

NACIONALIDAD FORZADA. LEOPOLDO LUGONES, ENTRE LA  
TRADICIÓN DEL ESPÍRITU Y LA HERENCIA DEL MONSTRUO

POR

FERMÍN ADRIÁN RODRÍGUEZ

*San Francisco State University / Universidad de Buenos Aires*

Pero nuestras ideas son también espíritus, espíritus que aspiran a realizar, como los astros en el cielo y las flores sobre la tierra, no la sombría *struggle for life* de la ciencia, sino la divina *struggle for light* de los seres superiores...

Leopoldo Lugones, *Las fuerzas extrañas*

Que alguna vez la empleen en la estéril y sensual barbarie de un despotismo sangriento o que lo dediquen a la fecundación de una idea, la fuerza es la misma: luz, electricidad o movimiento, todo es cuestión de transformaciones

José María Ramos Mejía, *Los simuladores del talento*

TECNOLOGÍAS DEL ESPÍRITU

En las primeras décadas del siglo xx, un espectro recorre Buenos Aires. Invocado para ahuyentar la vitalidad de las masas de inmigrantes, el “espíritu nacional” o el “espíritu de la tierra” sobrevuela calles donde se agita el cuerpo multiforme de las multitudes urbanas. Especialistas en asuntos del espíritu, las minorías intelectuales responden al llamado de una joven nación que, repleta de inmigrantes y vacía de tradiciones, pretende contener los desbordes demográficos del presente por un recurso a un pasado demasiado cercano en el tiempo como para abastecer a la nación de la ilusión de eternidad.

“No hay leyendas en esta tierra y ni un solo fantasma camina por nuestras calles”, se lamenta el joven Borges, que en las páginas de *El tamaño de mi esperanza* escribía “Pampa” y “Suburbio” con mayúscula “para señalar mejor su carácter de cosas arquetípicas”. La pampa y el suburbio eran los dioses de un nuevo credo, los

mitos de la nación como religión laica que exigía de sus sacerdotes la construcción de modelos de identificación que la personificaran.<sup>1</sup> Había que fundar el pasado y poblarlo de mitos, fijar los valores, los espacios y los tonos de lo argentino por medio de ficciones de identidad que encarnaran la nación y conjuraran una demografía monstruosa que armaba escándalo en el zaguán del templo por ahora vacío de la identidad nacional.

Son los años en que se trazan las coordenadas sentimentales de lo argentino, los años en que se define la nacionalidad y el acceso a la ciudadanía de masas de inmigrantes, cuando “el hábito de estrofas del *Martín Fierro*” comienza a permitirle a hombres de ciudad como Juan Dahlmann, el bibliotecario de “El Sur”, volverse argentinos practicando el criollismo y el culto de la tierra con distinto grado de ostentación. Reencarnado como héroe legendario, espectralizado, vestido con los atuendos y los tonos del gaucho, el “espíritu de la raza” puede ahora aparecer adonde se lo necesite como modelo tangible de identificación de lo nacional. Sin ir muy lejos, un clásico instantáneo de la escuela secundaria como fue *Don Segundo Sombra* –“una evocación ritual de los muertos, una necromancia”, según Borges<sup>2</sup>– narra la historia de una doble toma de posesión: poseído por la voz fantasmática de la tradición rural, que se transmite oralmente en las enseñanzas de un viejo domador, el joven huérfano Fabio Cáceres entra en posesión de una inesperada herencia que lo vuelve propietario de un nombre y de grandes extensiones de campo.

En el año 1913, desde uno de los púlpitos del estado liberal –el escenario del teatro Odeón–, el espíritu nacional fue invocado por uno de sus más ascendentes médiums, un poeta “a quien nunca habían tentado las lujurias del sufragio universal” (23). Con fervor filológico, Leopoldo Lugones lee los textos de *El payador*, una serie de conferencias que encuentran en el *Martín Fierro* el pasado épico que los sectores oficiales de la Argentina del Centenario estaban buscando. Situado a una distancia épica absoluta, el gaucho, ayer enemigo del estado liberal, retorna como una suerte de espectro cultural, internalizado y convertido en esencia de lo argentino. “No lamentamos demasiado su desaparición” reconoce Lugones (*El payador* 82), antes de pronunciar su elegía del gaucho: “Y sobre su sepultura que es

<sup>1</sup> Acerca de la relación entre subjetividad, nación y técnica –en el sentido de operaciones culturales de construcción de identidades nacionales–, ver Jorge Panesi, “Borges nacionalista”, en *Críticas*. Dice Panesi: “El espíritu de las letras, el espíritu nacional, debe formarse a la medida de un sujeto, debe personificarse. La Nación misma como fuente de identificaciones subjetivas es un Sujeto, requiere de un carácter y de una individualidad moldeadas en la arcilla del Sujeto. Si el nacionalismo [...] debe fabricar sustitutos laicos de la religión y formar arquetipos que funcionen como marcos de identidad individual, lo que una Nación exige a su literatura es la invención de nuevas mitologías que tengan la apariencia añeja de la eternidad” (135-136). Panesi despega a Borges de este mapa del espíritu, demostrando cómo la poética nacionalista de Borges desnaturaliza cualquier esencia y critica al Estado como totalidad de identificación.

<sup>2</sup> Véase Borges, “Sobre *Don Segundo Sombra*” (46).

todo el suelo argentino donde se combatió por la patria, la civilización, la libertad, podemos comentar su destino, a manera de epitafio, con su propio elogio homérico a la memoria de los bravos: ‘Ha muerto bien. Era un hombre’” (83-84).

Entre el lamento fúnebre (que se despide) y la evocación religiosa (que llama y anuncia una venida), entre un acta de defunción (que entierra y clausura) y un testamento (que lega y transmite), *El payador* es un teatro del espíritu donde una vez más la poesía separa, por abstracción, la voz del gaucho de su alguna vez indómito cuerpo viviente.<sup>3</sup> Las palabras son un asunto del espíritu, que se alzan por sobre la muerte –el asesinato– de la cosa: la desaparición del gaucho “es un bien para el país” (51), que puede volver con tal que no tome realidad. Hay algo de estremecimiento metafísico en la entonación de Lugones, de plegaria en juego, de llamado que hace venir por medio de la voz al gaucho que “ha muerto bien” y que en 1914 bien muerto está. En efecto, la eliminación del desierto y de la temporalidad anacrónica –esto es, precapitalista–, del gaucho y del indio fueron la condición para el “salto modernizador” de fin de siglo por el que el país ingresó al orden económico mundial capitalista como exportador de materias primas. Ahora que la ley de un estado nacional unificado política y territorialmente regía sobre lo que durante el siglo XIX había sido su “afuera”, ahora que la geografía se poblaba de inmigrantes y que la llanura pacificada, alambrada, cultivada y cruzada por ferrocarriles había dejado de ser un desierto, ahora que las fantasmagorías del capital rondaban la tierra bajo la forma de la especulación y la explotación latifundista, había que poblar el país de tiempo, dotarlo de un pasado, fundar sus tradiciones.

Como en el siglo XIX, cuando las élites políticas y culturales hacían ondular sobre el desierto espejismos de una nación por venir, la llanura que la brutal campaña de exterminio del general Roca puso a disposición de la explotación agropecuaria vuelve a espejear y a cargarse de imágenes virtuales, aunque esta vez sea el pasado –no el futuro– lo que se invoca desde el presente. La identidad que postula Lugones yace enterrada en el paisaje, según una narrativa nostálgica y evolucionista para la que perder es paradójicamente un don (“No lamentamos demasiado su desaparición”). Reserva de los valores puros y naturales de un pueblo, incontaminada por la inmigración, la tierra que la elegía de Lugones remueve, la tierra que define la identidad como lugar de nacimiento y de pertenencia, es una

---

<sup>3</sup> El campo del uso del gaucho se desplaza del ejército al uso de su voz por la cultura letrada. Ludmer: “La voz, el registro, aparece escrita, hipercodificada y sujeta a una serie de convenciones formales, métricas y rítmicas; pasa ella también por una institución disciplinaria, la poesía escrita, como el gaucho por el ejército, y se transforma en signo literario” (18). Lo que se juega en la gauchesca es la captura de una voz por parte de una escritura que, literalmente, toma la palabra del gaucho según un uso disciplinario de cuerpos en fuga reterritorializados por la letra. Se trata menos de una forma aplicada a una materia que de un encuentro entre dos flujos –escritura-voz– que el género enlaza, en la frontera misma de la patria. Véase Ludmer, *El género gauchesco*.

tumba del tamaño de la patria. Según la narrativa naturalizada del progreso, la pampa es el cementerio prehistórico de las razas inferiores exterminadas en la lucha por la vida, donde Lugones, como los profanadores de cementerios indígenas del siglo pasado, localiza restos e identifica sus despojos. (En cuanto a los indios, ni siquiera merecieron sepultura: o bien “se extinguen dulcemente” –como le gusta decir a José Ingenieros–,<sup>4</sup> o bien sus huesos, si es que no se hicieron polvo en el desierto, fueron arqueologizados en las vitrinas del Museo de Ciencias Naturales de La Plata.)

