toda la obra literaria de Borges pueda ser comprendida desde el interior dialéctico del antiperonismo ni de la crítica de Masotta al humanismo. Pero tampoco significa que Borges está exento o que por ser Borges la crítica no esquivada. De hecho, las sospechas de que el antiperonismo de Borges comparte el mismo suelo de la conciencia burguesa el artículo “Borges y Perón” (1981) que David Viñas publicó con el seudónimo de Antonio J. Cairo (2006) –y que resultó para muchos intelectuales de la izquierda argentina una completa desestabilización del sentido común– muestra la consumación dialéctica entre dos figuras presas de una misma matriz histórica e ideológica. Lo que dice Viñas en la revista que dirigió el célebre Jean Paul Sartre, *Les Tempes Modernes*, es que Perón y Borges son efectos de una misma matriz: “[E]n realidad es el parentesco de símbolos entre Borges y Perón lo que me interesa particularmente. Símbolos poderosos: concentración de la línea elitista-liberal en Borges, encarnación de la corriente nacional-populista en Perón. (...). Dos sectores que, si se enfrentan en su adhesión, uno a Borges, otro a Perón, a menudo se intersectan y se ponen de acuerdo: en especial cuando se trata de

---

<sup>7</sup> Un lúcido ensayo sobre el fenómeno populista y las formas en que este ha sido teorizado por Ernesto Laclau se puede encontrar en el artículo de Durán (2011: 179-218).



exaltar el símbolo de una vieja Argentina de virtudes patriarcales tranquilizadoras y estereotipadas” (Cairo, 2006: 13). El texto de Viñas reinscribe estas dos figuras en la tradición y culminación del siglo XIX cuya matriz es la incompletitud de los procesos de secularización y, por tanto, la continuidad en la discontinuidad del remanente judeo-cristiano que Viñas lee en clave patriarcal.<sup>8</sup>

La tesis de Viñas corrobora que el antiperonismo es una forma de deseo patriarcal y que el peronismo es un humanismo que se orienta en el pliegue del mismo deseo. El primero trabaja sobre la conmoción afectiva del ruego y, el segundo, sobre el comando de las órdenes. “Borges [nos dice Viñas] no reconoce a sus lectores sino que los inmovilizan, el discurso de Perón no incorpora a sus mejores colaboradores sino que los fija. Y si el movimiento esencial de Borges se orienta hacia el ruego, el de Perón se especializa en las órdenes” (Cairo, 2006: 13). Así, en una misma matriz, el parentesco que propone Viñas entre Perón y Borges indiferencia a la conciencia liberal burguesa del populismo en la medida en que ambas están circunscritas “en el nombre del padre.”<sup>9</sup> Si seguimos la trama de Masotta a Viñas, efectivamente, el antiperonismo descansa en una especie de política del *ruego*. Toda la estructura del cuento *La fiesta del monstruo*, por ejemplo, no es otra cosa que el despliegue del ruego como función moral del mismo humanismo que ataca Masotta en su diatriba contra Ocampo. No obstante, el nacional-populismo de Perón resiste la lógica del ruego que lo conmina a la identidad con el Fascismo en la medida que la matriz judeo-cristiana que residualmente lo prefigura no es equivalente a la historia de Europa. Al igual que Borges y Perón comparten el suelo de lo que Viñas llama patriarcalismo –cuya matriz no puede sino ser judeo-cristiana– Perón y Hitler comparten el mismo suelo ontoteológico de apropiación elemental de los afectivos. Pero con la diferencia sustantiva de que uno (Perón) es irreductible en el otro (Hitler). Por muy efectivo que sea el cuento de Borges y Casares, ni Perón ni el peronismo, inscritos en el cuerpo historial del Occidente-criollo pueden ser asociados a la empresa de aniquilación biopolítica de un pueblo entero. En cualquier caso, en Argentina, el genocidio, la aniquilación sistemática del enemigo pertenece a los militares golpista que de Aramburu a Videla han estado vinculados y/o han abrazado la tradición liberal-patriarcalista.

<sup>8</sup> El tema, sus dilemas y complejidades podría extenderse muchísimo desde el Borges de Beatriz Sarlo hasta el Borges de Alberto Moreiras. Pero entre la enorme cantidad de libros el lector interesado puede al menos consultar los siguientes: Sarlo, 2003; y Moreiras, 1999.

