

Pueblo y fraternidad: configuración de un principio político ocultado

Domingo Ighina
Universidad Nacional de Córdoba
dcmighina@gmail.com

Palabras clave: Fraternidad-Pueblo-Multitudes-Literatura-Política

“Creer, he allí toda la magia de la vida.
Atraverse a erigir en creencias los sentimientos arraigados
en cada uno, por mucho que contraríen la rutina
de creencias extintas, he allí todo el arte de la vida”

Raúl Scalabrini Ortiz

“Por encima de los preceptos, de las costumbres,
de las reglamentaciones, deben estar los altos
principios de solidaridad humana y de colaboración social”

Juan Perón

Geocultura y entranca

Rodolfo Kusch entendió por geocultura una categoría que apelmaza la cultura con el espacio, y mediante la cual un grupo reviste de sentido su lugar y construye un baluarte de su existencia, desde donde dialoga con otras geoculturas. En todo caso la geocultura implica sujetos culturales siempre en construcción a partir de sus decisiones estratégicas producidas desde una situacionalidad. Así, no habría una esencia, una ontología nacional por ejemplo, o de otro modo un saber universal, sino un conocimiento corruptor de lo imperial, en tanto ese saber se forja en la experiencia de un grupo en un espacio que produce sentidos que dan cuenta de su transformación. No se trata de un saber telúrico, sino de un dinamismo no determinado por el devenir universalizante de occidente. La geocultura es el espacio como lugar de conocimiento. Implica la asunción de culturas surgidas por efecto de la experiencia imperial, pero que no son meras replicantes en tanto surgen de la corrupción de esta y, por defecto, buscan el amparo y el equilibrio frente al saber, el poder y el ser de la colonialidad.

Epistemológicamente, cambiar el eje de discusión en torno a una cultura o culturas nacionales o latinoamericanas, hacia otro eje que hable de geoculturas americanas, exige considerar los contextos vitales y cotidianos donde el pensamiento y los rituales se dan de modo tal que los sujetos americanos no occidentales, en tanto constructores del sentido del espacio, se convierten en gestores de un saber dialogante que configurará una imagen de sí situada, no ajena a la episteme imperial –que los atraviesa en tanto los margina o excluye-, pero no subalterna.

“El concepto de unidad geocultural lleva incluso a cuestionar filosóficamente la posibilidad de un saber absoluto al modo como lo propone el pensamiento occidental. [...] Si se logra fundar la observación de que todo pensamiento es naturalmente grávido y tiene su suelo, cabría ver en qué medida dicha gravidez crea distintas formas de pensamiento. Quizás se podría ampliar entonces todo lo que se refiere a una antropología del pensamiento en el sentido de no establecer ad hoc un pensamiento así llamado universal, sino de descubrir en la gravidez del pensar [...]” (KUSCH, 1078: 17)

La negación de la posibilidad de un saber universal, en tanto no puede destruirse la condición de pensar geoculturalmente, supone una corrosión de las ontologías nacionales basadas en la identidad entre nación y progreso, tan comunes en América Latina. Una corrosión que por eso mismo cuestiona los fundamentos políticos de la historia de occidente en América y abre la brecha del reconocimiento de sujetos otros, marginados o excluidos, heterogéneos en tanto geoculturales.

No interesa tanto la postulación por parte de Kusch, como de muchos de los pensadores argentinos del siglo XX, de la existencia de un pueblo homogéneo, sujeto de pensamiento alternativo al imperial, sino más bien la asunción de la exterioridad de la episteme imperial en tanto protagonista de una historia situada. Esa asunción, que por otra parte surge desde la experiencia política de encontrar a esos sujetos en la casa de gobierno, en la Plaza de Mayo, en los resultados electorales, en las huelgas o en las resistencias contra los sistemas de dominación, encuentra en la geocultura la fuente proteica para entender esos dos movimiento que mencionamos, ahora en clave epistemológica: uno centrífugo, en tanto es la apertura para el reconocimiento sucesivo y simultáneo de los sujetos otros; centrípeto otro, en tanto disputa críticamente y con coherencia la epistemología desplegada por el

imperio. Esto último en un sentido unificador: la corrupción del absoluto occidental: el progreso y sus instrumentos, la ciencia y la tecnología.

