

CUANDO
LOS
ANARQUISTAS
CITABAN
LA BIBLIA

*Entre mesianismo
y propaganda*

Joël Delhom
y Daniel Attala (dirs.)



ÍNDICE

PRÓLOGO, por Joël Delhom y Daniel Attala 13

PRIMERA PARTE. ANTECEDENTES Y PRECURSORES 23

CAPÍTULO 1. ANARQUISMO Y BIBLIA: UNA PERSPECTIVA GENEALÓGICA 25

Joël Delhom

CAPÍTULO 2. CHARLES MALATO Y EL CRISTIANISMO EN EL MUNDO HISPÁNICO 61

Pierre-Luc Abramson

CAPÍTULO 3. LA BIBLIA EN ALMAFUERTE, PRECURSOR DE LIBERTARIOS
RIOPLATENSES 70

Daniel Attala

**SEGUNDA PARTE. ANARQUISMO Y BIBLIA: AFINIDADES,
APROXIMACIONES, CONVERGENCIAS... 109**

**CAPÍTULO 4. MESIANISMO, ESCATOLOGÍA E INTERTEXTUALIDAD BÍBLICA
EN EL DISCURSO ANARQUISTA: LA CONCEPCIÓN
DE LA HISTORIA EN EL PENSAMIENTO ESTÉTICO-POLÍTICO
DE ALBERTO GHIRALDO 111**

Marcos Olalla

**CAPÍTULO 5. ANARQUISMO Y SENSIBILIDAD RELIGIOSA EN LA OBRA
DE RAFAEL BARRETT 130**

Martín Alborno

**CAPÍTULO 6. LA RESURRECCIÓN DEL CRISTO MODERNO: JESÚS Y TOLSTOI
EN LAS PUBLICACIONES LIBERTARIAS EN COSTA RICA (1904-1914) 149**

José Julián Llaguno Thomas

**TERCERA PARTE. ANARQUISMO Y BIBLIA: CONSONANCIAS,
DISCORDANCIAS, TENSIONES... 169**

**CAPÍTULO 7. INTERTEXTUALIDAD BÍBLICA EN 'REBELDÍAS LÍRICAS' (1913)
DE JOSÉ DOMINGO GÓMEZ ROJAS: RELIGIÓN, CREACIÓN
E IDEALES ANARQUISTAS 171**

Benoît Santini

**CAPÍTULO 8. ESTÉTICA Y SIMBOLOGÍA CRISTIANA EN EL DISCURSO ANARQUISTA
EN CUBA (1900-1915) 183**

Amparo Sánchez Cobos

**CAPÍTULO 9. EL DISCURSO MESIÁNICO EN LA NARRATIVA AMOROSA
DE FEDERICO URALES: HACIA UNA PERSPECTIVA DE GÉNERO 198**

Antonio Prado

CAPÍTULO 10. UN ANARQUISTA EN LA TIERRA DE MORIA 213

Juan Pablo Calero Delso

**CUARTA PARTE. A MANERA DE CONCLUSIÓN: ENTRE MESIANISMO
Y PROPAGANDA 231**

**CAPÍTULO 11. ESBOZO DE UNA TIPOLOGÍA TEMÁTICA Y FUNCIONAL DE LOS USOS
DE LA BIBLIA EN EL ANARQUISMO HISPÁNICO 233**

Joël Delhom

ÍNDICE ONOMÁSTICO 275

AUTORES 283

MESIANISMO, ESCATOLOGÍA E INTERTEXTUALIDAD BÍBLICA EN EL DISCURSO ANARQUISTA: LA CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA EN EL PENSAMIENTO ESTÉTICO-POLÍTICO DE ALBERTO GHIRALDO

MARCOS OLALLA

Se ha sostenido correctamente que la literatura anarquista, en la medida en que constituye una herramienta entre otras de una práctica política, se manifiesta como "una literatura de urgencia que no busca más que la eficacia del instante" (Andreu, Fraysse y Golluscio de Montoya, 1990: 11). Para el caso del escritor anarquista argentino Alberto Ghirardo (1875-1946), sin embargo, esta afirmación explica el registro expresionista de su escritura, aunque no la persistencia en su obra de un discurso que remite a una concepción de la historia en la que la tensión entre el presente y el futuro moldea las convicciones libertarias de aquel "instante" entendido como una forma de emergencia. La urgencia de una literatura no inhibe en tal sentido el carácter relativamente sistemático de un tópico fundamental del pensamiento ghiraldiano: su dimensión historicista.

La historia es el escenario en el que las disputas coyunturales claramente perfiladas por la señalada "urgencia revolucionaria" (Suriano, 2001: 81) resultan adscriptas a un orden de cosas que el escritor es capaz de representar bajo una luz privilegiada. Por lo mismo, se comprende en qué sentido la historia es regularmente introducida en el discurso de los escritores de izquierda de la generación del 900 como la *idea* (Olalla, 2010: 98). Desde este extremo epistémico delineado por las representaciones de las direcciones de la historia, el intelectual se presume capaz de inferir las particularidades de las formas específicas de articulación con aquella matriz universal. Dos aspectos operan como

los tópicos más significativos de la escritura de Ghirardo: por un lado la caracterización de los dispositivos cognitivos de la tarea del escritor expresados en el significativo *idea* y, por otro, los modos en los que opera —como un supuesto imprescindible de su discurso— la remisión de las representaciones de lo real a una concepción mesiánico-escatológica de la historia¹.

MESIANISMO HISTÓRICO

El concepto de mesianismo histórico utilizado por Michael Löwy (1997) para caracterizar el componente mesiánico de la concepción romántica de la historia promovida por una serie de intelectuales judíos de cultura alemana es muy fructífero para explorar un elemento que se mantiene en tensión en el pensamiento libertario como es, por un lado, la incitación a la praxis revolucionaria, cuyo seguro resultado sería la implantación de un tiempo nuevo, de un orden de cosas deseado, de un *tiempo mesiánico*, y, por otro, de la necesaria articulación de aquella implantación con la generación de las condiciones históricas imprescindibles para su realización. Esta tensión posee el elemento epistémico de la creencia en la inevitabilidad de la victoria futura, al tiempo que requiere del elemento político que la haga posible. Esta filosofía de la historia se configura a partir de la tensión entre la idea judía de *Tikkoun*, como el elemento reconstitutivo del orden degradado, presente en la tradición mesiánica, y la *utopía social*, habilitada por su sesgo romántico. La virtud de esta concepción de la historia, no exenta de presumibles formas de impugnación, consistiría en cierta inmunidad ante la deriva totalitaria y paternalista de la relación entre mesianismo y política (ibíd.: 200). Para Löwy, esta concepción constituye una crítica de la filosofía del progreso. Ella no desactiva por completo algunos tópicos del ideario ilustrado, como los conceptos de libertad, igualdad, tolerancia, humanismo y razón. Esto último habría permitido evitar el desarrollo de un ideal restaurador al modo de las formas más reaccionarias de romanticismo (ibíd.: 201). Sin embargo, el cuestionamiento a la concepción de la historia como acumulación continua de instituciones emancipadoras resulta clave en el desarrollo de una representación del tiempo como cualidad. Así, el momento restaurador de la armonía en la relación entre hombre y naturaleza, y la consiguiente reconfiguración de la cultura como *universo de valores cualitativos*, es concebido imprescindible, pero no en términos de una retrogradación histórica, sino de una "transformación revolucionaria (en el sentido amplio) del orden social y político y la abolición de todo sistema coercitivo y autoritario