<sup>9</sup> Las razones teóricas que tiene Viñas contra el mismo suelo de Borges y Perón se deben a que ambas tendencias son un intento de neutralizar la lucha de clases y, por lo tanto, ambos coincidirían en el patriarcalismo de una sociedad que perpetúa el orden social.

Si el peronismo de la primera década rechaza el liberalismo y el comunismo, y en este rechazo es exitoso se debe a que el programa social de Perón se hacía cargo de la “cuestión social”. Por eso, se puede pensar de manera análoga –y aquellos que lo hayan leído no repararan en esto– que la similitud del programa social del partido Nazi y el de Perón es el verosímil común de una época en que la producción dependía de las clases trabajadoras. En este sentido, el nazismo no sólo es una economía política con fuerte base social es también un humanismo que orienta su política impero-expansiva produciendo bienestar social a todos los que dentro de su política estatal cuentan. De hecho, si se piensa en el programa social de Anton Drelex continuado por Adolfo Hitler, se puede decir que se trata de un intento por romper el círculo liberal de la modernidad para contener la amenaza del comunismo. Por supuesto, sabemos que los costos de esto fueron el holocausto y la exterminación sistemática de los judíos, y esta política estatal no podía tener otros resultados porque la base del populismo Nazi está fundada en la idea de raza. Es decir, en el extremismo biopolítico completamente ajeno a las políticas de inclusión del peronismo cuya base no es una raza, sino –como lo dice Perón en uno de sus discurso– la humanidad que trabaja. Esto no significa que en Perón no haya biopolítica, pues, donde hay gubernamentalidad, control de la población, de los cuerpos de la producción, es decir, donde hay soberanía nacional hay biopolítica.<sup>10</sup> Pero sí significa que hay diferencias importantes que notar. En la política de Hitler predomina la raza por sobre “la humanidad que trabaja” y, por lo mismo, produce la violencia genocida y xenófoba contra los judíos.

En el proyecto nacional-popular, el peronismo agrupa a “los cabecitas negras”, a “los descamisados”, a los grasa, a la clase trabajadora no desde una interpelación racial, sino más bien, desde el Uno-Todo de una nación con voluntad de inclusión social. La inclusión no puede ser total, así es el discurso inevitablemente excluye. Pero lo que excluye, de nuevo, no es la raza, sino a los bloques político-económicos que la arenga popular de Perón resume así: “*ni capitalistas, ni comunistas, peronistas*”. En efecto, en el imaginario antiperonista esta arenga podía facilitar la analogía la que hacen Borges, Casares y Martínez Estrada, entre otros, con el fascismo europeo en la medida que el peronismo–al igual que el fascismo europeo–intentó ofrecer la tercera vía a la modernidad dominada política e imperialmente por la tendencias liberales (consumadas en el imperialismo de EE.UU.) y por las tendencias socialista-comunista (consumadas por el imperia-

---

<sup>10</sup> Una de las más importantes contribuciones que descifra las intrincadas relaciones entre soberanía en América Latina y biopolítica ha sido desplegada por el filósofo y crítico literario Williams, 2002.

lismo soviético). Si bien, el fascismo europeo se había propuesto una alternativa al capitalismo liberal y al comunismo, su política racial lo condenaba a la a la infamia de los peores horrores condensados en la violencia metafísica de la idea de una nación determinada por la raza. Por el contrario, aunque de la consigna peronista también quedaban fuera los anarquistas<sup>11</sup> el peronismo se revela como la tercera vía criolla a la modernidad política distanciándose de la variante soberana que convirtió el odio racial en política social. La diferencia sustantiva de Perón con el nazismo no sólo está dada por la operación biopolítica del exterminio Nazi, sino por el hecho de que el contexto específico (regional) del peronismo y sobre todo por el devenir proyectivo de sus mitos. La historia del peronismo nada tuvo que ver con campos de concentración o con las masivas desapariciones políticas de las dictaduras del Cono Sur.

