

MITO Y ÉPICA EN *MARTÍN FIERRO*. LA METAFÓRICA GAUCHA EN LAS IDEAS POLÍTICAS DEL NACIONALISMO DESDE EL CENTENARIO HASTA EL PERONISMO

Por Juan Bucci

I. INTRODUCCIÓN

Las metáforas, desde una perspectiva o clasificación tradicional, pueden ser consideradas, en su uso provisorio o rudimentario, como ornamentaciones para embellecer la retórica. Sin embargo, Hans Blumenberg afirma que tienen una función mucho más relevante que la de engalanar el discurso público; contribuyen de manera singular al desarrollo del campo epistemológico de la historia de los conceptos y de la historia cultural (Blumenberg, 2003: 41-44). En su obra *Paradigmas para una metaforología*, Blumenberg realizó un exhaustivo análisis filosófico del sentido de las metáforas, con el objetivo de desentrañar sus raíces y de testimoniar la relación intrínseca que posee el hombre con el espacio y el tiempo ⁽¹⁾.

Las metáforas contribuyen a la formación de determinadas representaciones mentales del mundo; es decir, el pensamiento humano utiliza las metáforas o, mejor dicho, se sirve de ellas para elaborar juicios, conceptos, certezas, como también para promover labores, tareas, acciones o inacciones. A partir de la historia de la ciencia, Blumenberg se propone el arduo trabajo de conceptualizar la realidad, teorizar acerca de un conjunto de connotaciones peculiares enriquecidas por la incorporación e interacción de novedosos contenidos que otorgan un sentido de uniformidad. Pero ¿qué sucede con aquello que se nos plantea como inconceptuable, o sea, aquello que para Blumenberg no es capaz de ser teorizado? Pues bien, es allí donde la metáfora adquiere sentido: su significación se afirma no precisamente en el marco referencial semántico, como sucede comúnmente con los conceptos e ideas en sentido propio, sino en las acciones. Al ocupar el lugar ausente, la metáfora cumple con una función pragmática; la de suplir esa “imposibilidad del lenguaje de dar razón a aquello que lo funda” (Palti, 2011: 233).

(1) Agradezco las sugerencias y comentarios realizados por Aníbal D'Auria y Juan Carlos Balerdi.

Blumenberg sostiene que mito y metáfora, como formas simbólicas de representación de la realidad, es decir, no conceptuales, cumplen una función análoga. No obstante, ambos expresan ciertas particularidades de orden funcional. El mito lleva consigo siempre acuñado el origen, “su procedencia antiquísima, insondable, de su legitimación divina o inspiracional” (Blumenberg, 2003: 166); el inconmensurable principio de los sucesos que permite afrontar el absolutismo de la realidad. Es por ello que se encuentra en un continuo proceso de reelaboración, de transformación, lo cual explica su persistente y constante variación. En el mito, afirma el filósofo alemán, “hay preguntas vivas” (*ibidem*). En cambio, la metáfora, cuyas raíces remiten a la “antigua retórica”, solo procura, a partir de una narrativa ficcional con pretensiones de verosimilitud, la comprensión de la realidad: “la metáfora no tiene más remedio que presentarse como ficción, y su única justificación consiste en el hecho de hacer legible una posibilidad de comprender” (*ibidem*).

En el mito confluyen elementos preexistentes que reconocen un principio ordenador del cosmos. Mediante el uso de alegorías, exégesis o “hipótesis cosmogónicas”, permite una función explicativa acerca del origen demiúrgico del universo y la evolución de este, hasta alcanzar la contemporaneidad de quien lo narra. Sin embargo, el mito no opera, solamente, como una cosmovisión totalizadora del mundo. Blumenberg afirma que es un instrumento al que “se le pueden atribuir tareas específicas muy distintas: el mito oficia de modelo” (2003: 168). Es decir, permite el desarrollo de formas de comprensión que distan de ser racionales, en el sentido moderno del término —aunque no por ello incompatibles—, y, por cierto, en algún punto, factibles de traductibilidad (Palti, 2011: 228).

La construcción de una metafórica y de una mitología gauchas para referirse al origen fenomenológico del ser nacional fue un proceso que comenzó alrededor del centenario de la Argentina y que se extendió hasta la década de 1940, inclusive. La metafórica gaucha como designio arquetípico de la argentinidad permitía tornar aprehensible la historia del país y su realidad nacional, a partir de la edificación de una cosmovisión espiritual y mítica. En contraposición al paradigma historiográfico de corte materialista, positivista y evolucionista, la cosmogonía gaucha afirmaba una interpretación de la historia nacional sustentada en raíces espirituales, ontológicas y telúricas. Es decir, las interpretaciones de orden cosmogónico articulaban como metáfora del renacimiento de la nación, como puerta de conexión entre un pasado heroico y un presente insatisfecho, inacabado y, por lo tanto, factible de ser modificado.

El mito gaucho se transformó en el hilo conductor de la argentinidad, y delimitó, en cierta medida, el espectro cultural de la nacionalidad. La relación de los hombres con la idea de nación, de ahora en más, estaría mediada por la metáfora gaucha. Todo lo que anteriormente fue confiado al progreso

indefinido de la ciencia y de la técnica, es decir, aquellas ideas exaltadas por la tradición liberal, fueron percibidas con desconfianza, cuando no, desestimadas o confrontadas por un sentimiento de completo rechazo. Era necesario, pues, refundar la nacionalidad argentina bajo nuevos preceptos. En ese contexto, los intelectuales nacionalistas reelaboraron la figura del gaucho, transformándolo en un novedoso campo metafórico por medio del cual sería posible alcanzar la esencia espiritual de la nación y, al mismo tiempo, desentrañar la “verdadera” historia nacional. Historia que, para los revisionistas de la década del treinta, había sido falseada por la historiografía liberal.

Leopoldo Lugones reelaboró la figura gaucha del *Martín Fierro*, lo reinventó con el objeto de insertarlo en un linaje homérico y, de esta forma, “conformarlo como texto fundante de la argentinidad” (Hermida, 2015: 118). Asimismo, Carlos Molina Massey consideraba el poema de José Hernández como una obra constructiva y de gran valor nacional, depositario de caracteres místicos y humanistas (Molina Massey, 1949). La cosmogonía gaucha, además de representar la verdadera argentinidad, significaba, para el escritor costumbrista, una reacción cultural y espiritualista frente al “materialismo” europeo. Para Carlos Astrada, el mito gaucho era un mito prospectivo, viviente, una fuerza espiritual y telúrica, lo suficientemente sólido como para delinear y proyectar una comunidad nacional. La metafórica gaucha y “martinfierrista” representa una cosmovisión del mundo, una suerte de *Ilíada* nacional que, en el fondo, no era más que un enorme esfuerzo intelectual por comprender el presente nacional e influir en la demarcación de un camino futuro.

Este trabajo pretende analizar el proceso de construcción de una metafórica gaucha y martinfierrista, y su peso gravitatorio en las ideas políticas argentinas durante la primera mitad del siglo XX. El gaucho, en el siglo XIX, fue caratulado con diferentes epítetos y connotaciones despectivas; sin embargo, su imagen fue reelaborada y entronizada en símbolo “indiscutido” de la nación. Pues entonces: ¿Qué elementos operaron en dicha transfiguración? ¿La imagen del gaucho fue una metáfora en disputa? ¿Por qué el mito gaucho fue considerado un mito incompleto o inacabado? ¿Cómo la figura de un “bandolero”, un “pobre de la campaña”, un “bárbaro” fue transformada en metáfora de la nacionalidad? En síntesis: ¿De qué forma la imagen del gaucho y del *Martín Fierro*, como metáforas emblemáticas de la nación, pasaron a formar parte de las ideas políticas representativas del nacionalismo?

II. EL GAUCHO EN EL CAMINO DE LA CANONIZACIÓN ESTATAL

La imagen del gaucho como símbolo arquetípico de la nacionalidad argentina formó parte de un proceso gradual animado por tensiones y controversias suscitadas por hombres de letras, funcionarios y diversos acto-

res de la sociedad civil. El desmoronamiento de las tesis que encumbraron el progreso finisecular impulsó una serie de debates en torno al pasado, que adquirieron una enorme relevancia durante la década del treinta. Los profundos cambios en la economía, la sociedad y la cultura promovieron una particular relectura de la historia que, con matices y especificidades propias, y en colaboración con un conjunto emergente de elementos rurales revalorizados, fueron axiomáticos para la construcción de novedosas “identidades sociales en clave nacional” (Cattaruzza, Eujanian: 2003, 220). En la medida en que se imprimía una figura del gaucho más moralizada, menos controvertida y despolitizada, inclusive, mucho más funcional a los intereses estatales, se constituía, al mismo tiempo, “una peculiar visión del pasado” (*ibidem*).