Kusch ejerce un trabajo epistémico en el entre americano. Su opción es pensar desde lo que se llama popular en el Cono Sur. Ese entramado de lo popular, desde la postura de Kusch, no es lo petrificado en una tradición que se adjudica desde fuera de su experiencia. Al contrario, es el sujeto construido para percibir la relación contradictoria y móvil entre el saber colonial –“mercado”, “contrato”, “acuerdo”, “formalización”- y aquellos saberes que desde el momento mismo de la expansión europea han gestado los rituales y configuraciones que permiten sobrevivir a la agresión occidental y crear, en forma situada y auténtica –por lo que tienen de estrategias para vivir-, las condiciones de un diálogo inter-geocultural.

La geocultura presupone entonces una célula cambiante desde donde se construyen sentidos que permiten la intervención de una comunidad en la historia, no sólo en la “gran historia”, que para Kusch es la historia de la especie en la tierra, sino, en lo que nos interesa aquí, en la “pequeña historia”, es decir en la historia que una comunidad se da en el tiempo medido por los propios hombres, la historia en el sentido narrativo de los acontecimientos.

Esta dimensión, siempre leída por Kusch como un resultado del hacer de occidente, puede ser reducida al relato teleológico del progreso –resumido en el preámbulo de la Constitución argentina, por ejemplo-, pero también la podemos entender como el diálogo incesante de los espacios geoculturales.

Dos vías nos permiten pensar así. La primera se deduce del hecho de que una geocultura americana está atravesada necesariamente por la presión que ejerce el relato occidental de esa misma pequeña historia. No puede ningún espacio geocultural ignorar, a riesgo de convertirse en un parque temático o museo, que la dinámica de las instituciones de poder también introduce elementos simbólicos que dan sentido a una comunidad. La idea de nación, como construcción de un estado, en la experiencia latinoamericana, se impone como un elemento finalmente apropiado por los sujetos geoculturales para dar sentido a su existencia. Una nación, en definitiva, no es sólo lo que las élites diseñaron, sino también un

conjunto de significados seminalmente operativos para la elaboración de autoadscripciones identitarias. Una nación implica entonces un relato de tiempo heterogéneo, como propone Partha Chaterjee, que entrama no pocas prácticas y elabora interpretaciones del futuro de grupos y comunidades diversas. Entonces no es imposible que una determinada geocultura interprete la nación desde su situacionalidad y se apropie, hasta la transformación, de conceptos creados para su estandarización. De este modo lo que fue diseñado como instrumento estabilizador de sentidos, a manera de un diccionario, se vuelve, contrariamente, en una operación incesante de balbuceos que sólo se comprenden si se evita la elipsis de “no estar ahí”. ¿Quién puede afirmar que categorías clasificatorias y ordenadoras como “nación”, “patria”, “país”, “América”, significan lo mismo para todo espacio geocultural americano? La diversidad de la cultura americana, tejida en la heterogeneidad de sus geoculturas componentes, permite pensar la nación como obra permanente de los sujetos geoculturales.

Y esto último constituye la segunda vía: las instituciones estallan, por presión del suelo, diría Kusch, en múltiples relatos que sin embargo no escapan al intento de formar un relato coherente abarcador de la diversidad. El punto es que la diversidad, cuando es analizada, desaparece. Jorge Torres Roggero, siguiendo a Feyerabend, postula “la abundancia de la realidad como una estructura abierta que se puede modificar sin ser destruida”; en otras palabras la construcción de un modelo, teoría o institución puede hacer desaparecer el sentido otorgado geoculturalmente a los hechos mediante una nueva combinación de palabras ya dichas. Un relato puede reducir la diversidad entonces, aun cuando postule reconocerla, y dar como resultado una institución insensible a la habladería constante de la multitud de los sujetos geoculturales. Pero la abundancia sigue ahí, está, produciendo palabras imprecisas, y, por lo tanto, posibilidades de cambio.