("Estado"). En verdad, el pasado en cuestión es iluminado por la utopía del futuro, y sobre ambos se proyectan los deseos e ideas reprimidos por la realidad del mundo presente" (ibíd.: 203). Esta radical impugnación de los discursos progresistas, expresada cabalmente por el pensamiento mesiánico revolucionario de Walter Benjamin, se desarrolla sobre el fondo judeo-mesiánico de la temporalidad que cuestiona la representación abstracta, homogénea, vacía y cuantitativa del tiempo como acumulación, en dirección de una representación discontinua que activa la posibilidad de la plenitud histórica tanto en un presente que la precipita como en un futuro que la realiza.

En la obra de Ghiraldo la dimensión mesiánica se expresa en su convencimiento acerca de la posesión de una intuición sobre el curso que adoptará una transformación radical de la historia. Aunque es claro que se percibe esta transformación en términos de una modificación sociopolítica, en las invocaciones ghiraldianas acerca de las formas de la plenitud histórica predominan enunciados más bien vagos sobre la concordancia de los niveles moral-afectivo, cognitivo e imaginativo en un movimiento que nos recuerda a la idea kantiana de *razón*. Así, se postula un orden de cosas en el que la serie amor/bien, verdad y belleza/arte es concebida como armónica (Ghiraldo, 1912: 77). En un editorial del diario *La Protesta*, Ghiraldo se refería a las tareas de análisis de la coyuntura histórica, de discusión teórica y de promoción del arte libertario del periódico anarquista, del que el escritor asumía como director, en estos términos: "Y basta. Un programa puede encerrarse en dos palabras, mucho más cuando, como en este caso, hay ánimo de sobra para cumplirlo. Verdad y belleza hemos dicho. ¿Qué más? Ese será, ese es nuestro lema. Si no lo cumpliéramos, la idea y el amor a la causa nos lo demanden" (ibíd.: 114-115).

El sentido de la intuición resulta asegurado en la trama delineada por los extremos epistémico y estético en la medida en que existe una voluntad de realización, una dimensión moral. Así, si *verdad* fuera un concepto en buena medida extrapolable al campo de la moral y al del juicio estético, como libremente parece hacerlo el escritor ácrata, se comprende de qué modo el significante que opera como concepto centripeto en el que confluyen todos los órdenes de la acción humana es *la idea*, solo complementado aquí con una noción destinada a revelar más una magnitud que un objeto como es *el amor a la causa*. Como consecuencia de esta convergencia quasi-ontológica *la idea* no refiere tanto a una serie de objetos cuanto a un modo de cumplimiento, a un tipo de temporalidad. En su órbita la historicidad de sus realizaciones se afirma como *ideales*. Estos últimos adquieren su sello romántico, al tiempo que deslizan, en su uso del plural, al terreno de las realizaciones históricas: "A los que disponemos de

una pluma templada al calor de los ideales nuevos, ideales de redención social, de arte y belleza en todas sus manifestaciones, a los que dentro de la fábrica con el cerebro abierto a la luz, forjan la vida con sus propias manos, a los obreros del campo, ya iniciados en las rebeldías dignificadoras y a todos, en fin, los que conciben una organización económica y una educación más en armonía con las leyes naturales..." (ibid.: 120). En esta caracterización del universo configurado por los autores y lectores de *La Protesta* puede verse la expectativa ghiraldiana en el porvenir en línea con una cierta restauración de las relaciones de los hombres entre sí, entre la pluma y la fábrica. Pero dicho restablecimiento se concibe posible en la medida en que se reduzca la distancia entre la dimensión productiva de la economía, la ciencia y la cultura, y la dimensión ontológica de la naturaleza.

Por ello no es extraño que la noción de *armonía* adquiriera una centralidad fundamental en el discurso libertario de Ghiraldo. *Armonía* es el nombre de aquella restauración y *fraternidad* es su modo de encarnación histórica en un movimiento que consumaría el advenimiento del *reino del bien* y el *amor*. Si en principio la imagen de una cuadrícula estable de relaciones entre los diversos niveles de la acción humana revela la existencia de una intuición ontológica, de fundamento, aludida por el concepto de *armonía*, la referencia a un tipo de realización histórica restauradora, concebida como un evento definitivo, muestra el impacto de una concepción que no teme semejar en su discurso a la más mesiánica de las ideas teológicas neotestamentarias como es la de *Reino de Dios*². En un discurso ofrecido en 1911, afirma el escritor argentino:

La armonía es la flor espiritual de más intenso perfume, factible de ser cultivada por nosotros sobre la tierra. La fraternidad humana es algo así como el lazo defensivo capaz de salvarnos de todos los naufragios, amparándonos hasta de la muerte misma. Pero para que esa fraternidad exista realmente, para que esa flor purísima pueda desplegarse al viento y al sol de la vida, luciendo el esplendor de sus colores, audaz y fuerte, bella y radiante como una síntesis de gloria, menester es que los jardineros pongan en el abono de la tierra que ha de producirla, su voluntad entera, la energía toda de sus seres, la valentía de sus cariños, el fuego de sus pasiones y hasta la sangre propia —luz de sacrificio precursora de la bondad y el amor cuyo reino ha de llegar algún día, pese al pesimismo del presente y a los mezquinos y contraproducentes egoísmos que nos cercan como barreras de sombras (ibid.: 165-166).

Es evidente la tensión entre los extremos mesiánico e histórico en el modo en que Ghiraldo cierra este párrafo. Esta "tensión escatológica"³ entre el objeto *armonía* de la intuición mesiánica y su realización histórica comprendida en el

concepto de *fraternidad*, aunque en principio parece enfatizar su dimensión histórica en la incitación a la praxis y el sacrificio militante, sin embargo es saldada por la constatación de la llegada, "algún día", del tiempo mesiánico. La distancia entre este último y la coyuntura presente del escritor exigen un tipo de sutura entre las condiciones objetivas y la novedad utópica, pero también entre los intereses particulares y una redención colectiva.