La tradición nacional tiene así la forma de un duelo que, trabajando a favor de la ausencia, busca acomodar en la memoria, a fuerza de repetición, una imagen espectral del gaucho separado definitivamente de sus poderes. Campo de circulación y transformación de los flujos y turbulencias que agitan a una sociedad desequilibrada por cambios violentos, la literatura de Lugones pule asperezas, canaliza intensidades, liga al suelo energías sueltas, abstrae lo que en el siglo XIX fue una materia política execrable. Espiritualizado y purificado racialmente, desencarnado de un cadáver político que para la arqueología de *El payador* está enterrado en una capa lejana de pasado no contaminado por la inmigración, el gaucho deja obedientemente su tumba y retorna con mansedumbre a la escena. No es casual que la obra de Lugones haya sido montada en un teatro, en el campo mismo de la representación (literaria y política: los representantes del Estado asisten a la sesión), allí donde ser gaucho, en 1914, ya se volvió una cuestión de performance y de disfraz.<sup>5</sup> A la vista de un público encantado por los trucos escénicos, el poeta le presta al espíritu un armazón que lo artefactualiza:<sup>6</sup> el cuerpo técnico-institucional de un poema épico, transmitido espectralmente por los aparatos estatales de producción y difusión de la palabra.<sup>7</sup>

Sustancia artificial, reconocible por sus efectos –los sujetos lo ven aparecer porque creen en él y actúan como si existiera–, el espíritu no es simplemente una ilusión. Real aunque incorpórea, la realidad virtual del “alma” es producida permanentemente

<sup>4</sup> Citado por Óscar Terán, *José Ingenieros: pensar la nación* (55).

<sup>5</sup> Según Graciela Montaldo, durante la modernización de principios de siglo, novelas como *L'Homme de la Pampa* de Jules Supervielle y *Zogoibi* de Enrique Larreta usan el artificio como crítica al modelo naturalizado de literatura nacional, representado por la gauchesca. Montaldo analiza cómo en la literatura “ser gaucho ya ha dejado de ser algo natural para convertirse en un disfraz, en una pose que gran parte de la cultura argentina adopta como modelo nacional” (143).

<sup>6</sup> La fotografía de fantasmas del siglo XIX es uno de los campos de “producción del espíritu” donde la subjetividad se encadena con la reproducción técnica. Véase Cortés-Rocca 151-168.

<sup>7</sup> En *Espectros de Marx*, Derrida diferencia el espíritu del espectro. El espectro es la “forma fenoménica y carnal del espíritu”, un simulacro sin cuerpo físico que, no siendo la presencia viva de un yo, de una persona o del espíritu (en el sentido de la idea como “muerte de la cosa”), desordena la oposición simple entre presencia y ausencia. El fantasma vive en el umbral de la actualización, y desajusta el presente vivo como pasado que amenaza con volver (pidiendo justicia) o como futuro que espera realizarse.

en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes [...] se vigila, se educa y corrige, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia. (Foucault 36)

Lo que Foucault estudió como “tecnologías del cuerpo” son el anverso de “tecnologías del alma” de educadores, psicólogos, psiquiatras y escritores que asedian y aprisionan el cuerpo de las masas: técnicas y discursos que delimitan el campo científico, jurídico, cultural de la personalidad, de la psique, de la subjetividad, de la identidad. Aulas, actos públicos, fiestas patrióticas, teatros, cátedras, redacciones, editoriales, son campos de subjetivación donde tiene lugar un acoso, un sujetamiento por medio de palabras que, antes que nada, son para Lugones consignas: “Toda la cultura es asunto del lenguaje. Toda la cultura; porque ciencia, arte, política, guerra, comercio, dependen de la ejecución de fórmulas y de órdenes que no son sino palabras” (*El payador* 47). Las palabras que calibra Lugones funcionan como consignas, fuerzas extrañas dominadas filológicamente que rondan los cuerpos y se incrustan en la carne, produciendo transformaciones y cambios de estado. Autoritaria y homogeneizante, la literatura de Lugones da la orden a las masas de volverse argentinas.

#### TRANSMISIONES

No hay lugar para sectores precapitalistas como el gaucho en una sociedad donde las leyes del capitalismo son vividas por los intelectuales como leyes naturales; segunda naturaleza en la que, por selección natural, solo sobreviven los más aptos.<sup>8</sup> Pero hay fuerzas extrañas madurando en la sociedad que solo podrán articularse por medio de un giro metafísico que suplementa al positivismo oficial. “Pero nuestras ideas son también espíritus, espíritus que aspiran a realizar, como los astros en el cielo y las flores sobre la tierra, no la sombría *struggle for life* de la ciencia, sino la divina *struggle for light* de los seres superiores”, anuncia una suerte de gurú autóctono que desde las alturas de la cordillera de los Andes transmite diez “lecciones” de una cosmogonía bizarra (*Las fuerzas extrañas* 202). Se trata, antes que nada, de una ficción de transmisión en la que un narrador es elegido para comunicar ideas que recibe y reproduce como verdades reveladas. Este “Ensayo de una cosmogonía en diez lecciones” que cierra la serie de relatos de *Las fuerzas*

<sup>8</sup> Sobre el cambio de siglo, la mirada darwinista sobre la sociedad de intelectuales como José Ingenieros provenientes del campo del social-anarquismo se encuentra con el economicismo: “las sociedades humanas evolucionan dentro de leyes biológicas especiales, que son las leyes económicas”, afirma José Ingenieros en *Principios de psicología*. Citado por Óscar Terán (32).

*extrañas* prepara la entonación metafísica de *El payador*, que narra la transformación de la lucha por la vida que eliminó al gaucho del presente, en una lucha por la luz, el campo donde el cuerpo extinto del bárbaro se transustancializa en ideal. Pero la “lucha por la luz” también es la lucha por la palabra transmitida a distancia por las nuevas tecnologías del espíritu, fuerzas invisibles como la electricidad o el magnetismo que se manipulan en oscuros laboratorios, preparadas para acoplarse a la máquina educativa del estado o a la máquina capitalista de la prensa popular, o para correr por la sociedad huyendo activamente de los espacios de normalización a lo largo de líneas de fuga.

En el orden sobrenatural de la civilización fundado por *El payador*, el gaucho “viril, sin amo en su pampa” (23) retorna como civilizador del desierto, como personificación de lo puramente argentino que se manifiesta a través del poeta. La poesía nacional es un campo de valores espirituales, una “espiritualización de la materia” (37) donde el poeta, habitado por el espíritu de la raza, es el último eslabón de una cadena de personificaciones heroicas a través de la cual el pasado épico se comunica con el presente.

“Ser animado” o “nueva entidad espiritual” (19), la patria de Lugones es un sustituto laico de la religión que cobra vida, como tantas otras cosas inanimadas en una sociedad que se expande aceleradamente bajo los efectos de flujos de trabajo, de dinero, de créditos y de mercancías. Son años de falsa religiosidad y de travesuras teológicas de todo tipo, años de movilidad social en los que fuerzas nuevas y desconocidas para las que todavía no hay nombre, liberadas por la ciencia y el trabajo, se mezclan con lo viejo. En el nuevo paisaje técnico, ni siquiera las nubes son iguales, barridas por ondas electromagnéticas invisibles que transportan por el cielo voces del más allá y el murmullo sordo e inquietante de intereses sin nombre. Estamos insertos en un mundo de fuerzas invisibles, que actúan sobre nosotros. La luz eléctrica y el magnetismo, tanto como rayos extra-Hertzianos de toda clase, se expanden hasta envolver la ciudad, despertando sueños de futuro y de catástrofe entre escritores decadentes, científicos locos, médicos policías, periodistas profesionales, masas de inmigrantes, anarquistas, físicos, espiritistas, conspiradores, inventores.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> En 1887, entró en funcionamiento en Buenos Aires la primera red eléctrica destinada a iluminar la ciudad, tendida por la Compañía General Eléctrica Ciudad de Buenos Aires. En 1920, seis años después de la conferencia de Lugones, se transmitió desde una pequeña antena ubicada en la terraza del Teatro Coliseo de Buenos Aires lo que se considera la primera emisión radiofónica para entretenimiento de la historia. La noche del 27 de agosto, medio centenar de personas poseedoras de una radio a galena escucharon “llovida del cielo” y “a precios popularísimos” –tituló *La Razón* al día siguiente– una audición en vivo de la ópera *Parsifal*. Dice la reseña de Miguel Mastrogiani: “Anoche una onda sonora onduló vermicular, de las 21 a las 24, por el espacio, como cubriendo con su sutil celaje de armonías –las más caprichosas, ricas, grávidas de nobles emociones–, la ciudad

Las palabras que emite Lugones desde el Teatro Odeón son cosas del espíritu: el espíritu del pueblo hecho cosa, captado y retransmitido por una literatura donde tiene lugar una transformación “de la fuerza bruta en energía racional” (*El payador* 19). Liberando las fuerzas del espíritu nacional de cuerpos hoy ausentes de la vida política, la poesía realiza el mismo trabajo de abstracción que la ciencia contemporánea (y que la economía monetaria). La civilización es una abstracción hecha espectro, encarnada en un lenguaje (y “toda la cultura es asunto del lenguaje”) donde la materia vital y caótica del gaucho, transustancializada por la inteligencia del poeta, muta en valor tecnológicamente manipulable para una suerte de materialismo espectral en el que la densidad de la materia desaparece en la “luz” de un orden metafísico superior.