Seguramente esta tarea permanente fagocitar el relato de la “pequeña historia” se da a través de lo que Kusch llamó “entrancias geoculturales”.

En *Indios, porteños y dioses* (1966) Kusch relata un episodio sucedido en un ciudad del Altiplano boliviano. A una mujer casi le es arrebatada por un camión el bebé que llevaba en su aguayo. El narrador reacciona como un occidental, socorre a la mujer, insulta

a los gritos al camionero y decide ayudar a la mujer a denunciar el incidente. La señora, una indígena, sólo dice “casi me arrastra la huahua” y se va. Esta distancia de respuestas ante el mismo hecho lleva a Kusch a suponer que existe un vacío intercultural entre ambas que no se limita a establecer que una reacción es justa y en defensa de los derechos y la otra sumisa y “subalterna”. Kusch trata de explicar que la mujer “cree en los dioses” y nada dice – porque Dios o los dioses han salvado a su hijo, o podrían haber matado-, mientras que él no y entonces protesta.

La clave para entender el valor ejemplar de la anécdota pasa por la idea de creencia. Kusch la define de la siguiente manera:

“[Es] la prolongación de una misma hacia afuera. El objeto de fe es puesto afuera, en medio de la dura realidad. Por eso el indio –porque cree- ve afuera un fenómeno vital, mientras que yo –que no creo- no veo otra cosa que un fenómeno mecánico” (KUSCH, 1994: 25).

Podemos explicarnos entonces que la creencia es el movimiento mediante el cual el mundo exterior se constituye a partir de los sentidos que a sus objetos y representaciones le otorgamos, tanto como individuos como, sobre todo, como comunidad. La creencia permite que la exterioridad entre en mi fe, y cada hecho, objeto o situación serán inteligibles a partir de la verdad global con la que construyo mi existencia. Desde la geocultura entonces el mundo puede ser “entrado”, comprendido. Y al ser la entranca un fenómeno vital, logra una identificación de hecho entre conocer y vivir. Pero se conoce a partir de los objetos y hechos que cobran sentido. Éstos, símbolos o dioses, permiten concretar históricamente la entranca geocultural, porque identifican vida y conocimiento. No hay un pensamiento causal y parametrado; no se mide ni divide la “dura realidad”. Si se hiciera así el sujeto, ya desprendido de la comunidad en tanto se convierte en una unidad de medición, operaría por saliencia. En ese movimiento son los objetos los que convierten al saber en algo ajeno al hecho de vivir y por lo tanto, separan sujeto y objeto y se da el “fenómeno mecánico” al que alude Kusch, es decir un saber vuelto mecanismo, y por lo tanto universal e imperial.

En *Pensamiento indígena y popular en América* (1970), Kusch profundiza lo que antes había insinuado y plantea:

“[...] en tanto hay un cómo ha de darse también una visión orgánica de la realidad teñida uniformemente por los sentimientos. Ahí, “todo objeto sigue entrado en la totalidad del mundo y participa de todos los demás con la máxima intimidad”, según dice Stern. Por otro lado, en el porqué se da un análisis de la misma realidad con divisiones articuladas, pero con una especial tendencia a

ver esas divisiones en forma independiente. El objeto, según Stern, en este caso sale de la totalidad del mundo y se independiza” (KUSCH, 1977: 206-2017).

Como correlato de esto Kusch plantea que en Sudamérica –América Latina nos atrevemos a decir- hay una estructura cultural montada sobre un pensar por entrancias, “que personaliza al mundo y destaca la globalidad de éste, porque enfrenta el desgarramiento original entre lo favorable y lo desfavorable y requiere obsesivamente la unidad llevada por un afán de salvación” (idem: 209)

Desde esta perspectiva podemos plantear que el peronismo no es un simple tema literario o un complejo problema político y sociológico. Esas son perspectivas de “saliencia”. De otro modo, desde la “entrancia geocultural”, es que entendemos porqué el peronismo es el elemento que comprendido por “entrancia” da cuenta de un saber no parametrado que permite la irrupción de la gran historia en la pequeña historia que logra una segunda identificación: la de fenómeno vital y política, quizás vida y nación.