Se muestra así la función de esta intuición mesiánica como fundamento de una práctica política que es objeto de la represión sistemática del poder estatal y que, por lo mismo, se localiza en una superficie en la que la experiencia de la derrota adopta una intensidad significativa. Las magnitudes presentes en la enunciación ghiraldiana del señalado advenimiento del tiempo mesiánico parecen operar como criterio para afirmar el carácter, en ocasiones tardío, de "la semilla segura de la emancipación" (ibíd.: 77), y, a menudo, su condición inminente de este modo: "¡por las lanzas que han agujereado todos los cuerpos de Cristos! Llegará pronto el tiempo en que la luz sea hecha" (ibíd.: 84). Esta última afirmación forma parte del *credo estético* de Ghirardo y pone de manifiesto el carácter de esta invocación bíblico-mesiánica expresada en el concepto de *luz*, en la medida en que aparece ligado a una serie que incluye la referencia a los "Cristos". Su plural nuevamente funge como un modo de universalización secular del sacrificio militante en tanto operador del ritmo de cumplimiento del tiempo mesiánico.

Pero si el sacrificio y, con ello, el sentido político de la *idea* resulta universalizado, su invocación historizante, su desarrollo como *tensión escatológica*, exige una modalidad de enunciación exclusiva, un espacio en el que se configura su tono profético, una vía en la que el lenguaje adquiere una particular transparencia fundada en un acto previo de liberación de "vacilaciones", "ataduras" y "sometimientos"⁴. Afirma Ghirardo en la crónica *Nuestra voz*: "Pensamiento y acción. Sí. Ese es nuestro lema. Ajustados a él vamos realizando nuestra tarea sin vacilaciones cobardes, sometimientos indignos, ni ataduras entorpecedoras, convencidos de la necesidad imperiosa en que el escritor se halla de mantener su libertad a costa de todos los sacrificios, de todas las abnegaciones y de todos los martirios si es que no ha de resignarse a dejar arrastrar su bandera entre el fangal de las adulaciones, ni rayar el diamante de su cerebro con el acero de las tiranías. ¿Líricos? Sí, aunque no hablemos de una cumbre. Con el pueblo estamos y nuestras voces suenan desde la llanura. Pero pese a la oquedad ambiente esta vez han de oírnos todos, los de abajo y los de arriba. Que en todo caso bien podrán nuestras voces, si la verdad y la justicia las inspiran, subir hasta el sol para descender hechas rayos" (ibíd.: 185-186). Nuevamente el

motivo de la función política del arte parece habilitar un espacio en el que el discurso intelectual halla una fuente de autoridad, un lugar en el que los dispositivos de disciplinamiento resultan inoperantes. Pero si este es el territorio en el que se juega la especificidad de su discurso profético ¿por qué reafirmar su lirismo? Si lo relevante es ese lugar, "la llanura", que remeda *el desierto* del profeta mesiánico por excelencia del Nuevo Testamento como Juan el Bautista (Mc. 1, 1-11; Mt. 3, Lc. 3, 1-22 y Jn. 1, 15-34) ¿por qué reafirmar esta distancia entre su lenguaje y el de "los de abajo" y "los de arriba"? La necesidad de relocalización de la autoridad letrada no incluye solo un gesto hacia afuera de su ciudad, sino también hacia adentro de ella. La afirmación de la naturaleza estética de la denuncia profética se torna así patente. En este movimiento se asegura la reduplicación de su potencia mesiánica en términos de su *esteticidad* para la política y de su *politicidad* para el discurso literario. El efecto profético buscado es entonces tanto la activación de un fundamento para la praxis libertaria como una narración auto-legitimadora. En tono de advertencia, afirma Ghiraldo en una crónica de 1912 titulada "Contra el crimen legal": "sépanlo por nuestra boca que no quiere mentir y que ha adquirido el derecho de que se le crea: la idea está en nosotros como la luz en el sol" (Ghiraldo, 1912: 141). La recurrencia del motivo de la *luz* no inhibe la asombrosa claridad de esta sentencia que ubica la cuestión de la autoridad del propio discurso en el centro de su relato.

El acrecentamiento relativamente continuo de las intuiciones libertarias y su correlato imprescindible en las diversas formas de la militancia morigeran, sin inhibirlo completamente, el carácter disruptivo de la intervención mesiánica en la historia y permiten comprender una cierta renuencia del escritor ácrata para concebir dicha intervención en términos de una revolución en beneficio de una categoría como la de *idea*. Es indiscutible el deslizamiento hacia el territorio de las intelecciones y de sus posibilidades de comunicación. Por ello es que "hay que hacerse hombre para saber hablar a los hombres" (ibid.: 85) en un movimiento en el que la referencia a la noción cristiana de *encarnación* parece evidente, incluso, presumiblemente al modo en que esta es enunciada por el célebre comienzo del Evangelio de Juan. En el campo configurado por aquel deslizamiento la novedad utópica consiste en cierta medida en una forma de acumulación histórica en la que la dimensión mesiánica funciona más como un aspecto estructural de la retórica político-estética —en virtud de su forzosa inevitabilidad— que como expectativa en torno de un evento en el que el tiempo adquiere su plenitud. En la crónica "Guerra a la guerra" sentencia Ghiraldo: "Esta época, por lo tanto, es nefasta también, yo no lo niego; pero en realidad ¡cuán diferentemente! [...] Pero también frente a este engranaje de

mentiras, de abusos y de infamias, que forman una sola explotación se alza vigoroso, fuerte, bello, radiante de juventud y vida, un ejército de bravos, sin jefes, ni jerarquías, sin otra disciplina que la de la solidaridad y la del mutuo acuerdo, ejército que va en triunfo, en marcha espléndida, hacia el amor y el bien, la verdad y el arte o sea la belleza. Y el ejército es numeroso. Es la ventaja que lleva nuestra época sobre las anteriores” (ibíd.: 76-77).

La concepción, ciertamente difusa, de la línea progresista del curso histórico constituye un vector a partir del cual se comprende la habilitación de algunos gestos del intelectual libertario hacia formas disímiles de reformulación de demandas de sujetos subalternos, es decir, como espacios de articulación de tales demandas. Aunque esto debe comprenderse sobre un fondo maximalista que exige el reenvío de aquellas a una concepción de la historia que pone en escena una cierta idea de inevitabilidad del cumplimiento del tiempo mesiánico. En este horizonte, Ghiraldo replica el relato bíblico de la entrada de Jesús en Jerusalén (Luc. 19, 40) al afirmar, en la crónica “Un descubrimiento y una opinión”, que frente a la infamante injusticia de la Ley de Residencia⁵ y a que “la más desesperante atonía reina en Cosmópolis” (Ghiraldo, 1912: 125): “Pero si ya hasta las piedras de las calles debieran haberse levantado...” (ibíd.: 124-125). Si bien queda claro el esfuerzo ghiraldiano de vincular la praxis libertaria al acontecimiento mesiánico, deja abierta la posibilidad de un desacople entre las condiciones objetivas para su cumplimiento y la intuición mesiánica portada por los intelectuales libertarios, espacio en el que se configura su lugar profético de enunciación. Esta autopercepción impacta decididamente sobre el discurso estético de Ghiraldo.