En otras palabras, a pesar de sus detractores antiperonistas –entre los cuales también se encontraba el Cortázar de *Casa Tomada* (1947)–<sup>12</sup> la fidelidad de a la idea de pueblo-nación y que indiferenciaba el *habitus* de las distinciones sociales que logró desarrollar el populismo de Perón perdura en el tiempo como política estatal. Esta perduración constituye una diferencia importante entre el populismo de Perón y el de Hitler. Pero haya o no diferencias, ni Borges, Casares ni Martínez Estrada van a conceder que Perón no es un sargento de Hitler y que esas turbas desatadas por el populismo no son idénticas a la alta y aristocrática cultura de los antiperonistas. El antiperonismo no sólo teme al fascismo, teme sobre todo a la perder la distinción en la homogenización social del nacional-peronismo. Recuérdese aquí que Martínez Estrada señala que “[e]l *slogan* que se difundió como reguero de pólvora de “alpargatas sí, libros no, tenía todas las características de los muchos eslóganes que hicieron circular los nazis. (...) las turbas ignaras eran los instrumentos principales para la propaganda que formaba parte de un plan sistemático de deprimir la cultura y enaltecer la barbarie” (Martínez, 2005: 77). Estas formas culturalistas de antiperonismo y de sus probables parentescos, más disímiles que símiles con el fascismo, ha sido la materia expresiva en la que han confluído las tendencias políticas e ideológicas más importantes de la composición criolla de la soberanía. La diferencia entre civilización y barbarie, no obstante, es importante como historia de las filosofías del progreso que marcaron tanto el discurso ensayístico como literario. Pero también la dialéctica inclusión/

<sup>11</sup> Si bien el libro de Cristian Ferrer (2004) no es un estudio de la relación entre peronismo y anarquismo, se puede encontrar en él una interesante teoría de lo ingobernable y de la presencia de los anarquistas a lo largo del siglo XIX y XX.

<sup>12</sup> *Casa tomada* fue años más tarde publicada en el libro de cuentos de Julio Cortázar *Bestiario* (1951) por Editorial Sudamericana.

exclusión desde la formación del Estado-nación hasta el Estado-mercado de la política neoliberal y cuya “fuerza de ley” se expresa en imposibilidad material de una destrucción de los principios metafísicos de la propiedad burguesa y de sus distintas variaciones a lo largo de la modernidad política y sobre todo de la descomposición. El peronismo aparece *en la escena* de la historia de las soberanías criollas como una *alternativa tenue* a los dos polos nómicos que dominaron el mundo y que después de la Segunda Guerra Mundial inclinó la balanza de los poderes del lado del capitalismo norteamericano. El nacional-populismo al distinguirse de las tendencias del capitalismo liberal-parlamentario y de los comunismos reales o capitalismo de estados con base social. En la “ilusión” de que se podía escapar a estas dos tendencias capaces de ejercer y de controlar la división internacional del trabajo capitalista, el nacional-peronismo surgió como una especie de *topoi* funcional al “desarrollo desigual y combinado” del capitalismo mundialmente integrado. En un contexto mundial dominado por la catástrofe de la guerra y el horror de los campos de concentración nazi, el peronismo emergió en la Argentina como fármaco. Es decir, emana desde las entrañas del sistema interesal de la modernidad como el remedio y el veneno a una época dominada por los dos polos de poder imperial que se disputan el mundo<sup>13</sup>. Este fármaco es el que rechazaron los antiperonistas, por considerarlo similar al fascismo, pero sobre todo porque destituía el lugar privilegiado de sus distinciones soberanas en el interior de un *habitus* social de reproducción del orden.<sup>14</sup> El fármaco nacional-popular que reveló ser el remedio y el veneno que ha caracterizado por más de medio siglo (y no sólo en la Argentina) la relación entre política y soberanía.

El antiperonismo de Borges, Casares y Martínez Estrada no reacciona deconstruyendo la farmacia de las metafísicas nacionales ni menos el proyecto nacional-popular donde el *topoi* del interregno peronista, contuvo la lucha de clases como, entre otros, señala David Viñas. Pero la lucha de clases controlada desde la gubernamentalidad de Perón nunca fue el centro de las críticas del antipe-

---

<sup>13</sup> En la definición de Derrida “farmacea (*Farmaqueia*) es también el nombre común que significa la administración del *farmacon*, de la droga: del remedio y/o el veneno.” Véase Derrida (2007: 102)