Sin embargo, no siempre la imagen del gaucho estuvo asociada al arquetipo representativo del conjunto de la nación. Por el contrario, el delito, el ocio, el vagabundeo, la pobreza, la marginalidad y la explotación fueron algunos de los más comunes y despectivos calificativos con los que fue sindicada su figura durante gran parte del siglo XIX. El propio Sarmiento identificó al gaucho como símbolo distintivo de lo rural y como antítesis de lo urbano; como arquetipo de la barbarie frente a la civilización: “La vida en el campo, pues, ha desenvuelto en el gaucho las facultades físicas, sin ninguna de las de la inteligencia”. Y agregaba: “es feliz en medio de su pobreza y sus privaciones (...) El gaucho no trabaja, el alimento y el vestido lo encuentra preparado en su casa” (Sarmiento, 2006: 74). En consecuencia, la consagración en el imaginario social como figura heroica y como modelo identitario fue el resultado de un proceso bastante complejo (Fradkin, 2003: 109-133).

Durante los festejos del centenario, y en los años inmediatamente posteriores, la elite cultural revalorizó la figura del gaucho. Figura que hasta el momento era lo bastante débil en lo que concernía a la “iconografía y la literatura oficial” (Cattaruzza, Eujanian: 2003, 238). De cara a una sociedad convulsionada por el proceso migratorio, la “reacción nacionalista” (Alta Mirano, Sarlo: 69-105) no se hizo esperar; reconocidos intelectuales, como Leopoldo Lugones, Manuel Gálvez y Ricardo Rojas —todos ellos vigorosos defensores y promotores del ideario nacionalista—, exteriorizaron la necesidad de intervenir e influir en el campo cultural, educativo y político ⁽²⁾. En este contexto, el Consejo Nacional de Educación —presidido en aque-

(2) Los escritores Leopoldo Lugones, Ricardo Rojas y Manuel Gálvez participaron —entre fines del siglo XIX y principios del XX— del movimiento literario denominado modernismo, que estaba liderado por el poeta nicaraguense Rubén Darío. Dicho movimiento se caracterizó por llevar adelante una renovación de la literatura hispanoamericana. Al mismo tiempo, el modernismo representó una reacción frente al discurso positivista. Los intelectuales “modernistas” consideraban el positivismo como materialista y decadente. Sostiene Terán al respecto: “Ahora bien en el proceso de autonomización de la esfera artístico-literaria, frente a la verdad de la ciencia se va a afirmar la idea de que el arte (...) es portador de una verdad diferente e, incluso, superior a la verdad “del” discurso racional o científico” (2019: 156).

llos años por José M. Ramos Mejía ⁽³⁾— proponía fortalecer los conceptos de patria y de nación mediante la implementación de la “educación patriótica”, cuyo objetivo primordial era “argentinar” las conciencias. La enorme empresa pretendía homogeneizar la sociedad aluvional. La educación primaria tenía una misión civilizadora y patriótica: explicar las virtudes de la historia y la geografía argentinas con la finalidad de inculcar en los niños sentimientos nacionales (Escudé, 1990: 25-61).

En el ámbito de las letras, Manuel Gálvez publicó, en vísperas del centenario, la novela *El diario de Gabriel Quiroga*, donde el personaje principal esgrimía con perplejidad su desencanto por la sociedad contemporánea. El creciente cosmopolitismo era percibido por Gálvez como una amenaza, pues atentaba contra los valores nacionales. Del mismo modo, en 1909 conoció la luz el ensayo político-pedagógico de Ricardo Rojas, *La restauración nacionalista*, desde donde examinó y propició la relación intrínseca entre historia y educación; instrumentos considerados por el autor como indispensables para combatir el creciente cosmopolitismo de su época. Fue así que, en 1913, y bajo el impulso de estas ideas, creó en la Universidad de Buenos Aires la cátedra de Literatura Argentina, con un objetivo didáctico específico: el de recopilar y enseñar la “literatura nacional” (Hermida, 2015: 117).

En la misma línea, Leopoldo Lugones inició una serie de conferencias en el Teatro Odeón, que fueron recopiladas y editadas, en 1916, con el título *El payador*. La obra de Lugones condensaba el temor de su propia clase social frente al tono alarmante que suponían las reivindicaciones de la “plebe ultramarina”. Reivindicaciones que fueron percibidas por la elite como una amenaza a la identidad nacional (Hermida, 2003: 118). No obstante, cabe subrayar que tanto Rojas como Lugones entronizaron la figura de Martín Fierro. Sin embargo, tal consagración no incluyó a su autor, sino solo su obra. La incorporación del poema dentro de los cánones de la literatura nacional y de la literatura universal implicó el despliegue de una contundente operación literaria ⁽⁴⁾. Las apreciaciones morales que recaían sobre el protagonista, es decir, las acciones que podían llegar a definirlo como un bandolero, fueron relegadas a un segundo plano y, en contraposición, fueron revalorizadas las aptitudes heroicas del personaje y el contenido estético de la obra: “De ese modo, quedaba definitivamente despejado el camino para la posterior canonización por parte del Estado” (Cattaruzza, Eujanian, 2003: 240).

(3) Ramos Mejía fue uno de los principales exponentes del movimiento positivista argentino: “era miembro de una familia tradicional, proveniente de la época colonial, formado en las filas antirrosistas. Se graduó de médico en la Universidad de Buenos Aires (...). En cuanto a su actuación dentro del Estado, el cargo de mayor relevancia fue el de presidente del Consejo Nacional de Educación, desempeñado entre 1908 y 1912. En esta última gestión, su pensamiento gravitó profundamente sobre un sector tan estratégico como la enseñanza primaria en la Argentina” (Terán, 2019: 128).

(4) Según Lugones, el poema estaba inserto dentro de la tradición grecolatina por su carácter épico: “Si el gaucho es el eslabón que vincula al argentino con las culturas blancas y civilizadas de la antigüedad” (Hermida, 2015: 118).

Para la década del treinta, la figura de Martín Fierro —como la de su creador José Hernández— conquistó un lugar beatificado dentro de los rituales de la nación. En 1939, durante la gobernación de Manuel Fresco se sancionó la ley 4756, que instituyó los festejos del Día de la Tradición: “En dicho día, se darán clases sobre arte, ciencia y música nativa y con especialidad sobre *Martín Fierro*, el inmortal poema de Hernández” ⁽⁵⁾. La propuesta fue efectuada un año antes por la Agrupación Bases de la ciudad de La Plata, y tenía como objetivo principal apuntalar el carácter tradicionalista de la ceremonia mediante la intervención del Estado provincial. No obstante, existieron múltiples antecedentes que contribuyeron a la sanción de dicha ley y la influenciaron. Entre ellos, en 1934, se conmemoró el centenario natalicio de José Hernández. La celebración implicó una enorme participación de distintos sectores de la sociedad civil, centros tradicionalistas y Gobiernos municipales que actuaron conjuntamente y participaron de los diversos festejos que se desplegaron en los distintos distritos de la provincia. Del mismo modo, diversas agrupaciones de entonación criollista, como El Ceibo, establecieron la “semana de Martín Fierro”, en la cual se llevaron adelante actos de conmemoración acompañados de festivales artísticos. Inclusive, la ley 12.108 estableció el emplazamiento de un monumento en la ciudad de Buenos Aires (Casas, 2018: 119-144).

En 1943, el ministro de Justicia e Instrucción Pública Gustavo Martínez Zuviría emitió un decreto en el que nacionalizaba el Día de la Tradición. De este modo, la celebración quedó institucionalizada para todas las escuelas que se encontraban bajo la órbita del ministerio: “Que la educación integral de los jóvenes requiere que sus sentimientos se formen en el culto acendrado de las tradiciones patrias”. Al mismo tiempo, la resolución consideraba el *Martín Fierro* como “una acabada síntesis en uno de sus aspectos tan sobresalientes como el de la sociología de las poblaciones criollas de nuestros campos” ⁽⁶⁾. A su vez, el 20 de diciembre del mismo año, el dec. 15.951 estableció la creación del Instituto Nacional de la Tradición, que tendría funciones investigativas y pedagógicas: “educar [a] las generaciones en una comprensión vigorosa del concepto de Patria mediante los instrumentos de pedagogía escolar y social llamados a crearse en virtual consecuencia” ⁽⁷⁾. *A posteriori*, en 1948, y en un contexto político muy distinto, Juan Domingo Perón oficializó el Día de la Tradición a todo el territorio de la nación a través del dec. presidencial 3.454 Como sostiene Matías Casas, “esa sanción significaba la culminación de un paulatino proceso de diversificación de las Fiestas de la Tradición” (Casas, 2018: 207-208).