Se trata de la teosofía, una suerte de fantasía epistemológica ampliamente extendida en esos años, que se presenta como ciencia alternativa a la epistemología oficial. Según este espiritualismo gnóstico que presupone la unidad del saber, entre las ciencias exactas y las ocultas, entre las fuerzas psíquicas y las físicas, entre la materia y el espíritu, entre la técnica y la religión, hay una continuidad por la que Lugones no deja de deslizarse:

La evolución de la física moderna, por lo que respecta a la constitución de la materia, problema fundamental cuyo desarrollo va poniendo en nuestras manos las energías ultrapoderosas del éter y de la luz, personificadas por las cosmogonías en los artesanos del universo prototípico –que así va reintregándose el hombre con su linaje primordial de arcángeles y satanes–; los descubrimientos de las matemáticas; las experiencias del laboratorio en los dominios del misterio atómico tienden a la eliminación de la materia para libertar la fuerza; y efectuándolo así, es como han logrado la comunicación puramente etérea del telégrafo sin hilos, la supresión de la opacidad con los rayos catódicos, la luz fría de los gases rarificados: o sea el triunfo sobre cuanto parecía constituir las oposiciones más irreducibles de la materia. (19)

Representante del alma de la raza, el héroe del poema épico ocupa una franja más del espectro de un saber absoluto del que participa el poeta. Estamos rodeados de fuerzas invisibles; junto a la luz, a los rayos, al sonido, al calor, al magnetismo, a los gases, a los fenómenos olfatorios o gustativos, la palabra poética representa un grado más en una escala de desintegración de la realidad que conduce a un orden metafísico superior.

---

entera”. El responsable de la transmisión fue un médico radioaficionado, Enrique Susini, que utilizó material de comunicación desechado por el ejército francés para construir el modesto equipo. Junto con tres amigos, Susini formó LOR Sociedad Radio Argentina, pero se los conoció como “Los locos de la terraza”.

## ESPÍRITUS EN LA MÁQUINA

Excéntricas doctrinas espiritistas que circulan por una sociedad donde todo lo sólido se desvanece en el aire presentan a la literatura como una rama de las ciencias ocultas; sin ir más lejos, *Philadelphia*, una revista de principios de siglo donde colaboraba el por entonces joven anarco-teósofo Leopoldo Lugones, secretario por esa época de la filial argentina de la Sociedad Teosófica fundada por la vidente rusa Helena Blavatsky.<sup>10</sup> En este sentido, las doctrinas metafísicas del poeta nacional de *El payador* que leen al espíritu nacional en clave espiritista son la transmutación de las teorías teosóficas expuestas en *Las fuerzas extrañas*. Se trata de una colección de cuentos fantásticos en los que un sabio solitario, desde los márgenes de la ciencia académica y del marco conceptual del positivismo, usa de manera delirante los saberes de la época para liberar de la materia alguna fuerza secreta que, desencadenada, escapa de su control. Los cuentos tienen la forma de una revelación, de una iniciación a un saber esotérico que se transmite del Sabio en posesión de una verdad a un narrador-testigo, sin restricciones institucionales, técnicas o conceptuales,<sup>11</sup> cuando no están directamente narrados por un “espíritu desencarnado”.<sup>12</sup> “Anda por ahí a flor de tierra” –explica con “tono autoritario” el científico de “La fuerza Omega”–

más de una fuerza tremenda cuyo descubrimiento se aproxima. De estas fuerzas inter etéreas que acaban de modificar los más sólidos conceptos de la ciencia, y que justificando las afirmaciones de la sabiduría oculta, dependen cada vez más del intelecto humano. La identidad de la mente con las fuerzas directrices del cosmos [...] es cada vez más clara; y día llegará en que aquella sabrá regirlas sin las máquinas intermediarias. (*Las fuerzas extrañas* 52)

<sup>10</sup> Véase Lermína (61-67) citado por Luis Pedro Barcia, en Leopoldo Lugones, *Las fuerzas extrañas* (44).

<sup>11</sup> En la fidelidad de Lugones al culto aristocrático de un saber secreto, Ricardo Piglia encuentra el hilo conductor que permite recorrer las sucesivas “reencarnaciones” ideológicas de Lugones, que fue a su turno anarquista, socialista, liberal, fascista y nacionalista. Escribe Piglia: “El uso compulsivo y casi onírico de las más variadas doctrinas científicas está en el centro de las posiciones políticas de Lugones: la sociedad aparece siempre dividida en una secta de elegidos y la plebe numerosa e ignorante a la que es preciso dominar y conducir a la verdad por medio del ejercicio autoritario de una pedagogía paranoica”. Junto con Holmberg, Arlt, Macedonio Fernández, Marechal y Laiseca, Piglia ubica los relatos pseudocientíficos de Lugones en una tradición muy argentina de ficciones “paranoicas” que trabajan con hipótesis esotéricas, delirios filosóficos y experimentos alucinados atravesados por relaciones de poder. Véase Piglia (53).

<sup>12</sup> “La lluvia de fuego” está presentada como una “Evocación de un desencarnado de Gomorra”; “El origen del diluvio” es una “Narración de un espíritu”.



En condiciones de marginalidad, un sabio retirado o excluido de los circuitos de validación y difusión del discurso científico institucionalizado accede a una esfera de valores absolutos por la vía de una suerte de intuición mística en la que el sujeto, experimentando con los límites de su propio cuerpo, se funde con el objeto en forma inmediata, borrando o despreciando las mediaciones técnico-institucionales (“las máquinas intermediarias”). La primera de las fuerzas extrañas es la “fuerza Omega”, la fuerza del sonido imaginado como materia subatómica que, por analogía con las ondas de calor, luz o electricidad, puede explotarse como potencia mecánica. Anticipando el principio de radiodifusión –el poder de transmisión de la palabra–, el sabio diseña un dispositivo mecánico que funciona como una suerte de amplificador, capaz de generar “un verdadero proyectil etéreo” de sonido comprimido de una potencia incalculable (59). Pero se trata de un conocimiento intrasferible e incommunicable, porque nadie excepto el sabio puede controlar la fuerza, que termina por volverse en su contra. La fuerza Omega le desintegra el cerebro, “proyectándolo en explosión atómica a través de los poros de su cráneo” (61).

“La metamúsica” es una variación de la misma ficción teórica: la teoría de la unidad de la fuerza, una escala de umbrales de intensidad y de cambios de estado que conecta lo visible con lo invisible. Si “en todo sonido hay luz, calor, electricidad latentes, como en toda luz hay a su vez electricidad, calor y sonido” (102), el sonido puede transformarse en luz. El científico loco de “La metamúsica” descubre que cada nota musical posee un color, e inventa un artefacto que transforma en imágenes visuales las ondas musicales. Pero como el universo es música –música de las esferas–, expresión de un sentido absoluto e inefable, la demostración científica a la que asiste el narrador termina convirtiéndose en un desfile de espíritus a punto de manifestarse sobre una pantalla negra:

Sentía como si la atmósfera de la habitación estuviese conmovida por presencias invisibles. Ráfagas sordas cruzaban su ámbito. Y entre la beatitud que me regalaba la grave dulzura de aquella armonía una especie de aura eléctrica iba helándome de pavor. Pero no distinguía sobre la pantalla otra cosa que una vaga fosforescencia y como esbozos de figuras. (108)

El relato termina con el sabio cegado por la contemplación del universo, consumido por la llama de la locura.