<sup>14</sup> Bourdieu define el *habitus* de la siguiente manera: “Estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas [...] es también estructura estructurada: el principio del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales. [...] Sistema de esquemas generadores de prácticas que expresa de forma sistémica la necesidad y las libertades inherentes a la condición de clase y la *diferencia* constitutiva de la posición, el *habitus* aprehende las diferencias de condición, que retiene bajo la forma de diferencias entre unas prácticas enclasadadas y enclasantas (como productos del *habitus*), según unos principios de diferenciación que, al ser a su vez producto de estas diferencias, son objetivamente atribuidos a éstas y tienden por consiguiente a percibirse como naturales.” (Bourdieu, 1988: 170-171)

ronismo. La crítica ensayístico-literaria al fármaco de la soberanía popular jamás logró minar la expresión material de la política de inclusión de los que no contaban para el Estado-soberano. El entusiasmo kantiano por el peronismo habría que precisamente buscarlo en el hecho de que el peronismo desató en las clases trabajadores el entusiasmo por la composición del espacio nacional a partir del amor al caudillo con pasta de Mesías (Foucault, 1994: 303-320). Perón no era, como hemos visto, el símbolo de un patriarca que movilizaba a las masas en nombre de una lucha racial, y tampoco en nombre de lucha de clases. De hecho, su séquito, aquellos que trabajan, además de seguir la imagen, se entregan a la voz y las formas teatrales de la política nacional peronista. En esta entrega se produce el efecto de la “ilusión redencionista”, es decir, de la ausencia de clases sociales como compuesto antagónico de la soberanía-nacional. Perón habla en nombre de “la humanidad que trabaja” y en nombre de lo nacional, no habla en nombre de la lucha de clases y tampoco la promueve. Él es el pastor que simboliza la organización del trabajo nacional-capitalista e interpela a sus trabajadores desde los balcones de la soberanía. La interpelación nacional-popular es teatral porque los “descamisados”, los “cabecitas negras” que lo siguen uniformados por la convicción de que “Perón cumple” no son una clase social, sino más bien, los estratos meas golpeados por la lógica del capital. Sin embargo, la clase trabajadora y “los nadie” –para usar el nominativo de Fernando Solanas– están bajo el poder del encantamiento del peronismo que cumple. Esto es una de las especificidades de lo que compone el *topoi* de la soberanía-popular, la cual funciona como escenario nacional de teatralización de la política.

En el cuento, Borges y Casares logran captar la imagen del líder fuerte y carismático (un General) y la producción del espectáculo popular, circense y teatral, como un acto de reflejo e interpelación gubernamental en cuyo seno las masas trabajadoras buscan asilo y festejo. Así el ritual político queda mediado por el carnaval y el advenimiento melodramático de la performance que tomas las clases y los estrados del escenario nacional-popular. El líder debe “pastorear”, guiar a sus ovejas” dándole cobijo para finalmente poner fin a la orfandad de las clases subalternas. El monstruo y las masas deviene espectáculo y sus escenarios soberanos teatro en el cual la nación-popular está investida y revestida del poder aurático que otorgan la productividad de las clases trabajadoras. El aura autoriza a Perón a llevar la escenificación al extremo de la fusión teatral entre masa y líder carismático; sin esta fusión no hay monstruo y sobre todo no hay fiesta, no hay comedia. Aunque *La fiesta del monstruo* no la alude directamente, el caso de Evita es ejemplar ya que antes de ser la madre santa de los descamisados –la “cruz” que complementa