(5) Ley 4756, art. 2º. Día de la Tradición. 10 de noviembre. 1948. Disponible en <http://servicios2.abc.gov.ar/docentes/efemerides/10denoviembre/descargas/ley.pdf>.

(6) Resolución del 8 de noviembre de 1943. Ministerio de Educación y Deportes. Repositorio Institucional. Disponible en <http://repositorio.educacion.gov.ar:8080/dspace/bitstream/handle/123456789/78844/14063.pdf?sequence=1>.

(7) Dec. 15.951, 20 de diciembre de 1943. Instituto Nacional de la Tradición.

El peronismo redefinió la imagen preexistente del gaucho y del *Martín Fierro* en función de sus intereses partidarios (Casas, 2016: 6). La implementación de políticas públicas, la injerencia directa de sus funcionarios y la participación activa de algunos de los intelectuales afines al movimiento contribuyeron a delimitar una figura del gaucho identificada tanto con los intereses de los trabajadores como con los intereses del mismo Gobierno. La relectura del poema de Hernández en “clave peronista”⁽⁸⁾ proporcionó nuevos condimentos al criollismo⁽⁹⁾. Una cuestión interesante para destacar es que en estos años hubo una intensa producción literaria en la que los autores resignificaron las virtudes del gaucho. Un grupo de escritores, entre ellos, Horacio Rega Molina, Jorge del Campo, Pedro Maglione Jaimes, Carlos Abregu Virreira, Carlos Molina Massey y Alberto Oteyza —tal vez con menos maestría, pero, del mismo modo en que Lugones lo había hecho algunas décadas atrás—, participaron de conferencias y publicaciones en las que analizaron, reinterpretaron e intervinieron la figura de Martín Fierro, pero, esta vez, en relación con un nuevo contexto político: el de la Nueva Argentina.

En 1947, Jorge del Campo publicó *La sombra de Martín Fierro*, libro donde anunciaba el regreso del héroe gaucho. Por cierto, Del Campo le incorporó al personaje novedosos atributos intelectuales, como la capacidad de racionalizar acerca de la acción de la prensa, del Estado, de la Justicia y del liberalismo. En 1949, se editó la colección *Alma Gaucha* de la editorial Olimpo. Entre los volúmenes se encontraba el poema *¡Viva el 1º de mayo! (a los obreros del mundo)*, donde se realzaba la obra social y jurídica del Gobierno en favor de los trabajadores, al mismo tiempo que descalificaba a quienes se oponían (Casas, 2016: 76). El escritor Horacio Rega Molina, con impulso del Ministerio de Educación, ofreció, en 1950, una conferencia titulada *Proyección social del Martín Fierro*, donde asemejaba las condiciones de explo-

(8) Entre fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, diversas corrientes políticas operaron sobre el *Martín Fierro*; entre ellos, anarquistas, socialistas, comunistas y radicales lo reelaboraron y lo reinterpretaron de acuerdo con sus intereses y motivaciones ideológicas. En la década de 1940, Álvaro Yunque también realizó una reinterpretación del poema de Hernández, pero en “clave comunista”: “Su poema resulta un vigoroso, terrible, descarnado ataque contra la sociedad, un poema magníficamente revolucionario”. A su vez, agregó en otro pasaje: “El pensamiento de reforma social es evidente en el poema de Hernández”. Con respecto a su autor, afirmaba: “Hernández es la voz del poeta. Por él se expresa una colectividad. Es el alma de la clase oprimida” (Yunque, 1986: 274-276).

(9) El criollismo fue un movimiento cultural que evocaba el pasado gaucho, con el objetivo de conformar un presente preconfigurado dentro de un proceso de identificación social mucho más amplio. Adolfo Prieto sostiene que el apogeo de este movimiento estuvo íntimamente ligado con tres funciones esenciales. Primero, como principio legitimador del orden social; para los sectores dirigentes representó lo “auténticamente nacional” frente a lo “extranjero”, devenido en causa principal de la conflictividad social. Segundo, como reivindicación de un pasado signado por la nostalgia, especialmente para aquellos sectores populares que fueron desplazados del ámbito rural por la profunda transformación que transitó el agro en el último tercio del siglo XIX. Tercero, como mecanismo de asimilación e integración de los inmigrantes (Prieto, 1988: 64). Asimismo, Ezequiel Adamovsky (2014) señala o distingue una cuarta función del movimiento criollista, la de “tematizar la heterogeneidad étnica de la nación”. Es decir, visibilizar el componente mestizo del criollismo (Adamovsky, 2014).

tación y persecución en las que vivía el gaucho en el siglo XIX a la situación social de la clase trabajadora antes de la llegada de Perón al Gobierno. En esa conferencia, se arrogó la atribución de agregar una tercera parte al *Martín Fierro*, que culminaba en el histórico 17 de octubre de 1945 (Casas, 2015: 10). A su vez, Pedro Maglione Jaimes publicó, en 1952, en la editorial Mundo Peronista, el poema *Martín Pueblo*, en el que consideraba que “las realizaciones del Peronismo parecen seguir una a una las ansiedades de Martín Fierro, o sea, las de Hernández y su época” (Mogliane Jaimes, 1952: 10).

Las reinterpretaciones del poema de Hernández aportaron, como bien señalamos, nuevos atributos al personaje. Martín Pueblo, el protagonista de la poesía gauchesca de Maglione Jaimes, consideraba la lealtad y el paternalismo como virtudes del gaucho: “Al final llegó un criollo en esta tierra a mandar” (1952: 20). Y añadía en otra estrofa: “Encontró el pueblo a su padre” (*ibid.*). También el respeto a la mujer, el patriotismo, la religiosidad y el amor al trabajo formaban parte de los estandartes morales de la “sociedad gaucha”: “Aquí me pongo a cantar. El trabajo es mi vigüela” (1952: 11). La trasposición didáctica realizada por los escritores identificados con el peronismo implicó asemejar o igualar la figura de Martín Fierro con la del líder del movimiento. A su vez, le adjudicaron a la obra un carácter profético: “cuando llega el ‘criollo vaticinado’ que no puede ser otro que el Gral. Perón, prototipo de la nacionalidad” ⁽¹⁰⁾.

Colmado de un fuerte sentimentalismo, el discurso “martinfierrista” propició de nexo emotivo en la construcción de sentido de determinados imaginarios ⁽¹¹⁾. Las múltiples intervenciones del poema de Hernández le otorgaron a la obra, como a su personaje principal, una enorme plasticidad, tornándola, a su vez, un campo de disputa susceptible de tensiones de todo tipo. Las reinterpretaciones abarcaron un amplio espectro ideológico. Anarquistas, socialistas, comunistas, conservadores, radicales y peronistas reelaboraron la obra gaucha en clave propia y ofrecieron una perspectiva del pasado nacional tamizada por sus intereses políticos o partidarios. No obstante, más allá de las oscilaciones y estridencias políticas y de las operaciones literarias que promovieron la canonización estatal del *Martín Fierro*, no cabe duda de que, para la década del cuarenta, el arquetipo gaucho se había convertido en la metáfora emblemática de la nacionalidad argentina.

(10) Eneas Garcan (pseudónimo) le otorgó un carácter profético al texto de Hernández. La obra narra en forma de verso los logros de la Nueva Argentina, es decir, del Gobierno peronista, en contraposición, a un pasado caracterizado por la confabulación y la sumisión a la oligarquía (Garcán, 1951: 6).

(11) Con respecto a la emotividad en la construcción de relatos o discursos, Jaime Peire señala la relevancia que tiene el estudio de los sentimientos dentro de la historia cultural. Sostiene al respecto: “Los sentimientos están, son producto de, y al mismo tiempo construyen imaginarios que son el lugar donde están plasmados los actos poéticos primarios de construcción de sentido: he ahí una declaración plenamente radicada en el centro de la historia cultural” (Peire, 2012: 69).

III. MARTÍN FIERRO COMO METÁFORA DEL HOMBRE ARGENTINO

Carlos Astrada, en su libro *El mito gaucho. Martín Fierro y el hombre argentino*, se propone indagar y reflexionar sobre la raíz fenomenológica de la argentinidad. Principalmente, busca aprehender la estructura ontológica que posibilitó el origen de una existencia peculiar, un “alumbramiento espiritual” emergido como fuerza telúrica, cuyo destino no era otro más que el de la comunidad nacional. Astrada intentó desentrañar la argentinidad a partir de un mito fundador: “Nuestra existencia histórica ha surgido, como un manantial originario, del mito, uno de cuyos elementos constitutivos es la pampa misma” (Astrada, 1948: 21). El *Martín Fierro* como poema épico, en el que es posible entrever la belleza mística de la tierra, aquella “llanura infinita” que se constituye en el espacio vital de los hombres, solo adquiere sentido en el devenir de la historia. Por consiguiente, el mito gaucho representa, para Astrada, la ineludible búsqueda de nuestra existencia, es decir, la comprensión metafísica del ser nacional:

“Una nación no es el resultado de un proceso físico, sino que nace de un acontecimiento histórico, de un alumbramiento espiritual, y está bajo la advocación de un destino a realizar, de una misión a cumplir. Toda creación histórica verdadera trae a la vida una estructura anímica esencial que responde a una forma peculiar de convivencia humana” (Astrada, 1948: 1).