LA NOCIÓN DE 'IDEA' EN EL DISCURSO ESTÉTICO DE GHIRALDO

La hipótesis de Ángel Rama (1985a y 1985b) acerca de las modificaciones dentro del campo cultural, operadas por la modernización capitalista de América Latina de fines del siglo XIX y principios del XX como generadoras de cierta búsqueda de un lugar de enunciación capaz de recapturar la autoridad perdida del letrado en las décadas precedentes, explica la estrategia esteticista de la poética modernista. Si bien esta búsqueda es compartida por toda una generación de escritores hispanoamericanos, la diversidad de opciones ideológicas existentes dentro de dicho grupo, permite diferenciar procedimientos específicos de búsqueda de aquel espacio propio de discurso. Con todo, y aun reconociendo dicha diversidad, la figura de Rubén Darío opera como catalizadora de

una poética que lleva a algunos críticos a caracterizar a esta generación como "generación de Darío" (Goic, 1992: 275 ss.). Resulta fructífero por tanto someter, aunque de modo somero, aquellos elementos específicos del discurso ghiraldiano al examen de la "enciclopedia poética de Darío" (Pérez, 1995: 65), puesto que tales elementos rinden tributo a la indicada concepción escatológica de la historia. En términos genéricos la reacción modernista a las modificaciones del campo cultural posee un sentido ideológicamente conservador. Alberto Pérez (ibíd.: 67-69) considera a este fenómeno compatible con la influencia parnasiana en la literatura modernista. Frente a la dirección progresista del romanticismo francés que incorpora la figura del poeta como orientador de dicho curso para los acontecimientos, el Parnaso se afianza como una corriente que afirma el carácter impersonal del arte, el predominio de la forma sobre el fondo, el carácter objetivo de la poesía, el sentido erudito de lo literario y la impronta minuciosa del trabajo artístico. Este programa estético que acentúa la perfección de la forma como objeto de la poética es asumido cabalmente por Darío, pero en la medida en que resulta en una apropiación que abstrae al modelo de sus particulares condiciones de producción, resulta incorporado sin dificultad a un sistema que, si bien asume sus líneas directrices, superpone elementos que podrían considerarse contradictorios. Para Pérez, ello da cuenta de la pervivencia de algunos rasgos románticos notables en el discurso modernista, muy visibles en aquellos escritores que, como Ghirardo, supeditan la producción literaria a la comunicación de conceptos funcionales a una cierta representación de lo político. Pero, al tiempo que la incorporación del modelo poético resulta articulado a un sistema de lo poético interesado en construir —en un movimiento rigurosamente orgánico con la creciente autonomía del campo cultural— una *imagen integral* de aquel, y que, en su producción consciente, la subjetividad del poeta permite su desdoblamiento, y con ello se convierte en el horizonte desde donde la poética dariana avanza en términos de formalización, para el caso de Ghirardo y los poetas defensores del arte por la *idea*, la subjetividad resulta implicada en el acto poético no en el modo del descentramiento estético, sino en el del descentramiento ético. Este último opera en Ghirardo como el *pathos* de una experiencia que posee como fuente una contradicción: la posesión de una intuición mesiánica que se sabe fatalmente realizable pero que debe ser concretada al precio de una praxis previsiblemente combatida por el orden vigente. De tal modo, aunque el vínculo entre la representación de lo que se percibe como necesario y la praxis destinada a su concreción sea una manifestación del deber, la experiencia suscitada por ello introduce un registro anímico. En el poema *Madre Idea* Ghirardo afirma:

Sobre el turbión humano

sea tu llama redentora y pura

la columna de fuego que a las nuevas
generaciones guíe por el mundo.

Cual una amante joven, que combina

al poder de su gracia el de su fuerza,

yo te concibo ardiente y soberana

iluminando y seduciendo, altiva,

a un tiempo luz y amor, alma creadora.

En la noche social que nos circunda,

cobija a los dolientes peregrinos

que van, penas al hombro, sin más rumbo

que el que señala su dolor. Levanta

y consuela: ¡tú eres madre y eres diosa! (Ghiraldo, 1918: 50).

La figura de la "columna de fuego" constituye una referencia clara a la liberación del pueblo judío conocida como éxodo (Ex. 13, 21). Se muestra como una imagen consistente que atraviesa el pensamiento del argentino, tanto que da título a su obra dramática más interesante (Ghiraldo, 1913). Si el fuego posee en esta figura una función cognitiva, es evidente también que invoca un reverso dialéctico a partir del cual se escenifican una serie de tensiones operadas entre los extremos teoría y praxis, en la medida en que aquella llama funge como experiencia soteriológica. La "llama redentora" de la "idea" aparece sobredeterminada por la noción deliberadamente más dialectizable de "hoguera de la redención" utilizada en los poemas *Mi canción* (Ghiraldo, 1935: 14), en la que si bien lo predicado halla su objeto en una superficie simbólica —la canción—, esta se despliega ya imbricada en una trama material retóricamente amplificada en la secuencia de funciones a ella adscriptas: *trueno-rayo-tromba-bomba* del poema y *La voz que destruye*, en el que se enuncia cómo el sufrimiento del pueblo habrá de convertirse en "tempestad de fuego" (Ghiraldo, 1906: 122). Es clara la direccionalidad bíblica en el uso de tales conceptos puesto que remeda la inscripción de la visión profética de la hoguera en un horizonte punitivo (Is. 10, 16) y apocalíptico (2 P. 3, 7), dilatada además en la mención ghiraldiana a la ciudad de Jericó (Jos. 6) en el poema *El clarín del bardo* (Ghiraldo, 1935: 36)⁶. "Madre y diosa", redención y pureza, gracia y fuerza, iluminación y seducción. El registro fatal del curso libertario de los acontecimientos constituye un motivo en el que convergen las formas efectivas de las prácticas revolucionarias, cuya universalidad se juega en el nivel ético configurado por la capacidad de reconocimiento

de la experiencia de la subalternidad absoluta, aquella que es incapaz de representarse el rumbo, que no puede cristalizar en una cierta expectativa libertaria. La dinámica sobre la que se construye esta caracterización de la idea como expectación y promoción del curso libertario de la historia, da cuenta de los dos extremos del sistema ghirdiano, es decir, de la descripción del sentido transicional de una coyuntura comprendida aquí como "noche social" —lo que supone una representación previa del desarrollo de los acontecimientos, que funciona como fundamento de la expectativa del advenimiento de un estado de cosas otro—, y del compromiso ético fundado en la ampliación del reconocimiento de las demandas de sujetos sociales subalternos. La iluminadora *idea* no es sin más una forma de representación verdadera de lo real puesto que dicha faceta de la validez objetiva incorpora la dimensión ética de la fraternidad universal, comprendida como un principio material fundado en la experiencia de la marginalidad.