La locura como límite del pensamiento reaparece en “El Psychón”, la historia de un físico-espiritista convencido de que el pensamiento es una fuerza de combustión que puede sintetizarse y que, una vez licuificado, circularía bajo la forma de “medallas psíquicas” fraguadas en la materia preciosa y fluida del pensamiento. Se trata del devenir cosa de un pensamiento, el trabajo inmaterial de las ideas, las

transformaciones incorpales que tienen lugar en una sociedad tomando cuerpo verbal y hundiéndose, como consignas, en lo profundo de los cuerpos.

Pero, en una sociedad de mercado dominada por fines prácticos y utilitarios, sólo los pensamientos no consumidos por ningún trabajo –por ningún fin– flotan desencarnados. “¿Qué se harían, efectivamente, los pensamientos inútiles o extraños, las creaciones de los imaginativos, los éxtasis de los místicos, los ensueños de los histéricos, los proyectos de los ilógicos, todas esas fuerzas cuya acción no se manifiesta por falta de aplicación inmediata?” (*Las fuerzas extrañas* 153-154). Hay un exceso, una energía desbordante y creativa de promesas y deseos incumplidos que flotan en estado de virtualidad y se expanden como un gas por una “psicósfera”. Se trata de una red invisible de sentidos que están en el anverso del proyecto de modernización –improductividad, decadentismo, delito, violencia política–, tejida con el deseo de anarquistas, explotados, artistas, libertarios y revolucionarios en años en que la ciencia y el trabajo liberan energías desconocidas y sueños de un futuro mejor. Son los años en los que todo podría haber sido de otra manera, cuando la razón revolucionaria y los sueños de emancipación eran promesas aún no traicionadas por el totalitarismo del mercado o el autoritarismo de un Estado que integra en la misma medida que segrega y que, cuando suene la hora de la espada, se apoderarán del día después.

Si el dinero es la abstracción real de un trabajo social, el Psychón es el trabajo incorporal (intelectual) de las ideas, captadas por el lenguaje y haciéndose cuerpo. Pero el experimento fracasa, porque lo que termina destilándose es un “elixir de la locura” que se expande como gas por la atmósfera del laboratorio y que impregna los cuerpos de la ciencia con “ideas de crimen” que asaltan al narrador “entre una vertiginosa enunciación de problemas matemáticos” (156).<sup>13</sup> Hay en la sociedad un exceso de sentidos que, de actualizarse todos a la vez, ponen en peligro una razón que se pierde en un campo más vasto de anomalías y diferencias que pugnan por hacerse ver; fantasmas que vienen del futuro a desafiar los límites de lo individual, incluso de lo humano. Saturada de ideas de improductividad, de delito y, en el límite, de violencia, la atmósfera del laboratorio se vuelve irrespirable. En un clima contaminado por virtualidades desconocidas, la razón científico-positivista produce monstruos: el científico loco del que se apodera la idea criminal, figura

---

<sup>13</sup> En *El cuerpo del delito*, Josefina Ludmer usa la categoría de delito como transgresión para trazar el mapa cultural de la sociedad liberal de fines de siglo, cuando el capitalismo y el Estado redefinen posiciones y jerarquías. Los cuentos de *Las fuerzas extrañas* corresponden a una nueva representación del delito que, entre 1890 y 1914, releva las ficciones legales de los médicos higienistas-escritores de la década anterior. El delincuente es ahora un hombre de ciencia, cuyos experimentos transgreden los límites del Estado y abren nuevos espacios culturales. “El Psychón” es un cuento en el que “el hombre de ciencia extranjero transmuta el pensamiento y encuentra la locura” (148).

límite de un discurso literario mediante el cual el discurso normativo separa política y prácticamente lo normal y lo patológico, lo humano y lo animal.

#### HUMANIDAD FORZADA: EL CASO YZUR

Herramienta de nacionalización de las masas de inmigrantes extranjeros, la adquisición del lenguaje está en el centro del conflicto de “Yzur”, el cuento de *Las fuerzas extrañas* en el que un científico trata de hacer hablar a un chimpancé amaestrado. Texto de frontera, “Yzur” narra la construcción de un dispositivo de producción de lo humano por medio de una suerte de aparato reformador que inscribe al animal en el campo de la cultura por medio de una letra impuesta por la fuerza. El texto cruza una vez más la frontera entre lo virtual y lo factual, pero las virtualidades incorpóreas que precipitaban en “El Psychón” no flotan sueltas en una atmósfera social cargada de devenires y fuerzas de cambio, sino que yacen enterradas en lo profundo del cuerpo político del animal. En efecto, según la hipótesis de “Yzur” –en la que resuenan postulados criminológicos sobre el atavismo y la degeneración de las especies– los monos fueron una raza de hombres que en una remota lucha por la vida, para resistir a la esclavitud y al trabajo forzado, reprimieron la voz, buscando refugio en el mutismo animal. Se trata menos de dar la palabra que de arrancarla de las profundidades de un ser en quien el silencio se hizo cuerpo, porque la decisión desarticuló los órganos de fonación y los centros cerebrales del lenguaje de una raza que, de generación en generación, fue involucionando hasta hundirse en la noche de la animalidad. En este sentido, “Yzur” invierte postulados de la antropología criminal que busca entre los cuerpos de las clases trabajadoras y peligrosas las huellas del animal en el hombre.<sup>14</sup> Por el contrario, se trata aquí de buscar la humanidad en el animal, recuperable por una “tecnología del alma”

---

<sup>14</sup> Fundador de la antropología criminal, César Lombroso aventura en *L'Uomo delinquente* (1876) la teoría del delincuente nato: un sujeto determinado biológicamente a comportarse como un criminal (esto es, como un animal o un salvaje), identificable a partir de un conjunto de estigmas físicos, intelectuales y morales. Analizando el cráneo de un famoso criminal, Lombroso reconoce en un “raptó” de lucidez una serie de rasgos atávicos que recuerdan a un chimpancé más que a un hombre: “No fue meramente una idea, sino un raptó de inspiración. A la vista del cráneo, me pareció ver de repente, iluminado como una vasta planicie bajo un cielo incandescente, el problema de la naturaleza del criminal, un ser atávico que reproduce en su persona los instintos feroces de la humanidad primitiva y de los animales inferiores. Así se explican anatómicamente las mandíbulas enormes, los maxilares elevados, los arcos superciliares prominentes, las líneas solitarias en las palmas de las manos, el tamaño de las órbitas y las orejas separadas del cráneo en los criminales, los salvajes y los simios; la insensibilidad al dolor, el agudo sentido de la vista, los tatuajes, el ocio excesivo, el gusto por las orgías y la inclinación irresponsable hacia el mal por el mal mismo, el deseo no solo de terminar con la vida de la víctima, sino de mutilar el cadáver, desgarrar la carne y beber su sangre”. Citado por Gould (124).

que extrae la fuerza del lenguaje por un trabajo de regeneración de un aparato de fonación atrofiado.

Si en la ficción filológica de *El payador* la tradición greco-latina se transmitía hasta el presente en la voz del gaucho, en “Yzur” lo que se hereda es un olvido que tiene la forma de un “mutismo rebelde”. Memoria introyectada de una represión, la tradición manda al cuerpo a callar, a no hablar la lengua del otro, aunque la decisión conlleve el abandono de lo humano: “Desde un oscuro fondo de tradición, petrificada en instinto, la raza imponía su milenario mutismo animal” (139). En este sentido, “Yzur” es una suerte de ficción filogenética más que filológica, donde el campo de excavación y exhumaciones está localizado a nivel de la constitución fisiológica de la especie. La ciencia interviene en principio sobre la facultad del lenguaje, sobre la potencia de hablar más que sobre el enunciado; una masa biológica maleable, manipulada por un saber médico normativo que trabaja en el límite entre lo animal y lo humano.<sup>15</sup> El poder médico-científico tiene por objeto no lo que un cuerpo es, sino lo que es capaz de hacer o padecer; su potencia de obrar, que en estado de virtualidad yace enterrada en capas arcaicas de la memoria genética de la raza. Yzur –el núcleo virtualmente humano de Yzur– se vuelve el blanco de un experimento que se propone devolver al lenguaje (a la facultad de hablar, de producir enunciados) y el lenguaje (los enunciados producidos) a un sujeto definido previamente como “pedagógico” (134) por analogía con un negro o con un niño.