Como se puede observar, en el pensamiento de Astrada, las naciones representan una comunidad humana y política que tiene un origen espiritual y, en consecuencia, un destino que cumplir. Si bien la existencia del hombre proviene solo del espíritu, es, pues, la tierra, en este caso la pampa, no como naturaleza sencilla y pura, sino como espacio físico vivenciado e inserto en la historia, la que provee el sustento que posibilita los elementos necesarios para el surgimiento de una peculiar cosmogonía. Signado por la “dualidad ontológica” de lo telúrico y lo espiritual, es decir, la unidad geopsíquica en la que confluye la tierra y el espíritu, el “hombre argentino”, ahora liberado a sus propios impulsos, posee en sus manos un itinerario que afrontar, una misión anímica que consumir (Astrada, 1948: 25-34).

Astrada consideraba el *Martín Fierro* como un poema único, con una singular estética, una prerrogativa del linaje criollo que sintetizaba “los orígenes heroicos de la nacionalidad” (1948: 53). Y a su creador, José Hernández, como el genio que “ha sabido enunciar el mito del pueblo argentino” (Bustos, 2010: 39). Asimismo, *Martín Fierro* encarnó al poeta frente a la contingencia de la “modernización”; semblante de la profundización del capitalismo que promovió una vertiginosa y desigual transformación de la es-

estructura productiva del país ⁽¹²⁾. Es por ello que Fierro era un expatriado, un hombre inacabado, no realizado, que “vive huyendo de un sistema que le ha impedido desarrollar sus potencialidades más propias” (Astrada, 1948: 40). Alejado de su terruño debido a múltiples causas, despojado de sus derechos, el personaje de Hernández fue obligado por las circunstancias a confrontar con el Estado. Fierro decía lo indecible, con tono visceral denunciaba las injusticias sociales que la civilización barajaba. En síntesis, Martín Fierro representaba, para Astrada, la metáfora de un país inacabado, no realizado por la fatalidad del materialismo extranjerizante.

Por cierto, Blumenberg señala que la metafórica del “universo inacabado” proporciona la posibilidad de un campo fértil para la acción (2003: 129-133). De lo contrario, la idea de completitud del mundo no admite colaboración alguna; toda acción es nada, es decir, todo está concluido y finiquitado. Es, justamente, lo inacabado lo que habilita la acción de cooperar en su acabamiento (2003: 136). En consecuencia, la noción esgrimida por Astrada (y, en general, por el pensamiento político nacionalista) de que la Argentina es un país inacabado, que no ha podido desarrollar toda su potencialidad, habilita la eventualidad de accionar y contribuir a culminar la obra. En Astrada, el mito gaucho y el poema *Martín Fierro* viabilizan el camino para alcanzar tal fin. Para el filósofo, la obra por concluir es, justamente, la “comunidad nacional”.

La metafórica gaucha representaba para Astrada un mensaje telúrico que, bajo formas épicas y mitológicas, contribuía a perfilar una determinada cosmovisión política, y, a la vez, a sedimentar las bases de una entidad colectiva nacional. Por medio de su lenguaje vernáculo, autóctono, el poema de Hernández era el timón de la nave, el instrumento de navegación indispensable para arribar al puerto anhelado. Como bien indicó Blumenberg, la metáfora “ha inducido estilos de comportamiento en el mundo” (2003: 64). En tal sentido, el contenido metafórico “martinfierrista” proclamaba un modelo de conducta sustentado en valoraciones, aspiraciones, ilusiones y certezas que pudieran otorgar contenido a las acciones. Bajo este presupuesto filosófico, Astrada concedió al *Martín Fierro* una misión específica;

(12) El concepto “modernización” fue utilizado por el sociólogo italiano Gino Germani para definir los profundos cambios económicos y sociales que se producen en la Argentina en las últimas décadas del siglo XIX. El concepto de Germani hace un fuerte hincapié en las connotaciones positivas de este proceso. Para el historiador Ezequiel Adamovsky, este concepto es inapropiado. Si bien no hay dudas de que el ingreso de grandes riquezas en las arcas públicas, generó un gran desarrollo económico, que se volcó en monumentales obras de infraestructura, mayores oportunidades de negocios y posibilidades de empleo, disminución de las tasas de mortalidad y analfabetismo y una mayor accesibilidad de personas a los servicios educacionales y sanitarios. La otra cara de la “modernización” generó, por un lado, una profundización de las desigualdades entre regiones geográficas, y, por el otro, diferencias sociales entre los sectores que permanecieron marginados de ese progreso y los que pudieron acceder. El caso más evidente es el de los pueblos originarios. Adamovsky cuestiona el concepto de Germani y sostiene que lo que se produjo fue una profundización del capitalismo que condujo a una “honda reestructuración de las formas de desigualdad y opresión” (Adamovsky, 2003: 37-46).

la de cristalizar el “ideario político” que permitiría, de alguna manera, formular “toda una concepción estructural de la comunidad argentina” (Astrada, 2003: 75).

Lugones, predecesor de Astrada, ya había reelaborado, en los años inmediatamente posteriores al centenario, la figura de Martín Fierro, transformándolo en emblema épico de la argentinidad. Cabe destacar que la literatura gauchesca tuvo un creciente auge dentro de las clases populares o sectores subalternos entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX ⁽¹³⁾. Sin embargo, la figura del gaucho, hasta ese momento ligada al bandolerismo o a la lectura folletinesca, había sido menospreciada por las clases dominantes. La gran proeza literaria e ideológica de Lugones fue la de instalar la obra *Martín Fierro* entre la elite cultural del país. Las conferencias realizadas en el teatro Odeón en 1913 y la posterior publicación de *El payador* en 1916 promovieron la valoración de la figura del gaucho dentro de los centros de poder, y su aceptación como símbolo identitario nacional. Como señala Raúl Fradkin, el gaucho “nacido al margen del sistema cultural dominante, fue gradualmente reconocido como la expresión por excelencia de la tradición nacional” (Fradkin, 2003: 109). Oscar Terán, por su parte, resalta la legitimación institucional que adquirió el *Martín Fierro* en los centros de poder: “el operativo Lugones resignifica no solo estéticamente esa obra, sino que la convierte en el epítome de la nacionalidad argentina en el mismo gesto con que la instala en el núcleo de la elite liberal” (Terán, 2009: 23).

La entronización del poema de Hernández fue el resultado de una operación literaria; una disección impecable realizada por la filosa prosa lugoniana lo convirtió en símbolo identitario y modelo heroico. En contraposición a Sarmiento, que observó al gaucho como arquetipo de la barbarie, para Lugones fue “el héroe civilizador de la Pampa” (Lugones, 2009: 25), aquel que pudo dominar el desierto y contribuyó en la delimitación geopolítica de la patria. El escritor nacionalista atribuyó al gaucho los grandes hitos de la nacionalidad, como la independencia y la conformación política y federal del Estado argentino. Del mismo modo que le arrojó la gran obra del país, depositó en su figura el estandarte de sus propios valores europeizados, es decir, la civilización y la libertad también fueron obras del arquetipo de la pampa:

“La guerra de independencia que nos emancipó; la guerra civil que nos constituyó; la guerra con los indios que suprimió la barbarie en la totalidad del territorio, la fuente de nuestra literatura, las prendas y defectos fun-

(13) Según Fradkin, el éxito editorial de las obras de Hernández o de Gutiérrez se explica por el acelerado crecimiento de la prensa en el país, que ya hacia 1882 contaba con un periódico por cada 13.000 habitantes y más de 400 títulos publicados. Dice Fradkin que en seis años se vendieron más de 48.000 ejemplares de la primera parte del *Martín Fierro*, y que la circulación de la segunda llegó a los 20.000. Hacia 1894 ya se habrían publicado 62.000 copias; y en 1917, más de 100.000 (Fradkin, 2003: 122).

damentales de nuestro carácter; las instituciones más peculiares, como el caudillaje, fundamento de la federación, y la estancia que ha civilizado al desierto: en todo esto destácase como tipo. Durante el momento más solemne de nuestra historia, la salvación de la libertad fue una obra gaucha” (Lugones, 2009: 80).