Tales dimensiones resultan articuladas regularmente en el discurrir ghirdiano sobre la *idea* en la medida en que ella constituye el significante de la tensión establecida entre un presente cuya racionalidad misma exige ser superada y un porvenir que por venturoso no inhibe la dificultad de su realización. En *La Idea en marcha* señala Ghirardo (1935: 188): "Ya flota en el ambiente /Un rumor de victoria;/Presagio de torrente;/Que abatirá al prejuicio, /Borrará toda mancha,/Curará todo vicio." La todavía incierta imagen de aquello que es "rumor" y "presagio" funda en términos de una filosofía de la historia que en su dificultosa especulación gana algo de materialidad, la posibilidad de una praxis cuyo alcance posee efectos tanto cognitivos —la deconstrucción del prejuicio—, como éticos —la curación de todos los vicios—. Si esta dimensión ética revela una imagen de la propia subjetividad que tiende a descentrarse en el terreno de la ética más que en el desdoblamiento formalizante de Darío, también percibe su eficacia al precio de resolver su propia experiencia de la marginalidad en la figura de la voz de las víctimas.

El mecanismo por el cual se resuelve cierta experiencia del descentramiento subjetivo en la pretensión exclusivista de la palabra poética acompaña a toda esta generación de escritores. La vía compensatoria que hace posible esta forma de representar la propia subjetividad que, para Pérez (1995: 70), es el resultado de la superposición del código lógico con el estético, se hace evidente en la tensión entre la experimentación de un modelo apropiado que le viene de afuera, en este caso la influencia parnasiana, y la renuncia al libre desarrollo de la expresión artística individual. Dicha experiencia es compatible con la emergencia de esta forma de comprender la subjetividad ya que ella da cuenta

no solo de los reposicionamientos dentro del campo político de los intelectuales del novecientos, sino también del deseo de promover la "transitividad del conocimiento" (ibíd.) asociada al exclusivismo poético modernista. Ghiraldo hace uso de este componente de la sensibilidad del modernismo, pero, lejos de una manipulación ironizante de ambos extremos de la tensión: el código lógico y el estético, su representación de la subjetividad tiende a minimizar la contradicción. Así, ofrece una mirada articulada de las diversas dimensiones de la subjetividad, esfuerzo compatible con la síntesis imaginada por el escritor ácrata tanto de sí mismo como autor, como de sus otros, los lectores; y ambos agentes del proceso de creación, como depositarios de una misma responsabilidad: la militancia. La función esclarecedora del componente cognitivo de su poética es regularmente reconducida a un fundamento de orden anímico.

Cierto automatismo de esta concepción de la historia es retemplado al golpe de las múltiples formas de la coyuntura. Por ello esta síntesis entre el registro romántico de una moralidad fundada en los sentimientos y el registro idealista en el que la unicidad del proceso histórico es representada, tiende a abrirse como documento de mundos marginales, oportunamente decodificados por la poética modernista. El sesgo libertario de este movimiento, sin embargo, queda habilitado de modo privilegiado para la representación de las diferencias en los campos social y cultural, y es luego reconducido hacia una forma de situar aquel *locus* en la distancia del lenguaje poético respecto del lenguaje natural. Dicho desplazamiento replica la tensión modernista entre la exaltación de la diferencia y la construcción de un emplazamiento aristocrático para la propia enunciación, relegando con ello de su representación a las formas populares de subalternidad. Ghiraldo se esfuerza por huir de la tentación del exclusivismo estético —sin poder hacerlo del político—, invocando para su discurso el carácter de mediación de la voz que expresa a los señalados márgenes.

Es recurrente la presencia en la poética de la generación del novecientos de la discusión en torno del estatuto de su propia enunciación. Rama da cuenta de la doble operación en la que se juega esta reflexión sobre el alcance del propio discurso poético. Según el crítico uruguayo la búsqueda de una forma de especificidad de la enunciación poética frente a otros géneros de discurso se asienta en un cierto escamoteo de un *corpus* de experiencias que los modernistas no conciben como apropiadas para ser representadas en la obra de arte, lo que, evidentemente, constituye la prevalencia de un dispositivo poético, psicológico y axiológico de impronta aristocrática. El reverso de esta operación consiste en la atribución de significatividad para la experiencia inmediata, solo en

la medida en que resulta inscrita en el orden de la "melodía y la suntuosidad lexicográfica" (Rama, 1985b: 106), provocando con ello el efecto de la disimulación de la inmediatez. Es significativo, en tal sentido, el intento ghiraldiano de acortar distancias entre el lenguaje natural y el poético introduciendo un motivo fuerte de la enunciación poética como la *luz*, pero inscripto en el orden de las manifestaciones del proletariado, aunque sin dejar de restringir su universo de significación al campo de la naturaleza —intuidas en las figuras del "viento", el "trueno", el "corazón", la "tormenta" y la "tempestad"—, es decir, al de la materialidad de su demanda, lo que, en términos políticos, si bien significa reconocer la especificidad de la coyuntura, también supone la incapacidad para representar su devenir como proceso, para reconocer las formas de la síntesis del desarrollo histórico. En esta dirección el efecto de la inmediatez es también valorado en sentido negativo, pero el costo de ello es pagado por la propia poética, que ahora sí se hace cargo de aquellas voces para comprenderlas en el escenario de la historia. Si la valoración de la inmediatez es idéntica a la de la corriente dominante del modernismo, Ghiraldo la comprende en sentido paternalista. Es decir, lejos de negarle su estatuto estético, la incorpora al precio de transformarla en una manifestación del orden de los acontecimientos. En esa operación discursiva se sitúa al propio discurso poético.

La tensión que existe en la poética de Ghiraldo está signada por la búsqueda del lugar de enunciación propio, sin despegar su lenguaje de la materialidad ético-política del lenguaje natural. La operación ghiraldiana consiste en introducir el lenguaje natural en una dimensión temporal que refleja la primacía de una cierta racionalidad y continuidad de los procesos en los que debe comprenderse el conjunto de las producciones humanas. Ni el distanciamiento irónico de la formalización dariana de la poesía (Anderson Imbert, 1967: 98), ni la refracción del yo poético producida por Lugones (Kirpatrick, 2005: 155-156) mediante el esclarecimiento de la profusión de sentimientos ligados a la experiencia en la poesía, son las direcciones que Ghiraldo emprende, puesto que su decisión es eliminar aquella distancia entre lenguaje poético y natural. Sin embargo, la incorporación de la experiencia inmediata en la poesía como determinación ideológica conduce al escritor ácrata a desplazar aquella distancia desde el registro poético al orden de los conceptos expresados en ella.