a la “cosa”– había tenido, como es sabido, una mediocre carrera de actriz. Esta mediocre carrera de actriz es redimida por el teatro de la política donde Evita es la otra parte del “gran laburante”. Si bien son órgano sin cuerpo en la medida en que lo que habla a través de ellos es el Estado nacional-popular, la voz de Eva y de Perón, requiere de la presencia de actor. Por lo mismo, la estructura irónica del texto de Borges y Casares convierte al verbo *mostrar* tanto en algo que es digno de ser temido y también en algo que es digno de ser burlado por la comicidad de sus simulacros. El *mostrar* reside en el acto de ver precisamente porque tiene la forma de un poder y porque el poder de ser visto como el Monstruo proviene de la zona espesa de lo anamórfico del cuerpo social que interpela a Perón como su pastor. El cuerpo social que nunca llega a ser aprehendido por el concepto de pueblo no tiene forma por fuera de los teatros de la soberanía. El cuerpo, *la materia*, antecede a la articulación de las estructuras modernas del Estado hasta el punto que sólo puede ser mostrado a condición de que la soberanía-popular lo anime políticamente para que pueda ser visto, esta anterioridad no se da sin la medicación de la historia criolla del cristianismo. Por eso, la relación del Monstruo y el cuerpo que lo inviste es, ineluctablemente, teatral y dialéctica, pues, para que el Monstruo pueda ser visto como cuerpo investido del poder popular este debe hacer visible *la materia* en la cual se “él, ella, ellos” se muestran en un escenario que está de cabo a rabo políticamente teologizado por los restos culturales e ideológicos de un *habitus* anterior a la modernidad criolla.<sup>15</sup> En otras palabras, si la materia es anterior a toda articulación política y anterior a la soberanía moderna, anamórfico es siempre el carácter incompleto con el que debe cargar cualquier forma de interpelación política. En *La fiesta del monstruo*, en cualquier caso, el lugar simbólico de Perón se bifurca en la apelación a un TODO-nacional-identitario porque ni la *materia* puede homogenizarse ni la lucha de clases puede eliminarse en la ilusión de identidad del líder con las masas. Sin embargo, Borges y Casares van a criticar la ausencia de diferencia que a través del “jude” ellos dialectizan en el intento por des-identificarse: “Todos éramos argentinos, todos de corta edad, todos del Sur y nos precipitábamos al encuentro de nuestros hermanos gemelos, que en camiones idénticos procedían de Fiorito y de Villa Domínico, de Ciudadela, de Villa Luro, de La Paternal... ¡Qué entusiasmo partidario te perdiste, Nelly! En cada foco de población muerto de hambre se nos quería colar una verdadera avalancha que la tenía emberretinada el más puro idealismo... El delantero

---

<sup>15</sup> Aquí se puede decir que vestir al descamisado era una meta constitutiva del proyecto popular humanista de Perón y que toda la diferencia como el humanismo de la burguesía acomodada reside en el hecho de que tenderle la mano a los descamisado era una responsabilidad del Estado.

fenómeno que marca *goal*; para la patria, el Monstruo” (Borges, 1979: 395-397). La violencia festiva que el cuento denuncia es tanto violencia de la imagen soberana como violencia de aquello que la imagen deja de mostrar por imposibilidad estructural, es decir, por la imposibilidad de que la diferencia pueda tomar lugar en el interior de la soberanía nacional.<sup>16</sup> En su modo de ser teatral y, eventualmente festiva, el tejido teológico-político de la soberanía no opera por diferencia, sino por el desplazamiento o conversión de esta. La *conditio sine qua non* de la soberanía es la traducción de la heterogeneidad de la materia a la lógica de la identidad como modo de interpelación. Por lo mismo, la soberanía es una reacción fuerte a los diagramas del control, de la gubernamentalidad, pero no a lo que permanece invisibilizado o neutralizado por la mostración soberana como escenario del capitalismo nacional, a saber; la emancipación de la división del trabajo capitalista y de las formas políticas que la suplementan.

En *La fiesta del monstruo* los límites de la representación política son los límites propios del interregno de toda articulación de lo político. Al arrojarse la representatividad hegemónica desde los procesos de identificación con el “todo un pueblo” el proyecto nacional reproduce las condiciones de la violencia estructural del capitalismo y del conjunto de sus suplementos de dominación política. En la percepción literaria de Borges y Casares hacia el final de la “fiesta” la alegoría de los efectos monstruoso del Monstruo toman lugar. Se trata, efectivamente, de una especie de fallo, una herida en los procesos de identificación de la representación nacional popular. La lógica de la identidad se torna peligrosa y consume la violencia criminal que de la identificación con el Monstruo. El asesinato del *jude* ocurre, sin duda, en los temblores del suelo soberano de la *Fiesta del monstruo*: “El primer cascotazo lo acertó, de puro tarro, Tabacman y le desparramó las encías, y la sangre era un chorro negro. Yo me calenté con la sangre y le arrimé otro viaje con un cascote que le aplastó una oreja y ya perdí la cuenta de los impactos, porque el bombardeo era masivo. Fue desopilante, el *jude* se puso de rodillas y miró al cielo y rezó como ausente en su media lengua. Cuando sonaron las campanas de Monserrat se cayó, porque estaba muerto. Nosotros nos desfogamos un rato más, con pedradas que ya no le dolían. Te lo juro, Nelly, pusimos el cadáver hecho una lástima. Luego Morpungo, para que los muchachos se rieran, me hizo clavar la cortaplumita en lo que hacía las veces de cara” (Borges, 1979: 401). El relato expresa la consumación de la violencia, pero no de cualquier acto de violencia. Borges y Casares no narran el asesinato del *jude* como un acto delictivo, sino como el efecto de la fiesta popular donde la “cortaplumita plebeya” es