Lugones consideró al gaucho el gran artífice de la nacionalidad; al mismo tiempo, lo situó en un novedoso lugar como agente civilizador de la pampa. Ejerciendo funciones de traductor, guía e interprete, en el sentido amplio de estos términos, le fue asignado al gaucho un rol protagónico, el de intermediario entre dos culturas disímiles: “El gaucho fue en suma el elemento diferencial y conciliador a la vez entre el español y el indio” (Lugones, 2003: 25). Es decir, pudo conquistar y civilizar donde los europeos no pudieron. Sus logros fueron producto de su superioridad moral y espiritual: “el gaucho poseía los matices psicológicos que le faltan al salvaje: la compasión, a la cual he llamado alguna vez suavidad de la fuerza; la cortesía, esa hospitalidad del alma; la elegancia, esa estética de la sociabilidad; la melancolía, esa mansedumbre de la pasión” (Lugones, 2009: 62). Fortalezas que el escritor nacionalista sintetizó y resaltó como virtudes heroicas y épicas del personaje Martín Fierro. Para Lugones, la “cuestión del honor”, hilvanada en torno a una “raza mitológica, la del gaucho”, representaba, a través de la poesía, “la veta moral de una formación nacional” (González, 2009: 10).

Asimismo, Carlos Molina Massey publicó en 1949 el texto *El gaucho y su cultura. Nuevo concepto histórico-social del Martín Fierro* ⁽¹⁴⁾. Allí, el autor, analizó el origen étnico del gaucho como producto de la alianza que entablaron los hidalgos españoles con las tribus más importantes del Río de la Plata y Paraguay. Los guaraníes, aruwakes o uruguayes eran consideradas por Molina Massey como las tribus más civilizadas e importantes de la región, en las que prevalecía un profundo sentido espiritual: “Imperaba una Divinidad Suprema, irrepresentable, creadora de los Cielos, la Tierra y el Hombre. Rendían culto al valor y la dignidad personales, condiciones que los llevaban a no perdonar el engaño y a castigar duramente la ofensa” (Molina Massey, 1949). Como se puede observar, religiosidad, valentía y dignidad fueron las principales virtudes de estos pueblos, que, a su vez, fueron heredadas por la “sociedad gaucha”. La alianza con los españoles y el carácter poligámico de aquel inicial mestizaje tuvo como consecuencia una rápida proliferación de abolenos: “Los hijos de aquellas dos razas afines, unidas en un medio propicio, se multiplicaron con rapidez. Pronto

(14) Carlos Molina Massey nació en Las Flores en 1884, fue abogado, docente, político y escritor. Durante gran parte de su vida se dedicó a ofrecer charlas y a escribir ensayos y folletos con el objetivo de enaltecer la figura del gaucho. Fue uno de los impulsores del indoamericanismo y de la escuela filosófica indoamericana. Rechazó el materialismo civilizatorio europeo y sostuvo que la única posibilidad de liberarse de aquella tutela era, justamente, reafirmar la cultura nacional. Molina Massey sostuvo la necesidad de refundar la nación bajo formas de producción no capitalistas, basadas en la agricultura colectiva de las culturas indoamericanas.

Asunción fue llamada por los conquistadores El Paraíso de Mahoma” (*Ibid.*). La multiplicación de la progenie, a la que Molina Massey le adjudicaba un origen noble e hidalgo, revelaba el linaje de un arquetipo racial físico y moralmente superior:

“Reconocidos hijos según la ley americana, apellidados como los padres que eran casi todos hidalgos de la expedición de Mendoza, pasaron los jóvenes a servir al rey. Se alistaron al mando de capitanes reales. Se les designaba con el nombre de mancebos de la tierra. Eran sanos, atléticos, valientes. Superaban a los padres españoles en el manejo del caballo y de las armas” (Molina Massey, 1949).

En este punto, Molina Massey no dudaba en resaltar la fortaleza espiritual y anímica que prevalecía en la “sociedad gaucha”, como su carácter señorial. Sin embargo, agregó otros condimentos para el análisis del mestizaje. Además de la superioridad moral, el nuevo tipo racial indoamericano era físicamente superior. Es decir, la fusión de las etnias americanas con los hidalgos europeos produjo un arquetipo dotado para la pampa semi-bárbara y el ambiente hostil de las tribus que allí habitaban: “Gran jinete, valiente hasta la temeridad, heredero de la hidalguía del padre español y de la agudeza de sentidos, la astucia y el espíritu de igualdad y fraternidad de la madre india” (Molina Massey, 1949). Del mismo modo, Astrada destacó el antiguo linaje hidalgo del arquetipo humano de la pampa. En un breve pasaje de su libro afirmaba que “en su actual formato espiritual, el hombre argentino, por su actitud humana, por su fervor por lo noble y grande, revela el señorío de una estirpe, brote nuevo de una muy vieja hidalguía” (Astrada, 1948: 7).

Molina Massey subrayó el carácter pacífico, hacendoso, hospitalario y fraternal que predominaba entre los gauchos. La estatura moral del arquetipo indoamericano, reverenciada por el escritor, quedaba plasmada de la siguiente manera: “Primaban en la sociedad gaucha la generosidad, la hospitalidad, el amor al trabajo, el espíritu de sacrificio, cualidades que traían aparejadas la caballerosidad y el culto del coraje como trasunto de un linaje de caballeros” (Molina Massey, 1949). Asimismo, esbozó una serie de conjeturas donde destacaba el valor constructivo que tuvo el poema de Hernández para la nacionalidad argentina. Las metáforas religiosas —como se puede observar a continuación— contribuyeron a la sacralización del *Martín Fierro*; si el poema de Hernández poseía un carácter sacro, el pueblo argentino no apelaría a otro destino que no fuera el de congregarse en la *ecclesia* gaucha.

“En ese día, ya próximo, el poema legendario de José Hernández pasará a ser la verdadera biblia de nuestros pueblos de América. La figura heroica del gaucho de las pampas aparecerá entonces en la conciencia popular como el símbolo puro de nuestra raza americana, en sustitución de la vieja mística

europea que se nos ha venido dando interesadamente desde los tiempos de la conquista como guía y señal de argentinidad” (Molina Massey, 1949).

Por cierto, Molina Massey no solo revalorizó la figura del gaucho, al que le atribuyó —de la misma forma en que lo hizo el resto de los escritores nacionalistas— la ineludible virtud heroica y beatificada de su influencia; además, reposó sobre su efígie el perfil identitario en el que se reflejaba la estirpe americanista frente al extranjerismo europeo. Cabe destacar, por otro lado, que el héroe de Hernández no encarnaba el arquetipo indoamericano en su esplendor, sino en su decadencia. Martín Fierro representaba el “prototipo” del hombre de la pampa, pero en un proceso de transición de una cultura regida por el derecho consuetudinario a un corpus jurídico materialista y europeizante. En conclusión, para Molina Massey, el personaje sintetizaba al gaucho derrotado por el progreso y la modernidad: “el gaucho protagonista vencido por una civilidad que debiendo ser propia, americana, producto del genio de la raza para poder avenirse con el alma de la población del país, era bárbaramente destructiva, europea, desargentinizante” (Molina Massey, 1949).

Sin embargo, la interpretación del mito gaucho también padeció diatribas y detractores desde el campo no nacionalista. En 1948, Ezequiel Martínez Estrada publicó *Muerte y transfiguración del Martín Fierro*, obra en la cual efectuó una mordaz crítica acerca de la interpretación que los intelectuales nacionalistas realizaron del mito gaucho. En primer lugar, utilizó el concepto “transfiguración” en el sentido bíblico del término, es decir, como Jesús ante sus discípulos, Martín Fierro, irradiado de luz tabórica, abandonó su apariencia inicial para transfigurarse y adquirir la gloria o, mejor dicho, el estatus beatificado de poema nacional. La utilización de la expresión bíblica “transfiguración” fue el recurso al que apeló, irónicamente, Martínez Estrada, para resaltar el carácter devocional y religioso que representaba Martín Fierro entre quienes se consideraban sus “apóstoles”. En segundo lugar, afirmó que la obra fue desvinculada de su creador, ya que el personaje, una vez despojado de Hernández, terminó adquiriendo vida propia. Por último, las contradicciones que expresaba Fierro no eran otra cosa que los conflictos y oscilaciones políticas por las que atravesaba el país, de las cuales Hernández participó, y las cuales cuestionó activamente. Como sostiene Nora Bustos, “Martínez Estrada expresa que mitologizar al *Martín Fierro* contribuye al encubrimiento de la realidad social del país” (Bustos, 2010: 37). En síntesis, para Martínez Estrada, el mito encubría la realidad (*ibid.* 38). Si bien el escritor reconocía cierto valor mítico al *Martín Fierro*, por otro lado, consideraba imposible que la mitología oficiara de guía para alcanzar la comunidad nacional, ya que ocultaba toda posibilidad de aproximación a la historia del país. Aunque destacaba el valor literario del poema de Hernández, no dudaba en afirmar que fue la pluma de Lugones —como bien señalamos— la que lo convirtió en un mito patriótico.