No extraña, por tanto, su acometida cognitivista, dinamizada por el reconocimiento del carácter histórico de la emergencia de la conceptualización por obra de las diversas formas de la resistencia a su realización. Es muy clara la alusión del escritor a esta concepción del orden epistémico como objeto de la lucha ideológica en su caracterización de la militancia realizada en el poema *Los*

*caballeros del ideal*⁷. Esta línea es asumida en términos de la portación de una creencia cuyo atributo es la identificación de una determinada representación de la historia con su curso efectivo y se vincula claramente con la idea cristiana de fe en poemas como *El navío del héroe* y *Gritos* (Ghiraldo, 1935: 16, 53), en los que esta es concebida como orientación; en otros como *Amo la gloria*, en el que es tematizada en términos de una *dynamis* que explica el carácter sacrificial de la militancia. "La misma fe que las montañas mueve" (ibíd., 79) reproduce la imagen bíblica de Mt. 17, 20 y 21, 21; de Mc. 11, 23; de Lc. 17, 6 y de 1 Co. 12, 9. El despliegue de la trama auspiciada por la dimensión cognitiva de la fe y la práctica de la militancia habilita dos tópicos característicos del discurso poético ghiraldiano que se encuentran en línea con motivos bíblicos. En primer lugar se trata de la percepción ajena respecto de las intuiciones libertarias como "locura" y su presumible contestación en términos de "jactancia"⁸ y de "soledad"⁹, reestructuración axiológica del discurso del otro que corre paralela los temas bíblicos de la identificación evangelio-locura (1 Co. 1, 18) y del angosto camino de la salvación (Mt. 7, 14). En segundo lugar se halla la configuración de un panteón de "precursores"¹⁰. Este oficia como genealogía de la praxis libertaria en cuyo sacrificio se afirma la lenta configuración de las condiciones objetivas para la consumación del tiempo pleno, pero que, entre tanto, funge como plataforma simbólica del porvenir, en un movimiento que es semejante al promovido por el muy conocido capítulo 11 de la Epístola a los Hebreos.

Si el discurso modernista afirma el ideal pitagórico de la concordancia de lo discordante (véase Gullón, 1971: 108) y pretende constituir en la figura del poeta y el poema la posibilidad misma de la armonía, Ghiraldo tiende a proyectar aquella síntesis en la figura del militante, sin despojar por ello al poeta de su condición de portador de un tipo de síntesis que si no es estética sí lo es cognitiva. El discurrir conceptual del poema pone en juego un grupo de opuestos de diversa índole. Los primeros —gladiadores rojos/mal y luz/tinieblas— se hallan insertos en la trama del verso, en un movimiento que intenta dotar a su desarrollo de un hilo narrativo y distinguir así la especificidad de la resolución de dicha oposición en la irreductible conquista de alguno de sus extremos en función del decurso histórico de las prácticas sociales. Los segundos —voz/orgullo, alma/acción y espíritu/violencia—, por el contrario, se encuentran ligados por una cierta contigüidad que a nuestro juicio indica la posibilidad de una superación racional. Ambas formas de la oposición, la contradicción y la diversidad de naturalezas son resueltas unas y articuladas las otras mediante una forma efectiva de acción política que, si bien invoca la posibilidad de síntesis a partir de su remisión a la dimensión racional e histórica de la *idea*, exige un modo de

encarnación y, por lo mismo, un *pathos* que atraviesa la corporalidad de toda praxis. "Montoneros audaces de la idea/que han retado al dolor y lo han vencido" (Ghiraldo, 1918: 35). Estos versos representan el movimiento por el cual los cuerpos son inscriptos en el orden de la *idea*, sin que por ello se renuncie a un tipo de concepción de la historia que se torna dinámica en la figura de la resistencia. Dicha inscripción resuelta en clave sacrificial pone en el centro de la simbología ghirdiana a la *cruz*¹¹. Este movimiento configura un tópico de una densidad vital para el despliegue de su concepción de la historia como es la pretendida productividad del martirio. La operación que presumiblemente buscara asignar una cierta politicidad al fenómeno del martirio se percibe orientada, por un lado, a instalar una forma de equivalencia entre este y las formas de resistencia que actuaron como antecedente. "Sobre esta mi vida rebelión y cruz" afirma el escritor en su poema *Despedida* (Ghiraldo, 1935: 127) en línea con el tópico bíblico de los costos del discipulado cristiano (Mt. 10, 38 y 16, 24; Lc. 14, 27 y 17, 33; Jn. 12, 25). Por otro lado, se dirige, en un registro algo menos explícito, hacia la conformación de un fundamento que funge como patrón de su filosofía de la historia, en un movimiento, que no obstante revelar pronto su carácter artificioso, constituye la especificidad misma de su concepción. En el poema *Madre anarquía*, Ghiraldo circunscribe la naturaleza de su discurso poético a un canto que se hace cargo de la condición menesterosa de los ideales anarquistas en virtud de su todavía pobre efectividad histórica. Este desplazamiento activa una resignificación libertaria de la textualidad bíblica consistente en la asignación de un valor contrarrevolucionario a la idea de *resurrección* cristiana. Dice el escritor ácrata en su última estrofa: "Fariseos de este instante /Cristo no ha resucitado: /¡Cristo está siempre, triunfante, En la Cruz, crucificado!" (Ghiraldo, 1935: 21).

Resulta algo restrictiva la transposición que Hernán Díaz hace en la obra de Ghiraldo de la representación de la *idea* por la de Dios en función de la recurrencia de las figuras cristianizantes en la poética del intelectual anarquista. En efecto, dicha recurrencia es innegable, pero ligar el postulado encarnado en el significativo *idea* a un virtual reemplazo de objeto en el "ánimo de las masas" (Díaz, 1991: 74) no hace justicia a una concepción de la historia que si bien, al modo cristiano, invoca una forma de linealidad, reconoce el sentido mesiánico-escatológico de las prácticas sociales. Hemos señalado ya que la representación del curso de la historia como cumplimiento de un orden previamente fijado se constituye en un discurso escatológico. Sin embargo, existe la tendencia a identificar este tipo de concepción a un único modelo de caracterización al interior del cual la piedad individual funciona como anticipación aislada de

aquello que deberá cumplirse irremediamente. La recurrente alusión al futuro del citado cumplimiento no inhibe a las matrices escatológicas de la posibilidad de articulación de aquel con el curso presente de los acontecimientos. Las diversas formas que adoptan las prácticas sociales presentes constituyen en el caso de la escatología ghiraldiana una provocación de lo que vendrá. En las discusiones de la teología cristiana acerca de la naturaleza del cumplimiento del Reino de Dios se ha caracterizado a esta escatología que tensiona la dimensión presente y la futura de dicho cumplimiento como "escatología en curso de realización"¹². La interpretación de Díaz, al tiempo que reconoce la filiación del anarquismo ghiraldiano, en una de sus fuentes, al igualitarismo cristiano, deja entrever cierto apego de esta corriente política a valores premodernos. Así, la identificación sin más de la concepción del escritor ácrata de la *idea* con las representaciones cristianas de Dios se comprende al interior de una caracterización que no distingue matices en los discursos acerca de los modos posibles de intervención histórica. Es necesario destacar la diferencia establecida por Hobsbawm entre el "milenarismo puro" y el "revolucionarismo político puro", como los dos extremos en los que se mueve una concepción de lo político que identifica algún modo de "quiliasmo", es decir, una forma abrupta de saturación del sentido de la historia —como final o como definitiva ausencia de la conflictividad—. En el polo estrictamente milenarista toda praxis es reconducida hacia formas de piedad que se erigen como una constelación de expectativas de confuso objeto. Mientras que en el milenarismo revolucionario la práctica política es orientada hacia un cambio que si bien exige ser realizado en el orden material de la historia supone la identificación con su sentido último (Hobsbawm, 1983: 91 y ss.). Aun cuando el carácter "puro" de ambas formas de representación da cuenta de su inorganicidad política, es evidente que en la concepción de la historia de Ghirardo, claramente vinculada en términos del historiador inglés al modelo "revolucionario puro", su registro de lectura de las formas efectivas de emergencia social instala su discurso en el territorio de una tensión que caracterizamos como mesiánico-escatológica.