Es claro que tal entrancia se da en un sujeto geocultural por lo que el modo de darse es novedoso, en tanto la geocultura no remite a esencias sino a un estar aquí. Y ese aquí, el espacio geocultural, ha sido marcado por la pequeña historia argentina. Lo que estamos tratando de establecer entonces es que la discusión sobre el peronismo y sus representaciones –artísticas, literarias, sociales- puede ser leída a través de una serie de “entrancias” que provocan, a la vez que son provocadas. Y el peronismo es a su vez una notable “entrancia geocultural” de los últimos sesenta años para debatir literatura, arte y política en Argentina.

Reflexionar y crear una nueva retórica desde esa “entrancia geocultural” importa discutir sobre el supuesto que el peronismo permite asumir: lo popular. Entonces la bisagra del debate entre política y literatura es la/s cultura/s popular/es. Sus modelizaciones en la literatura son los balbuceos de los que antes hablamos y lo que permite la actualización –la puesta en acto- de la “entrancia”.

La “entrancia geocultural” no es una operación consciente de una comunidad, antes se da un terreno de imponderables, es decir, más allá de acciones políticas y sociales definidas a priori como modos de volver significativos objetos o discursos. Pero

evidentemente esos gestos de “entrancia” suceden históricamente y afectan el orden social y político de una comunidad. En 1945 irrumpe en Argentina el llamado movimiento peronista que provoca un vuelco radical en el modo de hacer política y de concebir la nación. ¿De qué modo esa irrupción supone una entrancia y a su vez un ejercicio fraterno que permitan sustraer nación y política fuera del juego de saberes parametrados y coloniales?

No es este el lugar para entrar a debatir en torno al movimiento político de mayor trascendencia en la última centuria argentina, y quizás el más confuso y permanente movimiento político de América del Sur en el siglo XX y en lo que va del XXI. Pero sí pretendemos lanzar la hipótesis de que el fenómeno peronista persiste y es de profundo alcance porque se transformó en una entrancia geocultural, en que su modo de reproducción hace jugar el principio de fraternidad.

Hasta la política peronista la sociedad argentina, como en toda América Latina, operaba aún con los resabios del ordenamiento de casta de la colonia. La larga lucha decimonónica por los derechos políticos electorales muestran las limitaciones del reconocimiento del otro de las oligarquías como igual para intervenir en la sociedad. Las proposiciones positivistas de diferencias biológicas entre las razas, la misma idea de raza, no hicieron más que apostar por sociedades estratificadas y con vastos sectores subalternizados y excluidos de la república. Los regímenes conservadores, escudados en las supuestas taras de los sujetos mestizos, indígenas, negros o inmigrantes, no sólo negaron por un lado la fraternidad como principio político, sino que también, por otro, impidieron que esas sociedades pudieran considerar el constructo nacional como su propia comunidad. En ese sentido los estados nacionales no podían ser sino extraños a las comunidades segregadas, y una imposición violenta para estos grupos¹. Nación, política y cultura no podían ser entrancias y eran meras saliencias. Pero esto último no significaba la imposibilidad de conocer/vivir por entrancias. El primer ejemplo es el quiebre del orden conservador en Argentina en 1916 cuando un sujeto concebido desde el pensamiento

¹ Cfr. “Fraternidad y tiempo heterogéneo: sobre los límites de la fraternidad en la modernidad latinoamericana”, texto presentado al IV Seminario Internacional sobre la Fraternidad, Santiago de Chile, 2011.

popular como quien ayudaba a crecer a la comunidad –en el sentido vegetal del Kusch de *La seducción de la barbarie* (1953)- irrumpe en la pequeña historia. En ese año 16 por primera vez se respeta la democracia e Hipólito Yrigoyen, caudillo radical, es elegido presidente.