El narrador comienza trabajando sobre el aparato de fonación del simio. La lengua y los labios tienen que ejercitar nuevos movimientos que los liberen de su función de deglución. Luego trata de diferenciar la masa amorfa de la voz aprendiendo a articular las vocales y consonantes. Como de lo que se trata es de desterritorializar la boca de Yzur, arrancándola del campo de la masticación, el médico le enseña las vocales asociándolas con alimentos. Yzur recibe las vocales bajo la forma de golosinas cuyos nombres contienen el sonido en cuestión (a de papa, e de leche, i de vino, o de coco, u de azúcar). La boca que come deviene boca que produce sonidos fonemáticos arrancados de lo profundo de los cuerpos comestibles. De la serie del comer se desprende paulatinamente la serie del hablar, pero lo que comienza como desterritorialización de la boca, tarda en reterritorializarse como lenguaje. Después de tres años, Yzur no logra asociar los sonidos en palabras. Sin embargo, las diferencias fonéticas que aprende el chimpancé le atraviesan la cara, que se diferencia a lo largo de rasgos singulares: muecas, gestos, posturas, fijeza de la mirada. La cara del animal comienza a rostrificarse alrededor de esos puntos

---

<sup>15</sup> El relato de Lugones ficcionaliza lo que Paolo Virno define como “historia natural”: “Llamo natural a la historia que tiene en la naturaleza humana no solo su recóndito presupuesto, sino también su contenido manifiesto. Son históricos-naturales los fenómenos contingentes que revelan el invariante biológico”. Véase Virno, “Historia natural” (56).

singulares que lo individualizan. Yzur todavía no habla, pero “tenía menos movilidad en las facciones, la mirada más profunda, y adoptaba posturas meditabundas. Había adquirido, por ejemplo, la costumbre de contemplar las estrellas. Su sensibilidad se desarrollaba igualmente; íbase notando una gran facilidad de lágrimas” (137).

Pieza de una máquina educativa que moderniza autoritariamente y “desde arriba”, el científico pierde la paciencia y comienza a sospechar que Yzur no habla porque no quiere. Las lecciones se endurecen (“procuré imponérsela por obediencia”), y no excluyen el castigo físico. “Enfermo de inteligencia y de dolor” (139), Yzur comienza pronto a agonizar. Moribundo, en el umbral entre la vida y la muerte, Yzur alcanza una suerte de beatitud conmovedora a través de la cual se abren paso una serie de signos de vida a punto de extinguirse donde el narrador encuentra la humanidad perdida en la noche de la especie. La proximidad de la muerte había “ennoblecido y humanizado” a Yzur (140), que con “cara de viejo mulato triste” (140) deja escapar con el último suspiro la prueba de humanidad buscada: con palabras “cuya humanidad reconciliaba las especies”, Yzur murmura por primera y última vez la consigna transmitida: “AMO, AGUA. AMO, MI AMO”. Yzur recibe el lenguaje junto con la muerte, un lenguaje mortificante que, en tanto máquina muerta de producir mensajes automáticamente como si tuviera vida propia, parasita el cuerpo biológico del animal.<sup>16</sup>

Extraña liberación la de Yzur, cuya humanidad reemerge en el umbral de la muerte como beatitud y compasión, allí donde la vida se sacraliza y se adelgaza hasta convertirse en una materia plástica y maleable sobre la que la ciencia inscribe sus consignas. La ciencia gobierna sobre esa franja de vida biológica, sustrato de la mera potencia de un cuerpo que recibe de la técnica la facultad indeterminada de hablar. Pero Yzur recibe la facultad liberadora del lenguaje por medio de enunciados que transmiten la orden de reconocer y obedecer a un amo. Deja de ser esclavo de los instintos para volverse esclavo de un lenguaje (y en un lenguaje) donde se lleva a cabo una nueva forma de sujeción. Así se educa a esa masa amorfa y peligrosa que hay que articular: “Cuando le decía una frase habitual como el ‘yo soy tu amo’ con que empezaba todas mis lecciones, o el ‘tú eres mi mono’ con que completaba mi anterior afirmación, para llevar a su espíritu la certidumbre de una verdad total, él asentía cerrando los párpados” (138). Yzur es literalmente hablado por el amo del lenguaje. Tomando por objeto a una bestia improductiva, la ciencia de la educación produce sujetos obedientes y disciplinados que han interiorizado un principio de autoridad fuerte bajo la forma de consignas o “verdades totales” que viven de repetirse (de transmitirse) en forma invertida. El chimpancé ingresa a la cultura a través del espejo de la mimesis y la imitación. El experimento pone en marcha una dialéctica imaginaria por la que “Yo soy tu amo” y “Tú eres mi

<sup>16</sup> Acerca del automatismo del orden simbólico que coloniza el cuerpo viviente, véase Žižek (89).

mono” son enunciados que, cuando se hagan carne en Yzur, quedarán invertidos: “Yo soy tu mono” y “Tú eres mi amo”.

¿El lenguaje que libera esclaviza? ¿La libertad se garantiza desde arriba? La liberación de la naturaleza por el lenguaje afirma en el mismo acto un sometimiento. En este sentido, “Yo soy tu amo” y “Tú eres mi mono” son las dos caras de una dialéctica que pertenece menos al campo de la evolución y de la “lucha por la vida” donde solo el mejor adaptado sobrevive, que al campo de la lucha de vida o muerte por el reconocimiento.<sup>17</sup> El médico traza con ellos los límites de la humanidad dentro de los que va a moverse el deseo civilizado de Yzur: los límites del reconocimiento de la superioridad del amo, que Yzur, en su obstinado mutismo, se niega a concederle. A fin de cuentas, Yzur demuestra su humanidad no porque finalmente habla, sino porque está dispuesto a dejarse morir antes que hablar y sobrevivir como un esclavo trabajando para el amo. Fuerza inmaterial que tiene como sustrato al cuerpo vivo, la facultad del lenguaje que recibe Yzur de parte de la tecnología educativa se identifica con el trabajo genérico, fuerza de trabajo inseparable de la vida que, en una sociedad capitalista donde lo que se compra y se vende es la facultad de producir en cuanto tal, asume el valor de una mercancía bajo custodia de un estado que crea las condiciones para que un mercado pueda existir (empezando por la producción de cuerpos dóciles que disciplinar, homogeneizar y supervisar).<sup>18</sup>

La libertad no puede garantizarse desde arriba, dice Hegel en otra ficción de origen del espíritu. El esclavo debe autoliberarse a través de “un duelo a muerte”, porque “sólo arriesgando la vida se mantiene la libertad”, escribe en *Fenomenología del espíritu* (117). Si en el relato de Hegel ser hombre es ser Amo, ¿qué son “Los caballos de Abdera”, las legendarias bestias de otro de los cuentos de *Las fuerzas extrañas* que narra una violenta rebelión de los caballos de una antigua ciudad griega en contra de sus amos? Los caballos de Abdera son bestias completamente domesticadas por siglos de intimidad con sus dueños. Amaestrados al punto de no necesitar riendas, puesto que “la palabra era el medio usual de comunicación con ellos” (118), los caballos de Abdera son criaturas civilizadas “libres” de obedecer

<sup>17</sup> El hombre es una enfermedad fatal del animal, enseña Alexandre Kojève en sus lecciones sobre la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel. A la luz de las reflexiones de Foucault sobre la vida como objeto de lo que denominó biopoder, Giorgio Agamben señala en *Lo abierto. El hombre y el animal* los límites de la lectura de Kojève, que no analiza el proceso inverso por el que en la modernidad el hombre comienza a preocuparse por su propia vida animal y su cuerpo biológico. Concluye Agamben: “Tal vez el cuerpo del animal (el cuerpo del esclavo) es el remanente no resuelto que el idealismo deja como herencia al pensamiento”. Véase Agamben (12).

<sup>18</sup> “Toda cosa que no está presente, que no es real, deviene en el capitalismo una mercancía”, afirma Paolo Virno. El objeto de la compraventa no es según Virno una entidad real, sino algo que no tiene existencia autónoma: *la genérica capacidad de trabajar*. Véase Virno, *Gramática de la multitud* (87-9).

a una ley interiorizada. Pero, según esta fenomenología del espíritu equino, “la inteligencia de los caballos comenzaba a desarrollarse pareja a su conciencia” (119), produciendo monstruosidades contra-natura (yeguas que exigen espejos en sus establos, potros que mueren de amor por la mujer de sus amos). La progresiva “humanización de la raza equina” termina en la revuelta generalizada de una “masa rebelde” lanzada a la carrera “sin dirección y sin objeto” por las calles (120).<sup>19</sup> Saqueando, violando y destruyendo todo a su paso, buscando someter y hacerse reconocer por sus antiguos amos, los caballos devienen animales políticos que revelan su superioridad sobre su existencia biológica.