<sup>16</sup> Sobre la relación entre mostrar, imagen y violencia Véase Nancy, 2005.

la alegoría del paradigma nacional-popular que rechazan desde la hipérbole de que Perón=Hitler. Respecto de la posición de clase que implícitamente marca la *Fiesta del monstruo*, se podría decir que de manera invertida este cuento donde el *jude* es brutalmente asesinado lo reescribirá, casi veinte años después, Osvaldo Lamborghini con el título de “El niño proletario” (1973/2003). El cuento narra la muerte del niño Stropeado, el cual es sometido a vejámenes y torturas sádicas hasta su muerte por tres niños de la burguesía (Lamborghini, 2003: 56-62). “El niño proletario” alegoriza la violencia estructural del capitalismo y también la imposibilidad de des-identificación de clase. Pero, a diferencia del *jude* Stropeado muere, a manos de las perversiones de la violencia de clase y no a manos de la “cortaplumita plebeya”.

En la diferencia de sujetos de estos dos cuentos, se podría decir que respecto de la *Fiesta de monstruo* queda una leve sensación de que la violencia de la plebe que asesina al *jude* podría terminarse con el fin del nacionalismo. Pero respecto del texto de Lamborghini queda la impresión de que la violencia estructural del capitalismo se perpetúa oculta en la infancia de los que nacen al mundo sin elegir las condiciones materiales de existencia. En cualquier caso, es cierto el *jude* muere en el temblor aterrador de una identidad popular que lo niega. El cuento, no obstante, exagera en sus usos retóricos y las proporciones en que fábula la historia del peronismo desde que Perón ganara las lecciones hasta su destitución mediante el golpe militar. Cuando Feinmann narra los acontecimientos del 11 de junio de 1955 que destituyó el gobierno legítimo de Perón comenta acertadamente lo siguiente: “La oposición al régimen vive sus días de mayor dinamización política. Perón –que debió advertirlo– nada hace. Pone gente en cana, lo cual acentúa su imagen represiva, crea mártires y crea también torturadores y hechos aberrantes como la muerte de Ingalinella. Que fue el *único muerto* del régimen peronista. Notable hecho de este gobierno autoritario y nazifascista. Mató a un solo tipo. A una excelente persona, sin duda” (Feinmann, 2012: 85). Feinmann prosigue su relato contabilizando los cadáveres que los golpes de la Libertadora sembraron por doquier en la Argentina. El relato histórico de Feinmann coincide con el comentario estilístico de Piglia: “*La fiesta del monstruo* es un texto de un violencia retórica increíble, es un texto límite, difícil encontrar algo así en la literatura Argentina (...) [el cuento] combina la paranoia con la parodia. Porque es un relato totalmente persecutorio sobre el aluvión zoológico y el avance de los grasas que al final matan a un intelectual judío” (Piglia, 1990: 86-7). Lo que además Piglia sugiere es que la *Fiesta del monstruo* es una reescritura, una especie de traducción de *El Matadero* de Echeverría, escrito contra la dictadura de Rosas.



Se trata entonces de la reacción dialéctica a la soberanía del padre plebeyo y del miedo a los hijos de “cortaplumita plebeya”. A propósito del mismo texto que Piglia pone en relación con Borges y Casares, Žižek contra el una abierta diatriba contra el elitismo liberal e inclinado por el poder constituyente de la dictadura de Rosas, sin ninguna mención a la identificación posible entre Rosas y Perón, lee *El Matadero* como paradigma de la sensibilidad del humanismo liberal. Lo lee, quizá, con los ojos ávidos con que Masotta había leído a los intelectuales de la revista *Sur*. Para Žižek el alambique liberal de *El Matadero* funciona como alegoría del contra el caudillismo despótico de Rosas. Pero en esta sensiblería humanista Žižek ve en la conciencia liberal a aquellos que quieren revolución sin revolución, es decir, “en términos de la Revolución Francesa, un 1789 sin un 1793” (Žižek, 2006: 308). Por lo mismo, quizá, la tarea que pone en relación la política con la emancipación sea pensar la diseminación teológico-burguesa de las formas de soberanía.