Veamos cómo la irrupción de estos sectores subalternizados “desequilibraba” la república conservadora, que todavía espera el fenómeno mecánico del poder político.

Carlos Ibarguren, miembro estable de los gobiernos conservadores antes de la primera presidencia de Hipólito Yrigoyen (1916-1922) y prohombre del régimen dictatorial y fraudulento que duró entre 1930 y 1943, relata lo siguiente en su libro de memorias:

“[durante una visita al Yrigoyen] El espectáculo que presentaba la Casa de Gobierno, a la que yo no iba hacía varios años y que observé al pasar por salas y pasillos, era pintoresco y bullicioso. Como un hormiguero la gente, en su mayoría mal trajeada, entraba y salía hablando y gesticulando con fuerza; diríase que esa algarabía era más propia de comité en vísperas electorales que de la sede del gobierno. Un ordenanza me condujo a una sala de espera [...] Vi allí un conjunto de personas de las más distintas cataduras: una mujer de humilde condición con un chiquillo en los brazos, un mulato en camiseta, calzado con alpargatas que fumaba y escupía sin cesar, un seños de edad que parecía un funcionario jubilado, dos jóvenes radicales que conversaban con vehemencia de política con un criollo medio viejo de tez curtida, al parecer campesino por su indumentaria y su acento” (IBARGUREN, 1999: 338).

La cita de Ibarguren muestra una sorpresa para el imaginario de la élite criolla argentina: en la Casa Rosada han irrumpido sujetos que están fuera de lugar, del lugar del poder, que es el lugar de la pequeña historia. Esa identificación entre poder y pequeña historia es lo que trasluce el título de las memorias de Ibarguren –*La historia que he vivido*–, que es la vida de su tránsito por el poder. Un tránsito que por otra parte no es más que una etapa en el de su familia, descendiente de virreyes. Así su sorpresa no es menor al encontrar en el lugar de su propia clase a mulatos, criollos viejos, mujeres y jóvenes mal entrazados. El de Ibarguren es el relato de la irrupción de los otros en el lugar del estado-nación. Esos otros tienen marcas que los alejan de la actualidad –mal vestidos, en alpargatas, en camiseta, jubilados-, del tiempo occidental. Ese alejamiento se corrobora aún más pues portan marcas raciales inadecuadas en ese sitio de la nación: mulatos y criollos viejos – mestizos-. Todo el conjunto, pintoresco y multitudinario –se trata de un “hormiguero”- hace

algo fuera de lugar. El tiempo de occidente y su idea de progreso se ha quebrado. Algo irrumpe, aún inofensivo, pero desagradable y hediento, en la Argentina. El verbo que usa reiteradamente es ver: Ibarguren ve bultos de personas ocupando un lugar. Emerge en su relato lo que debía ser cambiado por la escuela, la universidad, la retórica, la biblioteca, y que no fue transformado. Ese grupo dice algo más que una desubicación, dice una hostilidad encubierta –gestos, escupitajos, vehemencia- que proviene de otro lugar que no es la Casa de Gobierno. Esa es la consecuencia del quiebre de la hegemonía de la historia de occidente en Argentina: la irrupción de las marcas del espacio, del “pequeño género humano”, del “mundo aparte” –como postulaba Simón Bolívar-, o la “tercera entidad” de la que hablaba Sarmiento.

Lo que postulamos entonces es que los movimientos populares, el peronismo en este caso, se convierten en momentos fundacionales –o según Torres Roggero, tomando la expresión de Juan Draghi Lucero en “negros Reprofundos”- donde el sujeto histórico agredido y marginado gesta su “entrancia geocultural” y asume la comunidad nacional como propia, adquiriendo un sentido equilibrante de la diversidad, o, en términos de Fayerabend, de la abundancia de la realidad. Y ese equilibrio sólo se da al poner en juego el principio de Fraternidad.