Máquina de fabricar humanidad, el discurso científico-pedagógico sirve para trazar los límites de inclusión y exclusión del campo de la ciudadanía. Animalizadas y patologizadas por el discurso normativo de la ciencia y de la escuela, las masas son el “sujeto pedagógico” de dispositivos que en el aula, las fábricas, el ejército y los hogares de las clases más bajas distribuyen saberes y técnicas que refuerzan las instituciones, nutren la economía de mano de obra y abastecen al ejército de cuerpos domesticados, entrenados para obedecer y para producir. En el mapa donde se diseña la nacionalidad, hay que alfabetizar a las masas y enseñarles a hablar español, hay que adiestrarlas en el servicio militar obligatorio para sujetarlas férreamente a un ideal de nación y construir con ellas un cuerpo nacional normalizado. La escuela, la prensa popular, el ejército son espacios de disciplinamiento y supervisión donde se trazan las líneas de fuerza que distribuyen en el mapa de la identidad nacional lo normal y lo anormal, lo humano y lo animal, lo argentino y lo extranjero, lo sano y lo patológico, lo moral y lo inmoral, lo inofensivo y lo peligroso.

Pero la educación popular, más allá de ciertos límites, tiene sus riesgos. En una sociedad de inmigrantes, la escuela pública proporciona competencias lingüísticas y herramientas de abstracción que resultan apropiables y utilizables para fines y objetivos desviados de las líneas de sentido dominantes (el buen sentido, el sentido más común).<sup>20</sup> Universales abstractos como “el bien de la patria” debían absorber

<sup>19</sup> Más dócil y obediente, el “Caballo imaginando a Dios” de Augusto Monterroso se representa lo divino a partir de su experiencia concreta del poder: “si los Caballos fuéramos capaces de imaginar a Dios lo imaginaríamos en forma de Jinete” (69).

<sup>20</sup> Analizando cómo los medios audiovisuales transforman la (definición de) cultura popular, Beatriz Sarlo recupera la escuela como espacio de circulación de saberes y constitución de prácticas potencialmente democratizadoras, a distancia de la cultura dominante: “Los inmigrantes entregaron sus hijos a la escuela donde éstos perdían la lengua y la cultura de sus padres para encontrar sólo la nueva lengua del nuevo país. Pero esa imposición, al mismo tiempo, los convertía en ciudadanos y no en miembros de ghettos étnicos donde las diferencias culturales quedan intactas y también queda intacta la desigualdad entre nacionales y extranjeros, entre miembros de diferentes religiones o de diferentes etnias. La escuela pasaba su cepillo de acero, pero sobre su brutal conversión de las culturas de origen en tablas rasas aportaba saberes que eran indispensables no sólo para convertirse en mano de obra capitalista, sino para fundar las modalidades letradas de la cultura obrera, los sindicatos y las intervenciones en la lucha política” (127).

los excesos de educación que, sin regulación institucional, podrían derramarse por una sociedad que bajo el impacto de la inmigración se transforma y diferencia aceleradamente a lo largo de líneas de mutación cultural y desclasamiento (la línea de fractura que vibra, cruje y se retuerce en la literatura de Roberto Arlt).<sup>21</sup> Por encima de cierto umbral, la educación expandiéndose como un gas entre los sectores populares (como en el experimento de “El Psychón”, que se escapa del control de la ciencia) es un campo de cultivo de malestares sociales y delitos que van del crimen a la huelga, del atentado político a la revuelta.

#### SIMULADORES

El silencio de Yzur, que no responde a los esfuerzos pedagógicos de la ciencia, ¿es voluntario? ¿No habla porque la hipótesis de que “no hay ninguna razón científica para que el mono no hable” es errónea (*Las fuerzas extrañas* 134)? ¿O los monos como Yzur no hablan “para que no los hagan trabajar” (133)? Parasitado por “el demonio del análisis, que no es sino una forma del espíritu de perversidad”, el narrador endurece un discurso pedagógico que transmite postulados biologicistas (138). Reintroducido a la fuerza en la vía evolutiva que lo lleva hasta la humanidad (donde tendría que trabajar como un esclavo), Yzur simula una animalidad perdida durante el transcurso del experimento. Simula lo que ya no es, lo que gracias a la educación ya dejó de ser (un animal sin lenguaje) y disimula lo que es, aquello en lo que se transformó gracias al lenguaje: un sujeto con la competencia lingüística necesaria para maniobrar en el campo del espíritu (el campo del trabajo y de la política).

El caso Yzur está atravesado por las coordenadas discursivas de la criminología, la ciencia que busca al criminal-simulador oculto en la multitud. Según esta mirada médico-científica, como la de José Ingenieros en *La simulación en la lucha por la vida* (1901) o José María Ramos Mejía en *Los simuladores del talento* (1904), ningún fenómeno social escapa de la ley de la evolución. Se trata de una lectura biologicista de la realidad que interpreta el antagonismo social como manifestación del principio darwinista de la lucha por la vida, una lucha generalizada que, de la naturaleza a la cultura, atraviesa niveles de realidad diferente. En sociedades

<sup>21</sup> En sus análisis sobre la producción a fines de siglo XIX de un sujeto criminal a través del discurso científico (la criminología), la prensa (“casos” policiales tales como Jack el Destripador) y la literatura (la literatura policial), Marie-Christine Leps reconstruye los debates acerca del problema de la inseguridad. En sociedades industriales donde “el temor al *déclassement* era uno de los principales problemas sociales, causando una variedad de males que iban de la criminalidad a la revolución”, la educación popular y la alfabetización se percibían como herramienta de prevención contra el crimen. Pero una buena educación podría elevar las aspiraciones de ascenso social de las clases más bajas, que no se adaptan al lugar que les corresponde en los peldaños más bajos de una jerarquía social naturalizada (79).



civilizadas, determinadas por la evolución al progreso, la adaptación al ambiente social encuentra en la simulación, más que en la violencia o en la fuerza física, un medio de lucha “intelectual” por la supervivencia entre las razas “inferiores” (porque el hombre superior es parte de una minoría que se impone a su ambiente sin necesidad de adaptarse a él). En un medio fraudulento donde se discute la nacionalidad y el acceso a la ciudadanía, vivir es simular, es luchar en el campo virtual del sentido donde la identidad es una ficción que se aprende, una performance que se representa, una máscara detrás de la cual no hay nada (porque la tradición está fundándose). La mentira, el fraude, la imitación, la simulación, son pruebas suficientes de una voluntad de poder que lucha por adaptarse y sobrevivir en el escenario de la lucha de clases (donde hay que desenmascarar al advenedizo y al oportunista), tanto como en el campo de “la lucha para constituir unidades nacionales” (donde el extranjero es un intruso que espera su oportunidad agazapado) (50).

Lo que vuelve a Yzur un “sujeto pedagógico” candidato al lenguaje es que, entre los de su especie, la reflexión “llega hasta una profunda facultad de disimulo” expandida por la rutina del circo donde fue amaestrado (*Las fuerzas extrañas* 134). Pero la educación que se le imparte a Yzur, supuesta tabula rasa donde la ciencia pedagógica graba sus enunciados, se desvía al atravesar un cuerpo opaco donde el conocimiento se refracta y el sentido de la educación se invierte. En el reverso de la formación de ciudadanos útiles, se instala la sospecha de que una “buena educación”, en tanto enseña a fingir, proporciona armas de simulación peligrosas.

Anota Ingenieros:

Debería definirse la “educación” como el arte de formar en los hombres una personalidad; vemos, en cambio, que el uso corriente da a esa palabra el sentido contrario, diciendo que son mejor educados los individuos que por su refinada aptitud para fingir consiguen disimular completamente su personalidad propia, no haciéndola gravitar nunca sobre los demás. (47)

¿En cuál de los dos sentidos es Yzur un “sujeto pedagógico” favorable? ¿Qué aprendió? ¿Qué tipo de personalidad le inculcaron, una personalidad normalizada o una personalidad artificial? Campo tomado por enunciados y prácticas institucionales, el cuerpo del joven simio es un umbral de paso entre lo animal y lo humano, la naturaleza y la cultura, el cuerpo y el lenguaje, lo natural y lo artificial, la verdad y la ficción, la razón y la locura. La simulación es una facultad que circula entre la naturaleza y la cultura, común al hombre y al animal, pero se estudia y se describe con “palabras cuyo valor originario es esencialmente humano” (Ingenieros 21). Pero para un discurso que “no reconoce mediaciones entre el discurso y la referencia a una realidad objetiva y externa (...) discutir acerca de palabras era discutir acerca de entidades empíricas” (Leps 54). Creer que un animal disimula es inscribirlo ya en el

campo de la cultura y de la ley, ante la cual debe responder (o callar). Así produce la criminología sus enunciados: lo que comienza como una metáfora que ilustra un fenómeno –una analogía entre el hombre y el animal– se vuelve producción de conocimiento. Por eso narraciones como “Yzur” tienen tanto peso, porque más que una representación, son un campo de producción de conocimientos.