Cecilia Hidalgo destaca el valor cognitivo y pedagógico de las metáforas, ya que posibilitan “imponer una lectura particular y específica del mundo social” (Hidalgo, 2012: 107). La metafórica “martinfierrista” permite a Lugones, Astrada y Molina Massey (como al resto de los intelectuales nacionalistas) la elucubración de ciertas representaciones mentales de la historia nacional, imprescindibles para la fabricación arquetípica del hombre argentino. La simbología gauchesca despliega un relato colmado de gran carga emotiva, al mismo tiempo que expresa una sensibilidad específica en la forma de percibir la nacionalidad. La metáfora del *Martín Fierro* y la apelación al mito gaucho tienen un carácter instrumental y necesario, pero, sobre todo, una función prospectiva: la de colaborar en la construcción de la comunidad nacional. Es decir, unir los elementos heterogéneos (incluso, en el caso de Lugones, la indeseada plebe ultramarina) en un marco homogéneo de valoraciones comunes que permita, en definitiva, “argentinar” las conciencias y proyectar, así, un determinado modelo de sociedad.

IV. LA METAFÓRICA DE LA PAMPA EN LAS IDEAS POLÍTICAS DEL NACIONALISMO

En la metafórica gaucha, la pampa constituye el espacio vital en el que se desarrollan las hazañas heroicas y épicas de Martín Fierro. Astrada sostiene que “el hombre argentino tiene su filiación telúrica, anímica y espiritual, que sella y define su idiosincrasia” (Astrada, 1948: 5). El poder de las fuerzas telúricas actúa enérgicamente sobre el tipo humano; en este caso, la potencia de la pampa proyecta y define una particular forma de existencia: “Vale decir que es el hombre de nuestro clima y de nuestra historia, al que la tierra argentina con su influjo múltiple ha venido moldeando, haciéndolo suyo en la medida en que le infunde sus esencias y lo hace depositario de su mensaje” (*ibid.* 7). La pampa, esa extensión de tierra ilimitada que constituye al mito, posee para Astrada connotaciones ponderables e intimistas, ya que moldea anímica y espiritualmente el tipo humano que allí se desarrolla.

Tanto Sarmiento como Astrada coincidían en la relevancia del paisaje como objeto de estudio o, por lo menos, como elemento ineludible para el desarrollo de sus teorías. Para el sanjuanino, la pampa poseía características sociológicas y poéticas excepcionales; pero también era un espacio de resignación retratado como desierto; el lugar de la barbarie simbolizada en el indio y el gaucho ⁽¹⁵⁾. La suma de “todos los males”, que impedía el progre-

(15) Es interesante aclarar en este punto que, para Sarmiento, no todo lo relacionado con la pampa poseía connotaciones “negativas”. Hay en *Facundo* múltiples pasajes en que se adjudica valor poético a la figura del gaucho como al espacio pampeano: “¿Qué hay más allá de lo que se ve? La soledad, el peligro, el salvaje, la muerte. He aquí ya la poesía”. En otro pasaje agrega: “la vida de los campos argentinos no es un accidente vulgar: es un orden de cosas, un sistema de asociación característico, normal, único a mi juicio en el mundo, y él solo basta para explicar toda nuestra revolución” (Sarmiento, 2006: 78 y 99).

so del país, se hallaba en esa enorme dilación de tierra ⁽¹⁶⁾: “El mal que aqueja a la República Argentina es la extensión: el desierto la rodea por todas partes y se le insinúa en las entrañas; la soledad, el despoblado sin una habitación humana, son por lo general límites incuestionables entre unas y otras provincias” (Sarmiento, 2006: 61). Sin embargo, Astrada depositaba en esa “extensión ilimitada” el escenario que constituía el mito y modelaba el ser nacional. La pampa representaba un espacio metafísico, intimista, mágico, lejano y enigmático, el cual era preciso develar: “La pampa no es exclusivamente el medio físico, sino incluso ya una definida modalidad o estructura existencial del hombre argentino; vale decir que es también pampa espiritual” (Astrada, 1948: 14). Parafraseando a Thales de Mileto, quien pregonaba que el agua era la esencia de la vida, el origen de todo, Astrada afirmaba en su cosmología gaucha que “el hombre no es nada y aquella (es decir la pampa) lo es todo” (*ibid.*). El medio físico al que se refería Astrada no representaba un simple espacio terrestre, sino un modo espiritual de asimilar el emplazamiento geográfico que alojaba en sus profundidades el origen mítico de la argentinidad.

Lugones consideró la pampa bajo las mismas connotaciones poéticas que Sarmiento. Un territorio hostil cuya dificultad primordial radicaba en “su vaga inmensidad” (Lugones, 2009: 59). Pero, a diferencia de este, Lugones rescató al gaucho de la barbarie y lo reconvirtió en el elemento civilizador de la pampa por excelencia. Producto de aquella geografía, solo él era capaz de enfrentar y vencer a la barbarie: “lo único que podía contener con eficacia a la barbarie, era un elemento que participando como aquella de las ventajas locales llevara consigo el estímulo de la civilización. Y este es el gaucho, producto pintoresco de aquel mismo conflicto” (*ibid.* 61). Asimismo, agregó otro pasaje en el que valoriza la campaña militar llevada adelante, en 1879, por el general Julio Argentino Roca: “La ocupación definitiva de la Patagonia, resultó, pues, una verdadera conquista del desierto” (*ibid.*). El gaucho, además de agente civilizador de la pampa, como bien señalamos, fue, para Lugones, partícipe necesario tanto en la delimitación geopolítica del territorio argentino como en la construcción de la nación: “el gaucho influyó de una manera decisiva en la formación de la nacionalidad” (*ibid.* 69).

En *El payador*, Lugones realizó una narración descriptiva de la pampa y de las capacidades físicas y morales del gaucho, en contraposición a las especificidades negativas con que identificó a los demás grupos étnicos. Consideraba al indio incapaz de civilizarse: “el ocio constituido en felicidad suprema, sin ningún estímulo personal de progreso, sin curiosidad ante la naturaleza ni ante los demás hombres (...) Porque esas razas sin risa, lo cual

(16) En este punto, Juan Bautista Alberdi coincide con Sarmiento: la extensión territorial, la “falta de población”, de “luces” y de “recursos” eran “el agobiante enemigo de nuestro progreso”. En el desierto anidaba el principal obstáculo de la civilización: “el atraso material, la naturaleza bruta y primitiva de nuestro continente” (Alberdi, 1966: 58).

es significativo, nunca gozaron de la vida” (Lugones, 2009: 60). Con tono despectivo, Lugones prosiguió la descripción: “Sus satisfacciones asemejábanse a la hartura taimada de la fiera. Todo en ellas era horrible, física y moralmente hablando” (*ibid.*). Asimismo, explicó el motivo por el cual el gaucho despreciaba las “tareas serviles”. Dicho desprecio se debía al “orgullo que heredó con la sangre fidalga” (*Ibid.* 62). Y agregaba que la servidumbre era “fácilmente sobrellevada por el negro. Despreciaba en este la sumisión, como la falsía en el mulato, haciendo valer por buena, con sencillo pundonor, su descendencia de razas viriles” (*ibid.*). Connotar peyorativamente a los diversos grupos étnicos que sociabilizaban en el espacio pampeano formó parte de la narratología lugoniana. Esta significó un enorme esfuerzo literario: el de adjudicar al gaucho virtudes o valores que conformarían el marco metafórico de la nacionalidad.