Por ello, si bien Díaz reconoce el componente idealista de toda forma de escatología, y con ello la variedad de las inconsecuencias políticas de una piedad-militancia fundada en la moralidad del sacrificio, tiende a invisibilizar la dinámica estatuida entre las formas de emergencia práctica de los sectores subalternos y sus expectativas libertarias. Con todo, su lectura de la poética ghiraldiana da en el blanco de uno de los problemas clave del discurso político anarquista expresado en su remisión a la dimensión moralizante de las prácticas en un movimiento destinado a despolitizar la acción en el momento mismo

en el que ella reclama tal forma de especificidad. Señala el crítico: "Pero lo que el anarquismo no llegó a comprender, además del irracionalismo e idealismo que reivindica plenamente, es que al buscar una actualización del cristianismo dejará pasar nociones tan perjudiciales para el hombre como la moral del sacrificio, de la autocastración, del maniqueísmo condenatorio, del ejemplo aleccionador y de los modelos ideales. El puritanismo riguroso y el celibato revolucionario [...] no solo apesadumbró la literatura anarquista, sino que dejó una pesada y patética herencia en toda la literatura de izquierda del siglo XX. La figura del agitador y del poeta social quedó lejos de la sensualidad y de la alegría. En la economía política de las culpas, era el precio que debían pagar por atreverse a cuestionar el poder de los orgiastas" (Díaz, 1991: 75).

Acierta Díaz en el reconocimiento de la matriz que opera como horizonte de significación del tópico de la soledad del poeta/militante en virtud de su esclarecedora condición. Para Ghiraldo dicha condición es asumida no solo en función de la posición del escritor argentino en el campo político, sino también en orden a sus movimientos al interior del campo literario. A partir de este doble desacople de la posición ghiraldiana respecto de los campos político y literario se explica su identificación con la figura del apóstol Pablo, con una cierta lateralidad de su *status* (1 Co. 15, 8) y con el acontecimiento de su conversión camino a la ciudad de Damasco (Hch. 9, 1-30). En esta identificación se recogen tanto una cierta memoria de la experiencia de la perplejidad asociada a aquella posición ghiraldiana, así como también la recurrente invocación de la inevitabilidad del curso libertario de la historia. "Yo busco el camino/De una nueva Damasco brillante./Y nada ni nadie torcerá mi sino./—¡Adelante! ¡Adelante! ¡Adelante!" (Ghiraldo, 1935: 196).

Algunos poemas de *Música Prohibida* revelan la tonalidad de la ambivalencia poética de Ghiraldo en virtud de la fragilidad del límite entre la dimensión ideológica y la anímica. Es evidente que sus versos adquieren vitalidad y belleza cuando son capaces de desplegar la tensión existente entre aquellos registros. La tendencia a disolver las fisuras de este modo establecidas torna al verso de Ghiraldo en invectiva (Díaz, 1991: 3), desprovista de matices y belleza. Es impresionante el contraste entre estas dos tendencias —entre las que predomina de manera abrumadora la segunda— en un mismo poema. Dice Ghiraldo: "La tristeza es la sombra que perdura en la vida, /El amor es la estrella que rutila en las almas /Y el ensueño es la herida" (Ghiraldo, 1915: 56). Aquí el carácter en cierta medida enérgico que asume su descripción del amor es morigerado por la inevitabilidad de la tristeza del amante, aunque no para introducir la eventual ausencia de objeto en el orden del encuentro, sino para delinear una forma de

apertura que es al mismo tiempo experiencia de la pérdida y horizonte de recuperación. La figura de la herida da cuenta de la provisionalidad del dolor, pero también del objeto deseado. Por ello la remisión a la escena cognitiva del ensueño no constituye sin más un cierre de la imagen, sino su diseminación. El contraste resulta evidente con lo que el mismo poema afirma en una estrofa posterior: "La pasión es el grito que al amor hace fuerte./La virtud es derecho de los seres sin mácula/Y el placer es la muerte" (ibíd.). La imagen aquí tiende a eliminar toda forma de contradicción. Tal pretensión es encarnada en la inscripción de los objetos descriptos en el orden de lo definitivo al par que estos aparecen fuertemente delineados e intensamente circunscriptos a la naturaleza de aquel orden. Pasión, grito, fortaleza, virtud, derecho, seres sin mácula, placer-muerte. Se esboza una secuencia en la que el ciclo de lo descripto posee como eje articulador diversas formulaciones acerca del amor y se cierra abruptamente con la recurrente identificación del sentido de la militancia y la muerte, en cuya identidad se asegura la pervivencia del curso mesiánico.

Este poema revela las tensiones existentes en el discurso poético y político del argentino configuradas en torno de un extremo idealista cuya función es postular la inevitabilidad de la realización histórica de la *idea* y un extremo historizante que asume la eficacia política del reconocimiento de la ausencia de cumplimiento del orden imaginado por aquella en la experiencia de su falta. "El ensueño es la herida". Esta afirmación actúa como representación de una experiencia que proyecta un sentido sobre toda forma de praxis. Sin embargo su potencial libertario parece diluirse en la remisión a una dimensión cognitiva que asegura la inminencia de su cierre. La identidad entre la *idea* y la historia es anticipada en la forma definitiva de todo cierre: la muerte.

La síntesis que Ghiraldo promueve, entre anarquismo y mesianismo, dos dimensiones de fuerte presencia en la matriz ideológica de la generación de Darío, tiende a resolverse en términos de un maximalismo abstracto, puesto que el principio que operativiza el predecible advenimiento de una época nueva es la palabra poética. La irrupción de la novedad no completa la historia en dirección de una recuperación definitiva de lo reprimido, sino en función del anunciado cumplimiento de lo proferido por ciertos sujetos que portan la capacidad de fundar un orden de cosas otro. En tal sentido no extraña el carácter eminentemente pasivo que Ghiraldo asigna a las víctimas del itinerario seguido por la historia¹³. Su recurso a la inevitabilidad del triunfo futuro se incorpora a una escatología de la continuidad¹⁴ en la que la presencia postulada adquiere una impronta emancipatoria por su convicción maximalista más que por la

consumación de una forma efectiva de emergencia de la subalternidad, aun cuando esta última actúa como su fondo retórico.