Textos como “Yzur” que exploran la frontera entre lo animal y lo humano exceden la oposición, porque la literatura pertenece al campo de lo inhumano mismo: el campo del simulacro, el campo del monstruo. La doble educación que recibe Yzur (en el campo de la personalidad tanto como en el de la simulación) produce un repliegue, un doblez amenazante, una alteridad radical que desordena la oposición entre original y copia. Yzur es un límite donde lo animal y lo humano se relevan vertiginosamente. ¿Qué hay detrás del silencio de Yzur? ¿La noche de la especie o la luz de la razón refractada por un espíritu de una alteridad radical? ¿Por qué Yzur no habla, porque tiene o porque no tiene lenguaje? ¿Qué es lo que calla Yzur, la ausencia de ideas en un cerebro animal vacío o un campo de pensamientos peligrosos adquiridos con el lenguaje? ¿Se trata de un mono perfeccionado o de un hombre degenerado? ¿Es un animal que simula ser un hombre, o un hombre de una humanidad flamante que finge seguir siendo un animal? Incluso, en el límite, ¿y si el silencio de Yzur, sujeto del supuesto lenguaje del narrador, fuera una estrategia defensiva de simulación de segundo grado, en el sentido de que el mono que en apariencia accedió al lenguaje finge haber adquirido lo que en realidad fue incapaz de aprender (lenguaje, inteligencia, ingenio) para no desilusionar la creencia de su amo? Tal es el sentido que Ramos Mejía le atribuye a “la silenciosa solemnidad del imbécil afortunado” (29), que se vuelve enigmático e interesante a fuerza de gravedad, recubriendo con la pantalla protectora del silencio su falta de talento. Pero se necesita tener talento para simular el talento, reconoce Ramos Mejía... ¿Y si Yzur finge fingir, porque dice la verdad (no puedo hablar, mi silencio es el silencio del animal) mintiendo (me callo para que parezca que hablo)? Que un chimpancé entrenado en un circo y humanizado por el lenguaje hubiera aprendido a simular lo humano ya es suficientemente pasmoso; que Yzur, humanizado por el lenguaje, copie al animal que sigue siendo es inconcebible.<sup>22</sup>

Queda, a modo de prevención, la advertencia de Ramos Mejía, tan preocupado por los disimuladores de energía (117): “Pero ¡ay de él, el día en que el defensivo, a fuerza de tironeársela, pierde en un instante de equilibrio la preciosa virginidad de la lengua, entregándose a un verdadero libertinaje verbal que le arranca violentamente de aquel olimpo prestigioso de la sombra!” (23). ¡Ay cuando los

<sup>22</sup> Según Lacan, en su lectura de Benveniste, la facultad mimética le permite a un animal engañar presentando lo falso como si fuera verdadero. Pero lo que a falta de lenguaje un animal es incapaz de hacer es engañar diciendo la verdad, esto es, presentando lo verdadero como si fuera falso.

Yzur que recibieron demasiada educación se pongan a hablar y a escribir, fuera del espacio normalizador del laboratorio!

DOBLE NACIONALIDAD: EL OTRO ME MIRA...

“Yzur” busca al hombre enterrado en la animalidad; “Un fenómeno inexplicable” (otro relato de *Las fuerzas extrañas*) encuentra al animal oculto en el hombre. Publicado originalmente bajo el título de “La licanthropia” en la revista de teosofía *Philadelphia*,<sup>23</sup> “Un fenómeno inexplicable” es otro caso de transmutación de la personalidad, donde se narra la extraña enfermedad de un inglés emigrado, ex oficial en el ejército imperial de la India, llegado al país en 1888 para radicarse en una de las colonias agrícolas en formación entre Córdoba y Santa Fe. Estamos en la “pampa gringa” de la Argentina moderna (donde ya no quedan gauchos): el campo alambrado y cultivado, poblado de colonos, salpicado de casitas aún sin revocar y cruzado por el ferrocarril. En medio de este paisaje impuro, transformado por el progreso y contaminado por la inmigración, una casa se destaca del resto, un chalet exótico con “una especie de triste dulzura, algo de sepulcro nuevo en el emplazamiento de un antiguo cementerio” (¿el suelo argentino como tumba del gaucho?) (76). Módica arquitectura gótica transplantada al medio de la pampa, la casa encierra la historia del viudo inglés, en quien el narrador no tarda en reconocer a “uno del gremio” (77), esto es, un iniciado en los misterios de la teosofía, “la ciencia libre, sin capilla y sin academia” (80).

Veinte años atrás, en sus viajes por la lejana India, el inglés se interesó en los fenómenos de desdoblamiento y bilocación de los yoguis, esos personajes de la literatura imperial asociados al espionaje y al disfraz, con el poder de desprender de su cuerpo físico un “cuerpo astral” para desplazarse virtualmente por el espacio. Al cabo de unos años, el inglés abandona su posición de observador para experimentar con su propio cuerpo e introducirlo en un campo marcado por juegos de identidad, disfraces y técnicas de identificación y dominio del yo. No tarda en aprender a desdoblarse, pero previsiblemente, a la manera de un Dr. Jekyll<sup>24</sup> orientalista, su doble escapa de su control bajo la forma de un mono, “un horrible animal que me miraba fijamente”. A diferencia de Yzur, el mono no habla, no gesticula ni imita, sólo mira y cautiva por medio de la mirada (81).

<sup>23</sup> “La licanthropia” (84-92) citado por Luis Pedro Barcia, *Las fuerzas extrañas* de Leopoldo Lugones (75).

<sup>24</sup> Según Leps, novelas como *Dr. Jekyll y Mr. Hyde* transforman y desvían los discursos criminológicos de fines de siglo: “Jekyll no trabaja para entender al ‘criminal’ y descubrir medios de erradicar su presencia en la sociedad (para asegurar el triunfo del bien sobre el mal), sino más bien para descubrir formas de permitirse a sí mismo, un honrado ciudadano, convertirse en un criminal y disfrutar del desvío con impunidad” (207).

Cuerpo extraño y enfermo en el medio de la pampa, el del inglés es un cuerpo impuro, desviado de su humanidad y de su raza, contaminado en tierras lejanas por un “veneno” (“me sentía [...] con la seguridad de una cosa adversa mezclada a mi vida como un veneno”) que tiene algo de droga, porque el inglés, devorado por la curiosidad, no podía dejar de explorar el compulsivo placer de escindir-se. “Sentía mi personalidad fuera de mí, mi cuerpo venía a ser algo así como una afirmación del no yo” –describe el inglés en una lengua perturbada por un desorden pronominal: “A donde quiera él va, voy conmigo, con él. Está siempre ahí. Me mira constantemente, pero no se le acerca jamás, no se mueve jamás, no me muevo jamás...” (81). Los pronombres enloquecen, y en su inestabilidad expresan un desorden de personalidad que no escapa al narrador-criminólogo que escucha el relato y que cree que su huésped alucina cuando le confiesa con horror que ese animal que se ha convertido en su sombra se le parece. La sola idea de que una cara simiesca se identifique con ese rostro “de aventajado ángulo facial, su cráneo elevado y su nariz recta” resulta absurda para la mirada frenológica del narrador,<sup>25</sup> pero cuando se ofrece a calcar sobre un papel el perfil de la sombra, lo que su mano dibuja es una suerte de identity kit que revela para su horror “una frente deprimida, una nariz chata, un hocico bestial. ¡El mono! ¡La cosa maldita!” (83).