## BIBLIOGRAFÍA

- BENJAMIN, WALTER (2004); “Capitalism as Religion”, en *Walter Benjamin: Selected Writings Vol. 1 (1913–1926)*, Michael W. Jennings (ed). Cambridge: Harvard University Press, Mass.
- BORGES, JORGE LUIS (1979); *Obras completas en colaboración*. Buenos Aires: Editorial Emecé.
- BOURDIEU, PIERRE (1988); *La distinción. Crítica social del gusto*, Trad. María del Carmen Ruiz Elvira, Madrid, Taurus.
- CAIRO, ANTONIO, J. (2006); “Borges y Perón”, Trad. Moure, José Luis, en *La Biblioteca. Revista fundada por Paul Groussac*, Número 4-5, verano. Argentina.
- CASULLO, NICOLÁS (2007); *Las cuestiones*. Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- CHESTERTON, G. K. (1902); “A Defence of Penny Dreadfuls,” en *The defendant*. New York: Dodd Mead.
- DERRIDA, JACQUES (2007); *La diseminación*, Trad. José Martín Arancibia. Madrid: Editorial Fundamentos.
- , (1971); *De La Gramatología*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- DURÁN MIGLIARDI, CARLOS (2011); “Exclusión y heterogeneidad en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau. Apuntes críticos”, en Osorio, Jaime y Victoriano, Felipe. *Exclusiones. Reflexiones crítica sobre subalternidad, hegemonía y biopolítica*. Barcelona: Editorial Anthropos & UAM Cuajimalpa.
- DURKHEIM, EMILE (1995); *The Elementary Forms of the Religious Life*, Trad. Karen E. Fields. New York: The Free Press.

- FOUCAULT, MICHEL (1994); *Power. Essential Works of Foucault 1954-1984*, Volume III. Editado por James D. Faubion, Trad. Robert Hurley. New York: Editorial The New Press.
- , (1994); “What is enlightenment?”, en *Michel Foucault. Ethics, Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault 1954-1984*, Volume I, Editado por Paul Rabinow, Trad. Robert Hurley. New York: Editorial The New Press.
- GUATTARI, FELIX (2004); *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Editorial Traficantes de Sueños.
- DE IPOLA, EMILIO (2005); “Populismo e ideología. (A propósito de política e ideología en la teoría marxista, de Ernesto Laclau), en *La bamba. Acerca del rumor carcelario y otros ensayos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FEINMANN, JOSÉ PABLO (2012); *Peronismo. Filosofía política de una persistencia argentina. De 1943 al primer regreso de Perón. (1972)*, Tomo I. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- FERRER, CRISTIAN (2004); *Cabezas de tormenta*. Buenos Aires: Ediciones Pepitas de calabaza.
- LACLAU, ERNESTO (2005); *On Populist Reason*. Londres: Verso.
- , (1977); *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism, Fascism, Populism*. Londres: Verso.
- LAMBORGHINI, OSVALDO (2003); “El niño proletario”, en *Novelas y cuentos I* Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- MARTÍNEZ ESTRADA, EZEQUIEL (2005); *¿Qué es esto? Catilinaria*. Buenos Aires: Ediciones Colihue y Biblioteca Nacional.
- MASOTTA, OSCAR (2010); *Conciencia y Estructura*. Buenos Aires: Editorial Eterna Cadencia.
- MOREIRAS, ALBERTO, (2006); *Línea de sombra. El no-sujeto de lo político*. Editorial Palinodia: Santiago de Chile.
- , (1999); *Tercer espacio: Literatura y Duelo en América Latina*. Santiago de Chile: Universidad Arcis/Lom Ediciones.
- NANCY, JEAN-LUC (2005); *The Ground of the Image. Perspectives In Continental Philosophy*. Trad. Jeff Fort. New York: Fordham University Press.
- SARLO, BETARIZ BORGES (2003); *Un escritor de las orillas*. Buenos Aires: Editorial Seix Barral.
- SCHMITT, CARL (1996); *The Concept of the Political*, trans. G. Schwab. Chicago: University of Chicago Press.
- WILLIAMS, GARETH (2002); *The Other Side of the Popular Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Durham NC y London: Duke University Press.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2006); *The Parallax View*. London: The MIT Press.