La metáfora del mar, señala Hans Blumenberg, permitió variadas interpretaciones dentro del campo de la filosofía. La posibilidad de la navegación entendida históricamente como el arte del timón y la dominación de vientos y corrientes, a su vez, conllevaba implícita, la posibilidad del naufragio. Navegar y naufragar implicaba poner a prueba la estabilidad o inestabilidad de la existencia humana, pues embarcarse involucraba siempre una contingencia latente (Durán Guerra, 2010: 11). En reiteradas oportunidades, Lugones apeló a la metáfora del mar para describir la llanura pampeana como el ámbito donde el heroísmo y la fatalidad se hallaban recónditos: “el dominio de la pampa cuyo descampado ofrece la severidad heroica del mar, mientras su magnificencia de horizontes, la inmensidad del cielo en que aísla el jinete, infunde el hálito libertador de la cumbre” (Lugones, 2009: 62). Y añadió en otro pasaje: “lecho del antiguo mar que parecía encrespase aún en la ondulación de aquel pajonal de ochocientas leguas” (*ibid.* 66). Del mismo modo, Astrada utilizó la metáfora del mar para referirse a la pampa como un espacio inmenso en el que el hombre se hallaba a solas con su nostalgia: “el hombre que se yergue, con su melancolía, frente a ese mar inquietante de la llanura” (Astrada, 1948: 26). A pesar de la enormidad de este océano de pastizales y hondonadas, “el hijo de la pampa” era un experto en sortear los obstáculos que el desierto le presentaba. A diferencia del indio, como ya indicamos, el gaucho poseía virtudes bien diferenciadas: la compasión, la franqueza, la lealtad, la melancolía y la hospitalidad, características propias, emanadas del espacio en el que se desarrolló, constituyeron el temperamento distintivo del arquetipo pampeano.

Lugones, en la descripción que realizó de la geografía pampeana, consideraba el Sur como un paisaje místico y a la vez salvaje: “Hacia el Sur misterioso los perros cimarrones formaban inmensas jaurías ocupando verdaderos pueblos de cuevas” (Lugones, 2009: 76). También destacó la ferocidad de estos animales: “el desierto había reanimado los instintos lobunos de la especie” (*ibid.*). Asimismo, asemejó los caballos baguales con los tarpanes

rusos por su fiereza: “aquellos animales procedían con una especie de astucia táctica. Cargaban huracanados de cerda, rasa la oreja, maligno el ojo, descarnada en la erección del belfo su dentadura brutal” (*ibid.*). El aspecto revelador de la llanura y el carácter violento de las especies que integraban aquel ecosistema conformaban, para Lugones, un cuadro prodigioso. Magnificante obra de arte que él mismo se encargaría de pintar.

Astrada, al igual que Lugones, afirmaba el carácter revelador y místico del Sur: “Al margen, por lo distante, de las rutas centrales de la civilización, de las grandes comunidades humanas, habitantes del remoto sur, estaba casi absorbido por su fatalismo cósmico” (Astrada, 1948: 27). Ensimismados, los que transitaban hacia el Sur ingresaban en un dormitar telúrico, “en la nebulosa anímica del sueño sonambúlico de la extensión” (*ibid.*), el cual, signado por la soledad del paisaje y la violencia de las fieras, no tenía otro destino que el fatalismo. Asimismo, Astrada sostenía que la fatalidad emergía “en la pampa como mera partícula cósmica” (*Ibid.* 28). En consecuencia, era necesario, pues, superarla lentamente mediante “un espíritu alerta, una voluntad acerada y un esfuerzo redoblado y tenaz para arrancarle su secreto” (*ibid.* 29). La única posibilidad que tenía el arquetipo de la pampa de rehuir de aquel destino fatalista, de aquella energía trascendente a la que Astrada denominó “karma pampeano”, justamente, requería de una gran voluntad anímica: la de sumergirse en la interpretación del mito gaucho:

“Nuestro hombre, en esta lucha, tiene que interpretar el mito que enraiza y del cual se nutre su propia existencia, liberando su fuerza latente, sus impulsos dormidos; vale decir que ha de afrontar la tarea reclamada por el destino que le incumbe forjar. En vez de abandonarse a la fuerza y poderío de las cosas, en el vórtice de la violencia arrebatada de los elementos, que encuentra libre espacio en la pampa, debe centrarse en el conato de plasmación, interpretación y estructuración del mito vital, fuente de toda creación perdurable. Para ser plenamente hombre, fiel órbita de su trayectoria existencial, debe, ante todo, asentar firmemente sus plantas en el predio nativo” (Astrada, 1948: 29).

Torcer el rumbo del fatalismo implicaba combatir la turbulencia de los elementos que se encontraban liberados violentamente en el espacio pampeano. Interpretar el mito gaucho significaba, para Astrada, comprender el origen espiritual de la nacionalidad. Del mismo modo que la metafórica del mar y la navegación tornaban posible el hecho de naufragar, en la pampa, el heroísmo tornaba posible la fatalidad.

Tal es el caso de Johannes Dahlmann, aquel personaje del cuento *Sur* de Jorge Luis Borges, que encontró la libertad en un repentino acto heroico y, a su vez, halló un destino inevitable: la muerte trágica en el facón de un gaucho. Misma y desdichada suerte correría la civilización, para el escritor antiperonista: la de morir a manos de la barbarie. Dahlmann, en un viaje

“sonambúlico” a las entrañas de la pampa, experimentó, mientras pasaban las horas, la “trasfiguración” de su persona, y advirtió que ya no era el mismo hombre que había subido al ferrocarril en la Estación Constitución. A medida que sumergía su existencia en las profundidades del sur, entendió que su desplazamiento era no solo espacial, sino además temporal, místico, anímico, eterno e intimista: “Todo era vasto, pero al mismo tiempo era íntimo, y de alguna manera, secreto” (Borges, 1995: 83). El escenario cósmico de la pampa —lo que para Astrada era una “naturaleza eruptiva y avasalladora”— actuó como revelador en Dahlmann, despabiló sus instintos, despezó su fuerza y lo obligó a cumplir, ineludiblemente, con su venturoso destino, épico y trágico a la vez.

La metáforica pampeana permitía hacer legible o aprehensible la historia del país. Si para Sarmiento y Lugones la pampa era un lugar inhóspito, marcado por la extensión, la violencia y la fiereza de sus componentes, para Astrada representaba un lugar cósmico y metafísico. No obstante, Lugones rescató al gaucho de la barbarie señalada por el escritor sanjuanino y lo constituyó en instrumento de la civilización. Astrada, por su parte, consideró el espacio pampeano como un lugar de encuentro, un punto filosófico en el que confluían tiempo y eternidad, espíritu y tierra, metafísica e inmanencia (Velarde Cañezares, 2011: 175). Retomó el pensamiento filosófico del eterno retorno, “pero como sentido de la tierra recobrado” (*ibid.*). Es decir, incorporó lo telúrico en la concepción cíclica de la temporalidad.

En síntesis, para las ideas políticas del nacionalismo de la primera mitad del siglo XX, la pampa simbolizaba el *ethos* de la nación. Los aspectos culturales más representativos de la patria fueron vinculados con esta enorme llanura que, a su vez, hegemonizó la diversidad geográfica del país. La pampa admitió en su seno variadas interpretaciones de la argentinidad y delimitó, entre los interlocutores, un vasto horizonte de sentido. Fue el espacio metafísico que originó el mito gaucho, el ámbito en el que se batieron a duelo la civilización con la barbarie, donde convivieron lo vernáculo y lo universal, donde tuvo lugar el heroísmo épico de Martín Fierro y donde cohabitaron los baguales cimarrones —similares a los tarpanes rusos— con las jaurías de instintos lobunos. La pampa —al igual que el gaucho— se constituyó en la metáforica fundante de la nacionalidad argentina.

V. CONSIDERACIONES FINALES

La “fabricación” del gaucho como arquetipo de la nacionalidad no dejó de ser, para los intelectuales ligados al nacionalismo, otra cosa que una elaboración realizada con retazos de materiales tomados del pasado reciente. La imagen del “centauro de la pampa” como metáfora de la nación y su peso gravitatorio en las ideas políticas durante la primera mitad del siglo XX fueron consecuencia de un proceso bastante complejo —en el que historia,

mito y rituales patrios se entremezclaron constantemente—. Animado por tensiones y controversias políticas, el sinuoso camino de la canonización e institucionalización del gaucho comenzó en los años inmediatamente posteriores al centenario y culminó con éxito en el primer peronismo.

Lugones y Astrada, como el resto de los escritores mencionados, “desestimaron” cualquier estatus epistemológico de la historia. Es más, las explicaciones que ofrecieron acerca del origen de la nacionalidad promovieron una tensión permanente entre historia, por un lado, y poesía, literatura y filosofía, por el otro. Las tiranteces y el entrecruzamiento político de disciplinas, la intervención del Estado y el prisma ideológico con que, a su vez, se observaba el pasado nacional motivaron la construcción de una sociedad gaucha maleable. En consecuencia, si hay algo que caracterizó a la figura del gaucho durante la primera mitad del siglo XX fue, justamente, la plasticidad de su imagen. Dicha plasticidad le permitió recorrer el camino de lo posible, mucho más que el de lo fáctico. Las posibilidades interpretativas que adquirió la obra de Hernández fagocitaron múltiples representaciones sobre el héroe gaucho y contribuyeron, ineludiblemente, a la construcción de un discurso metafórico de la nacionalidad.