“Un fenómeno inexplicable” es un caso extremo de simulación. Aislado en el medio de la pampa y con un esfuerzo de voluntad extremo, el inglés consigue “salvar las apariencias ante el mundo” (81), llegando incluso a engañar al narrador cuya formación ‘científica’ le impide creer en monstruos a pesar de la confesión que acaba de escuchar. El propio Ramos Mejía, que bien podría ser uno de los representantes de la “capilla” y la “academia” despreciados por los sabios excéntricos de Lugones, afirma en *Los simuladores del talento* que en una sociedad evolucionada y condenada a progresar tienden a desaparecer enfermedades neurológicas

que implicaban una regresión alucinatoria hacia la personalidad animal: la zooantropía, la licantrópía, que ya no se ven en nuestro tiempo desde que la idea de ser lobo, caballo o perro, no puede implantarse en el cerebro humano, el cual ni en el hipnotismo, que reduce la independencia moral a un servilismo tan grande de la voluntad, acepta tales formas de disgregación. (41)

Aliada de las líneas virtuales de cambio y devenir que atraviesan una sociedad abierta a las fuerzas de la inmigración, la nacionalidad y el capital, la literatura

<sup>25</sup> Cuando describe por primera vez a su huésped, el narrador lo identifica por medio de enunciados de la frenología, la ciencia capaz de reconocer al criminal en la forma del cráneo y en rasgos del rostro: “Cabeza elevada y calva; rostro afeitado de *clergyman*; labios generosos, nariz austera. Debía ser un tanto místico. Sus protuberancias superciliares equilibraban con una recta expresión de tendencias impulsivas el desdén imperioso de su mentón. Definido por sus inclinaciones profesionales, aquel hombre podrá ser lo mismo un militar que un misionero” (76-77).

explora hipótesis que se internan en tierras vedadas a los discursos oficiales. Lo que Ramos Mejía afirma y el narrador del cuento originalmente sospecha –que el desdoblamiento es una alucinación, un fantasma de la percepción– termina siendo refutado por el final fantástico del cuento: el mono era un monstruo real con vida propia. Al captar su silueta, queda demostrado que el inglés no deliraba. Las apariciones “son autónomas” (79) y suben desde lo profundo de una humanidad desgarrada, una cesura que pasa por el interior del hombre y que atraviesa el cuerpo animalizado del inmigrante. Cuerpo que, empujado por el discurso médico, cae por una pendiente de patologización, locura y criminalización. En efecto, ¿hasta qué punto alguien que ya no puede razonar matemáticamente (“sé que dos y dos son cuatro, por recuerdo; pero ya no lo siento”), podrá controlar sus pensamientos, sus pasiones y sus actos? Viudo y sin hijos, su enfermedad no se transmitirá por vía de la herencia, pero habiendo perdido “el concepto de la unidad” (82), el inglés poblará el desierto de dobles y simulacros que se multiplican por la pampa como cálculos irracionales, cuerpos o vidas virtuales cuyo poder de actuar es indeterminado. El monstruo está agazapado y mira, movilizándolo el arsenal de discursos y prácticas normativas que controlan y segregan del cuerpo sano de la comunidad los cuerpos extraños.

“La reintegración no es imposible”, asegura el narrador que simula creer en el relato de su huésped, hablando su lenguaje (la reintegración es el movimiento opuesto al desdoblamiento). Pero pronto la consigna resonará en un espacio discursivo nuevo, cuando poetas nacionales como el Lugones de *El payador* pongan la cultura y el lenguaje, sin vacilaciones ni deslices pronominales, en el centro de los debates sobre la identidad nacional. Amenazada por el aluvión migratorio que la fragmenta en entonaciones y lenguas extranjeras, la unidad cultural de la Argentina del Centenario no es imposible: solo hay que encontrar la fórmula de subjetivación correcta.

Así, mientras los poetas nacionales fundan una herencia cultural, los médicos-higienistas definen una herencia biológica que debe transmitirse sin desvíos. En este mundo de espíritus desencarnados y encarnaciones monstruosas, las fantasmagorías del gaucho que emite la cultura dominante atraviesan paredes y cuerpos con la fuerza de consignas; consignas expuestas a interferencias, distorsiones y mutaciones que desvían la herencia e inducen monstruos verbales y biológicos. Pero el problema se desplaza, porque la oposición no es entre “la bestia improductiva” del capital<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Desde el social-anarquismo de su juventud, José Ingenieros identifica al capitalismo con “el monstruo de la autoritaria explotación” que produce miseria y exclusión (Terán 17). Óscar Terán reconstruye la mutación ideológica de Ingenieros que se desplaza de una concepción parasitaria y antinatural del capitalismo –el capital como “bestia improductiva”– a una concepción del capitalismo como estructura económica en lo que Terán describe como *bioeconomismo* (30).

y la esfera del espíritu (la reacción ética y estética al materialismo), sino entre el capitalismo y el proletariado: la danza espectral de la mercancía en tensión con la monstruosa e inagotable vitalidad de la multitud.<sup>27</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *The Open. Man and Animal*. Kevin Attell, trad. Stanford: Stanford UP, 2004.
- Barcia, Luis Pedro. "La licanthropia". *Philadelphia, Revista Mensual de Estudios Teosóficos* I/3 (Buenos Aires, 7 de septiembre de 1898): 84-92.
- Benjamin, Walter. "El autor como productor". *Tentativas sobre Brecht*. Prólogo y traducción de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1975.
- Borges, Jorge Luis. "La pampa y el suburbio son dioses". *El tamaño de mi esperanza*. Buenos Aires: Seix Barral, 1993.
- . "Sobre *Don Segundo Sombra*". *Borges en Sur. 1931-1980*. Buenos Aires: Emecé, 1999.
- Botana, Natalio y Ezequiel Gallo. *De la República posible a la República verdadera (1880-1910)*. Buenos Aires: Ariel, 1997.
- Cortés-Rocca, Paola. "Ghost in the Machine: Photographs of Specters in the XIX Century". *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature* (marzo 2005): 151-168.
- Darnton, Robert. *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*. Cambridge: Harvard UP, 1968.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, trads. Madrid: Trotta, 1995.
- Díaz Quiñones, Arcadio. "Fernando Ortiz y Allan Kardec: espiritismo y transculturación". *Prismas* 2 (1998): 175-192.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Aurelio Garzón del Camino, trad. Buenos Aires: Siglo XXI, 1989.
- Ingenieros, José. *La simulación en la lucha por la vida. Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Elmer, 1956.
- Gould, Stephen Jay. *The Mismeasure of Man*. Nueva York: W.W.Norton, 1981.

<sup>27</sup> En "El monstruo político. Vida desnuda y potencia", Toni Negri critica el espectro como herramienta deconstruccionista (los *Espectros de Marx* de Jacques Derrida) en nombre del monstruo como metáfora de la multitud: "La oposición monstruosa es ontológica, implacable, irreversible, la espectral, en cambio, se desvanece. La oposición monstruosa hace crecer al sujeto, vuelve epidémica su existencia y busca destruir al enemigo. No reconoce la ambigüedad sino que la ataca, se enfrenta al límite y no diluye los márgenes, reconoce al otro sujeto como enemigo y, contra él, deviene potencia".

- Güiraldes, Ricardo. *Don Segundo Sombra. Prosas y poemas*. Buenos Aires: Biblioteca Ayacucho, 1986.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Wenceslao Roces, trad. México: FCE, 1987.
- Leps, Marie-Christine. *Apprehending the Criminal. The Production of Deviance in Nineteenth-Century Discourse*. Durham: Duke UP, 1992.
- Lermina, Julio. "La literatura y el ocultismo". *Philadelphia, Revista Mensual de Estudios Teosóficos* III/2 (Buenos Aires, 7 de agosto de 1900): 61-67.
- Ludmer, Josefina. *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*. Buenos Aires: Sudamericana, 1988.
- \_\_\_\_\_. *El cuerpo del delito. Un manual*. Buenos Aires: Perfil, 1999.
- Lugones, Leopoldo. *El payador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Las fuerzas extrañas*. Buenos Aires: Ediciones del 80, 1984.
- Montaldo, Graciela. "Identidades inseguras: la naturaleza bajo sospecha". *La naturaleza en disputa: retóricas del cuerpo y el paisaje en América Latina*. Gabriela Nouzeilles, comp. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Monterroso, Augusto. "Caballo imaginando a Dios". *La oveja negra y demás fábulas*. México: J. Mortiz, 1973.
- Negri, Antonio. "El monstruo político. Vida desnuda y potencia". *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, eds. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Nouzeilles, Gabriela. *Ficciones somáticas. Naturalismo, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo (Argentina 1880-1910)*. Rosario: Beatriz Viterbo, 2000.
- Panesi, Jorge. "Borges nacionalista". *Críticas*. Buenos Aires: Norma, 2001.
- Piglia, Ricardo. "Lugones y *Las fuerzas extrañas*". *La Argentina en pedazos*. Buenos Aires: Ediciones de la Urraca, 1993.
- Ramos Mejía, José María. *Los simuladores del talento*. Buenos Aires: Tor, 1955.
- Sarlo, Beatriz. "Culturas populares, viejas y nuevas". *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires: Ariel, 1994.
- Terán, Óscar. *José Ingenieros: pensar la nación*. Buenos Aires: Alianza, 1986.
- Virno, Paolo. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue, 2003.
- \_\_\_\_\_. "Historia natural". *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Buenos Aires: Cactus, 2004.
- Žižek, Slavoj. "The Seven Veils of Fantasy". *The Plague of Fantasies*. Nueva York: Verso, 1997.