Oswaldo Barreneche trabajó oportunamente las vinculaciones posibles entre “populismo” y Fraternidad. En “Fraternidad y populismo en la historia de América Latina” (2010) el historiador propone que “la perspectiva de la fraternidad, entendida en su dimensión política concreta y no sólo ideal, puede ayudar a encontrar nuevos caminos y equilibrios en aquellas políticas populistas que se apliquen o que se están aplicando en diversos casos y países de la región”². Sin embargo lo que postulamos aquí es que la Fraternidad opera en el “negro reprofundo” para equilibrar los opuestos. En términos menos imprecisos: la Fraternidad opera en los movimientos populares desde el comienzo, porque el principio a partir de lo cual la comunidad restaura lo escindido –las clases y grupos marginados por los grupos de poder- y construye el sentido de nación necesario para

² BARRENECHE, Oswaldo: “Fraternidad y populismo en la historia de América Latina”, en BARRENECHE, Oswaldo *Estudios recientes sobre fraternidad. De la enunciación como principio a la consolidación como perspectiva*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2010.

ese equilibrio, sentido que hará del estado-nación una forma de amparo y no el instrumento del poder.

La Fraternidad se ejerce en los movimientos populares mediante la negación de lo afirmado. Así, en la cita de Ibarguren los mestizos, los marginados niegan la casa de gobierno, niegan el símbolo del poder que ella objetiva. Su convivencia, incluso con el aristócrata Ibarguren, hace, por comunidad de intereses en la búsqueda del mismo amparo o favor, un conjunto fraterno: el mismo padre, el presidente, que los abrigará con su atención. Todos esperan juntos, comparten la misma esperanza. Es Ibarguren, sinécdoque de la élite, quien pretende no esperar junto con los que escupen o están mal vestidos, o gritan cuando hablan. Sin embargo Ibarguren no es excluido por los otros, no será expulsado de la Casa Rosada ni visto como fuera de lugar. Esa negación lo incluye, afirmando, paradójicamente, la unidad. Esa operación de “entrancia”, hacer de la casa de gobierno la propia casa, es un ejercicio de fraternidad constitutivo de los “movimientos populares”.

El Peronismo

En 1946 Raúl Scalabrini Ortiz publica *Los ferrocarriles deben ser del pueblo argentino*. En ese texto recupera los argumentos que durante quince años había difundido a favor de la independencia económica argentina y en contra del imperialismo británico. El libro está lleno de datos económicos, de informes estadísticos y de caminos políticos y económicos para alcanzar soberanía para el estado nacional.

Sin embargo escribe un capítulo –central para nuestra argumentación– llamado “Nacimiento de una esperanza”. No es un escrito que apunte directamente a la nacionalización de los ferrocarriles sino a tratar de explicar el contexto de posibilidad que puede alcanzar esta iniciativa en la Argentina del año 46. Está en este capítulo la famosa descripción del 17 de octubre. Pero nos interesan aquí los fundamentos de esa jornada.

No se dedica Scalabrini a reconstruir la minucia política del año 45. Antes bien relata lo que significaba Perón en los espacios geoculturales profundos del país:

“Todo allí [en el Chaco] es callado y receloso: el árbol, el hombre y el plantígrado que acecha. Pero en los márgenes de lo explorado, en cada lugar en que se reúne la voluntad humana, en los obrajes, en los aserraderos, en los conciertos de conchavo, en las estafetas y estaciones, ya sea en el amplio parlotear que las cañas alimenta; o en el resumido musitar de los extenuados por el trabajo, vibraba insistente, el mismo par de sílabas que resumía una esperanza casi tan grande como la selva misma: Perón” (SCALABRINI, 2008: 51).

La nominación de la esperanza con el vocablo Perón no es para el ensayista una constatación de la popularidad del gobernante, sino la conjunción entre la gran historia y la pequeña. Porque si bien Perón es configurado en el relato como la contracara del régimen instaurado desde 1930 en Argentina, es ante todo la esperanza de conjurar el caos y el hambre que sufren los sujetos oprimidos del país. En ese sentido no es raro entonces que describa cómo Perón ya era objeto de culto casi religioso en 1945. Y no por atraso evolutivo, que confunde mesianismo con opción política, sino porque es la forma mediante la cual un ministro de un gobierno, y su obra política, se convierten en una entranca. Ésta manera permite a los sujetos geoculturales establecer un diálogo con la pequeña historia y otorgar un sentido de salvación a lo que los ojos occidentales ven como una política social. De allí que Scalabrini entienda entonces a Perón y al peronismo como entranca que permite hacer de la nación una forma del equilibrio.