NOTAS

1. Aunque la noción de escatología mienta los diversos aspectos de la esperanza en las diversas formas de realización futura y la de Mesías— un modo singular de plenificación de la historia en la figura de quien ha sido *ungido* —*máschiach*— para tal fin, muchas veces se tiende a emplear ambos términos como sinónimos (Cullmann, 1965: 133 y ss.).
2. Aunque la bibliografía en este campo es extremadamente profusa remitimos a un estudio que además de hallarse en el marco de un pensamiento teológico construido en clave escatológica resulta muy pertinente para comprender las diversas posiciones en torno de las temporalidades inherentes a la categoría teológica de *Reino de Dios* (Moltmann, 2004).
3. Remitimos aquí a una caracterización muy utilizada en la teología cristiana sobre la convivencia de los registros presente y futuro en la expectativa mesiánica tributaria del aporte de O. Cullman (1957).
4. Si bien los conceptos de *atadura* y *sometimiento* tienen una función básicamente sociopolítica en el texto bíblico del que Ghirardo podría ser tributario en su esfuerzo de conferir cierta legitimidad a su lugar de enunciación, es interesante notar la proyección creciente *ad nauseam* de estos en el marco de las formas de religiosidad cristiano-carismáticas en el que los mismos se convierten en una forma de combate espiritual.
5. Ley que habilitaba al Estado argentino para repatriar a los extranjeros considerados una amenaza para la convivencia social, dirigida al disciplinamiento de militantes provenientes de los sectores obreros.
6. "O que, trueno, rayo, tromba./En defensa del hermano./Estalle como una bomba/En la corte del tirano" (Ghirardo, 1935: 14).
7. "Son los soberbios gladiadores rojos/frente a frente del mal; nobles espadas/de acero y luz tajando en la tiniebla/de la edad que alcanzamos; voz y orgullo,/alma y acción, espíritu y violencia;/exponentes altivos, soberanos/de una generación de combatientes;/¡montoneros audaces de la idea/que han retado al dolor y lo han vencido!" (Ghirardo, 1918: 35).
8. "¡Me río de tu jactancia./Esclavo que en tu prisión./Caresta de arrogancia/Para destrozarte con/Tus hierros el corazón!" (Ghirardo, 1935: 53).
9. "¿Nadie va por mi sendero?/¡Nadie logra lo imposible!/¡Yo soy el irreducible!/¡Yo soy el loco postrero!/¡Nadie va por mi sendero!" (ibid.: 82).
10. "¡Mártires, precursores/Que caisteis, triunfando./Nada podrá borrar de las memorias/Vuestras grandes acciones, vuestras vidas!/¡Vamos al porvenir con nuestros muertos!" (ibid.: 38).
11. Cruz es el nombre con el que Ghirardo nombra al protagonista de su obra dramática más representada, titulada *Alma Gaucha* (Ghirardo, 1909).
12. Los teólogos J. Jeremias y O. Cullman avanzaron en esta línea de interpretación hacia fines de los años cincuenta y principios de los sesenta del siglo XX. Su intención consistía en neutralizar el automatismo de las escatologías de futuro en las que el cumplimiento definitivo de la historia en la figura del Reino de Dios aparece como una irrupción divina desarticulada de toda voluntad presente (Jeremias, 1962: 120-126; Cullman, 1957: 196-197).
13. La representación ghirdaldiana de la figura del gaucha expresa esta condición encarnada en algunos sujetos sociales que fungen como modelos de las consecuencias del derrotero de la modernidad (Ansolabehere, 2011; Olalla, 2009).
14. Remitimos aquí a la distinción de W. Benjamin entre "tiempo pleno" y "tiempo continuo" que el filósofo español M. Reyes Mate analiza en su estudio acerca de las tesis del alemán "Sobre el concepto de historia". Benjamin caracteriza así dos modos diversos de representación de la historia: en un caso —el del tiempo pleno— asumiendo las ausencias ligadas al despliegue del progreso, y en el otro, privilegiando la incorporación de formas novedosas de demandas sociales a una lógica del desarrollo histórico que privilegia más los principios sobre los cuáles se despliega que las víctimas que produce y ha producido (Reyes Mate, 2006: 19).

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON IMBERT, Enrique (1967): *Originalidad de Rubén Darío*, Fondo de Cultura Económica, México.
- ANDREU, Jean; FRAYSSE, Maurice y GOLLUSCIO DE MONTOYA, Eva (1990): *Anarkos. Literaturas libertarias de América del Sur (1900)*, Corregidor, Buenos Aires.
- ANSOLABEHERE, Pablo (2011): *Literatura y anarquismo en Argentina (1879-1919)*, Beatriz Viterbo, Rosario.
- CULLMANN, Oscar (1957): *Christ et les temps*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris.
- (1965): *Cristología del Nuevo Testamento*, Methopress, Buenos Aires.
- DÍAZ, Hernán (1991): *Alberto Ghiraldo. Anarquismo y cultura*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- GHIRALDO, Alberto (1906): *La voz que destruye*, en Manuel Ugarte, *La joven literatura latinoamericana*, Armand Colin, París, p. 122.
- (1909): *Alma gaucha*, Pascual Mediano, Buenos Aires.
- (1912): *Crónicas Argentinas*, Malena, Buenos Aires.
- (1913): *La columna de fuego*, Ideas y Figuras, Buenos Aires.
- (1915): *Música prohibida*, Ideas y Figuras, Buenos Aires.
- (1918): *Triunfos nuevos*, Editorial América, Madrid.
- (1935): *Cancionero libertario*, Ercilla, Santiago de Chile.
- GOIC, Cedomil (1992): *Los mitos degradados: ensayos de comprensión de la literatura hispanoamericana*, Rodopi, Ámsterdam-Atlanta.
- GULLÓN, Ricardo (1971): *Direcciones del modernismo*, Gredos, Madrid.
- HOBBSAWM, Eric (1983): *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Ariel, Barcelona.
- JEREMIAS, Joachim (1962): *Les paraboles de Jésus*, Mappus, Le Puy-Lyon-Paris.
- KIRPATRICK, Gwen (2005): *Disonancias del modernismo*, Libros del Rojas, Buenos Aires.
- LÖWY, Michael (1997): *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires.
- MOLTMANN, Jürgen (2004): *La venida de Dios. Escatología cristiana*, Sígueme, Salamanca.
- OLALLA, Marcos (2009): "El gaicho en el discurso poético anarquista. La concepción idealista de la historia en Alberto Ghiraldo", en Marisa Muñoz y Patrice Vermeren (comps.), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig*, Colihue, Buenos Aires, pp. 547-553.
- (2010): "La izquierda modernista en la Argentina. El discurso estético de Manuel Ugarte y Alberto Ghiraldo", *Solar* (Lima), vol. 6 (6), pp. 85-109.
- PÉREZ, Alberto (1995): *Modernidad, vanguardias, posmodernidad. Ensayos de literatura hispanoamericana*, Corregidor, Buenos Aires.
- RAMA, Ángel (1985a): *La ciudad letrada*, Ediciones del Norte, New Hampshire.
- (1985b): *Rubén Darío y el modernismo*, Alfadil, Caracas.
- REYES MATE, Manuel (2006): *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Trotta, Madrid.
- SURIANO, Juan (2001): *Anarquistas. Política y cultura libertaria en Buenos Aires (1890-1910)*, Manantial, Buenos Aires.