La metáfora gaucha proporcionó a los intelectuales nacionalistas la noción de un gaucho inacabado, a su vez, metáfora de un país incompleto que no logró desarrollar su máximo potencial. En consecuencia, si el gaucho y la nación eran construcciones parciales, pues entonces era imprescindible efectuar las acciones necesarias para contribuir en la culminación de la obra. Pero la completitud requería, por un lado, desestimar cualquier actitud contemplativa o pasiva. Por el otro, dilucidar el pasado nacional implicaba apelar a la historia, no como un compendio de hechos fácticos situados de forma lineal, sino como un relato ficcional, un juego metafórico que permitiera desplegar todo un horizonte de sentidos lo suficientemente claro y aprehensible para los interlocutores.

La metáfora “martinferrista”, como señalamos, tuvo una función cognitiva y pedagógica. Las sucesivas intervenciones literarias del poema de Hernández le suministraron un poder moral absoluto y, al mismo tiempo, un sentido profético. La metáfora del heroísmo, la épica, la valentía, la lucha contra el medio y la adversidad representaban, para los intelectuales nacionalistas, la posibilidad de construir o configurar novedosos imaginarios sociales y políticos que otorgasen sentido a la nacionalidad. El arquetipo de hombre argentino debía poseer fuertes sentimientos patrióticos. En este punto, es válido destacar que las representaciones en torno al pasado nacional estuvieron cargadas de una enérgica emotividad.

La metáfora gaucha fue inseparable de la metáfora de la pampa. No había posibilidad alguna de representación del gaucho sin aludir al espacio geográfico pampeano. Pampa, desierto, gaucho y *Martín Fierro* constituían

un estado de cosas conectadas entre sí. La pampa representaba el hábitat del gaucho, no en el mero sentido físico, sino literario, poético y metafísico. Para Astrada, allí se alojaba el mito gaucho, el karma y la fatalidad, pero, a su vez era un lugar intimista y espiritual. Lugones la describió con maestría: la consideraba un territorio hostil, bárbaro, colmado de fieras agresivas, solo apto para un tipo humano específico, el único capaz de civilizarla: el gaucho. La pampa se constituyó en el espacio de las representaciones “martinfierristas” o, dicho de otro modo, en metáfora fundante de la nacionalidad.

En definitiva, para las ideas políticas del nacionalismo característico de la primera mitad del siglo XX, las metáforas acerca del gaucho, del *Martín Fierro* y de la pampa se transformaron en instrumentos imprescindibles para acceder o, mejor dicho, para comprender el origen fenomenológico del ser nacional. La metáfora gaucha, a partir de la elaboración de una cosmovisión espiritual y mítica, permitía, mediante la aprehensibilidad de lo contemporáneo y su pasado, interiorizar los elementos culturales que conformaban la argentinidad. Intervenir la historia desde la poesía, la literatura y la filosofía denotaba una profunda pasión por la historia misma, en la medida en que esta propiciaba, a su vez, una insondable inquietud por el porvenir de la nación. En otras palabras, la metáfora gaucha y “martinfierrista” brindaba, de alguna manera, las imágenes para delinear un destino posible, modulaban como metáfora del renacimiento de la nación, como puerta de conexión entre un pasado épico, un presente afligido y un futuro deseado.

VI. BIBLIOGRAFÍA

ADAMOVSKY, E., “Historia de las clases populares en Argentina. Desde 1880 hasta 2003”, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2003.

— “La cuarta función del criollismo y la lucha por la definición del origen y el color del *ethnos* argentino (desde las primeras novelas gauchescas hasta 1940)”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, 3ª serie, nro. segundo semestre de 2014, ps. 50-92.

ALBERDI, J. B., “Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina”, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1966.

ALTAMIRANO, C. - SARLO, B., “La Argentina del centenario: campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos”, *Ensayos Argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Ed. CEAL, Buenos Aires, 1983.

ASTRADA, C., “El mito gaucho. Martín Fierro y el hombre argentino”, Ed. Cruz del Sur, Buenos Aires, 1948.

BLUMENBERG, H., “Paradigmas para una metaforología”, Ed. Trotta, Madrid, 2003.

BORGES, J. L., "El Sur", *Artificios*, Ed. Alianza Cien, Madrid.

BUSTOS, N. A., "Martín Fierro: Carlos Astrada y Ezequiel Martínez Estrada en el anverso y reverso de la interpretación del poema nacional", *Revista Científica de UCES*, 2, vol. XIV, primavera 2010.

CASAS, M., "Los Gauchos de Perón. El círculo criollo El Rodeo, tradicionalistas y peronistas (1945-1955)", *Prácticas de Oficio. Investigación y Reflexión en Ciencias Sociales*, nro. 15, 2015, <https://static.ides.org.ar/archivo/www/2015/09/Mat%C3%ADAs+Emiliano+Casas.+VER.pdf>.

— "Entre peronistas y radicales: disputas en torno al monumento al gaucho en la provincia de Buenos Aires, 1947-1948", *Prohistoria*, 25, año XIX, 2016, ps. 50-78.

— "La metamorfosis del gaucho. Círculos criollos, tradicionalistas y política en la provincia de Buenos Aires (1930-1960)", Ed. Prometeo, Buenos Aires, 2017.

— "La fiesta de la tradición durante el primer peronismo: de José Hernández a Juan Domingo Perón", *Sudamérica: Revista de Ciencias Sociales*, 08, 2018, disponible en: <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/sudamerica/article/view/2635/2833>.

CATTARUZZA, A. - EUJANIAN, A., "Héroes patricios y gauchos rebeldes. Tradiciones en pugna", *Políticas de la historia. Argentina 1860-1960*, Ed. Alianza, Buenos Aires, 2003.

DURÁN GUERRA, L., "Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg", *Revista de Filosofía*, 2, vol. 35, 2010.

ESCODÉ, C., "El fracaso del proyecto argentino. Educación e ideología", Ed. Tesis, Buenos Aires, 1990.

FRADKIN, R., "Centaures de la Pampa. Le gaucho, entre l'histoire et le mythe", *Annales Hss, Annales HSS*, 1, Janvier-février 2003, 2003.

GARCAN, E., "Perón (El vaticinio de Martín Fierro)", Ed. Pueyrredón, Buenos Aires, 1951.

GONZÁLEZ, H., "La forma literaria del honor, estudios preliminares", en LUGONES, L., *El payador*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2009.

HERMIDA, C., "Cuando la literatura es pedagogía. Lugones lector de Martín Fierro", *La Palabra*, 26, 2015, disponible en: <https://doi.org/10.19053/01218530.3246>.

HIDALGO, C., "De las máquinas y organismos a los juegos y textos: el valor cognitivo de las metáforas en ciencias sociales", en TOZZI, V. — LA-

VAGNINO, N. (comps.), *Hayden White, la escritura del pasado y el futuro de la historiografía*, Ed. EDUNTREF, Caseros, 2012.

LUGONES, L., “El payador”, Ed. Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2009.

MAGLIONE JAIMES, P., “Martín Pueblo (poema)”, Ed. Mundo Peronista, Buenos Aires, 1952.

MOLINA MASSEY, C., “El Gaucho y su cultura. Nuevo concepto histórico-social del Martín Fierro”, Publicaciones del Instituto Americano de Cultura Gaucha”, Buenos Aires, 1949.

PALTI, E., “Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje”, *Res Pública*, 25 2011, 2011, ps. 227-24800

PEIRE J., “Hayden White, la historia, la literatura y la revolución de la historia cultural ¿auge o abismo?”, en TOZZI, V. - LAVAGNINO, N. (comps.), *Hayden White, la escritura del pasado y el futuro de la historiografía*, EDUNTREF, Caseros, 2012.

PRIETO, A., “El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna”, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1988.

SARMIENTO, D. F., “Facundo. Civilización y barbarie”, Ed. Losada, Buenos Aires, 2006.

TERÁN, O., “Historia de las ideas en la Argentina”, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2019.

— “El payador de Lugones o ‘la mente que mueve las moles’ estudios preliminares”, en LUGONES, L., *El payador*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2009.

VELARDE CANAZARES, M., “Ansiedad de ser y finitud de existir en Carlos Astrada entre 1918 y 1943”, *Cuad. Sur, Filos., Bahía Blanca*, 40, 2011, disponible en http://bibliotecadigital.uns.edu.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-74342011001100111&lng=pt&nrm=iso.

YUNQUE, A., “Literatura gauchesca”, en ISAACSON J., *Martín Fierro. Cien años de crítica*, Ed. Plus Ultra, Buenos Aires, 1986.