Scalabrini avanza aún más y para eso se vale de una idea de fraternidad que se deja leer desde el movimiento de entranca. Cuando describe los que marchan por Buenos Aires hacia Plaza de Mayo el 17 a la tarde, muestra una multitud heterogénea –inmigrantes de distintos países, descendientes de españoles y de indígenas y criollos y habitantes de diversas zonas-. Pero resume todos a la “muchedumbre”. Este concepto contiene las líneas que venimos desarrollando. Muchedumbre recoge todas las esperanzas heteróclitas de los habitantes oprimidos del país; es también una conciencia superadora de la individualidad y representa lo que él llamó “espíritu de la tierra”, un hombre gigantesco dotado de una tensión espiritual que sabe positivamente su inserción en la gran historia y busca también su inserción en la pequeña historia, esa que es protagonizada por los políticos, los economistas, los próceres. Esa muchedumbre –“la más heteróclita que puede la imaginación concebir” escribe Scalabrini- es un principio vital de fraternidad, pues no sólo la cohesionan sostener una política en el gobierno sino sobrevivir al caos y el hambre que supone la dinámica del ser. Busca sostener una política y una economía de amparo que los

cobijase y mediante su marcha y proclama festiva de identificar en los cantos a Perón con una cosa que hace a la patria hermosa y al mismo hombre, ya símbolo o sucedáneo de los dioses, convertirlo en santo –“San Perón”-, lo que hace que tanto el sujeto histórico Perón como lo que emerge con él sean maneras de una estructura de entranças para incorporar los elementos de la pequeña historia en la gran historia. El nombre de Perón es para Scalabrini el conjuro que había realizado el milagro de la conjunción de ambas historias: “Eran los hombres que están solos y esperan que iniciaban sus tareas de reivindicación. El espíritu de la tierra estaba presente como nunca creí verlo” (SCALABRINI, 2008. 56). Así la entrança geocultural, devenida en fraternidad en su emergencia en el plano de la nación y su historia, hace del peronismo una creencia, la prolongación de esa muchedumbre en el afuera.

En 1948 comienza a circular masivamente en Argentina un texto hecho con fragmentos de discursos y escritos de Perón. Sintomáticamente se titula *Doctrina Peronista*. Debe tenerse en cuenta que se trata del primer libro donde se exponen los principios del nuevo movimiento y se elige para ello no una escritura de cuño extenso y argumentativo que busque proponer y explicar un nuevo sistema. El texto no es un tratado de la ideología peronista desde sus fundamentos filosóficos³, sino, siguiendo el método católico de catequesis de entonces, expone una doctrina –un corpus de creencias- mediante el discurso aforístico. Este recurso, tradicional en las culturas populares, fue de suma utilidad comunicativa para Perón, pero en este caso tiene además un valor añadido. Ese valor es la exposición de los fundamentos del nuevo equilibrio.

En el apartado “Fraternidad” Perón expone:

“Esta exhortación tiene un sentido evidente: intentar que cesara entre nosotros el aislamiento de las clases sociales. La búsqueda exclusiva del medro de cada uno de ellos sin reparar en la prosperidad o en la miseria ajena, porque cuando un pueblo obedece tan solo al impulso del egoísmo, prescindiendo del sentimiento claro del bien común, que es el de la fraternidad de los seres libres, viola lo que es la ley y condición del progreso y está amenazado de descomposición nacional y de muerte pública” (PERÓN, 2005: 65).

³ Perón lo hará recién en 1949 con su discurso *La comunidad organizada*, discurso de apertura del Primer Congreso Internacional de Filosofía, hecho ese año en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Hay que destacar algunas cosas. Primero, la comprensión de Perón de que la procura del bien común es la fraternidad, por lo que este principio es un “haciendo”, algo que constantemente se construye y no es un a priori abstracto que define anticipadamente alguna perspectiva. Así la fraternidad es una forma histórica en ampliación. Segundo que sólo los libres acceden a la fraternidad. Por lo que fraternidad y dominación (implica dominador/dominado) son opuestos, no son compatibles. Pero la fraternidad no es algo que se obtenga luego de la libertad. Al ser un “haciendo” permanente se da en el intento de la libertad y en la conciencia que se alcanza. Tercero, finalmente, la fraternidad es la expresión de la nación de los hombres libres y eso no es una limitante, sino la plataforma para pensar en la universalidad de ese bien común cuyo trabajo de obtención es la fraternidad.

El principio de Fraternidad surge entonces como un principio reintegrador del equilibrio perdido en busca del bien común en la nación, pero negando previamente lo que se da como supuesto y que descompone la nación: el miedo de cada uno. La operación de Perón coloca a la Fraternidad como un principio rector de la transformación social. Y eso implica negar lo previo: la libertad, en esta doctrina, era hasta el ejercicio de la Fraternidad, una mera libertad de lucro para el poder y la “libertad de morirse de hambre” para el sujeto oprimido y la igualdad una consigna vacía dada la imposibilidad de su instrumento: la justicia.

Conclusión

El principio de Fraternidad opera ya en los enunciados de los movimientos populares latinoamericanos desde mediados del siglo XX. Su expresión en el peronismo no se presenta como un agregado ocasional y retórico, sino como una práctica mediante la cual se intenta restaurar el equilibrio entre los que se consideran hermanos, ya sea bajo la paternidad nacional o bajo la popular. Pero esa restauración se da en los momentos fundacionales de una identidad popular geocultural, donde a pesar del caos y la contradicción, la unidad es recuperada transitoriamente. En ese camino el peronismo es un uno de esos momentos, en los cuales el sujeto colectivo popular alcanza, mediante la

negación de los principios que se han convertido en opresores, el momento de la fraternidad, históricamente expresada en las ideas de nación y de lo popular. La negación de la ley como instrumento del orden establecido no supone entonces la intolerancia o la lógica “amigo-enemigo” que pudieran suponer los populismos, sino, una asunción de la “abundancia de la vida”, mediante una entranca geocultural, para la restauración del equilibrio que es el “bien común”.

BIBLIOGRAFÍA

BARRENECHE, Osvaldo, 2010: “Fraternidad y populismo en la historia de América Latina”, en BARRENECHE, Osvaldo *Estudios recientes sobre fraternidad. De la enunciación como principio a la consolidación como perspectiva*, Buenos Aires, Ciudad Nueva.

IBARGUREN, Carlos, 1999: *La historia que he vivido*, Buenos Aires, Sudamericana.

IGHINA, Domingo, 2012: “Fraternidad tiempo heterogéneo: sobre los límites de la fraternidad en la modernidad latinoamericana”, en CERVIÑO, Lucas (comp.): *Fraternidad e instituciones políticas. Propuestas para una mejor calidad democrática*, Buenos Aires, Ciudad Nueva.

KUSCH, Rodolfo, 1977: *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, Hachette.

-----, 1994: *Indios, porteños y dioses*, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación y Editorial Biblos.

PERÓN, Juan Domingo, 1973: *Latinoamérica ahora o nunca*, Buenos Aires, Ediciones Argentinas.

-----, 2005: *Doctrina Peronista*, Buenos Aires, CS Ediciones.

SCALABRINI ORTIZ, Raúl, 2008: *Los ferrocarriles deben ser del pueblo argentino*, Rosario, Obras Completas, tomo IV, Editorial Fundación Ross.

TORRES ROGGERO, Jorge, 1999: “Hipólito Yrigoyen: la red radiante”, en SILABARIO. REVISTA DE ESTUDIOS y ENSAYOS GEOCULTURALES, Córdoba, UNC, N° 2, Año II.