

## LA TRADICIÓN IMAGINADA EN *ADÁN BUENOSAYRES* DE LEOPOLDO MARECHAL Y *CRÓNICAS DEL ÁNGEL GRIS* DE ALEJANDRO DOLINA

Ana Davis González\*

**Resumen:** El proyecto de conformar una tradición nacional en Latinoamérica está estrechamente vinculado a la *geocultura*, una noción que propone el espacio y la cultura como conceptos indisolubles. La literatura posee una función esencial dentro del proceso geocultural dado que los escritores cercanos al nacionalismo buscan contribuir con su obra a conformar una tradición patriótica. En Argentina, la novela *Adán Buenosayres* (1948) de Leopoldo Marechal (1900-1970) responde a esta intención y lo alcanza debido a su proyección posterior en autores actuales de su país, como Alejandro Dolina (Buenos Aires, 1944). La producción de ambos ha buscado alcanzar una mitificación de la ciudad de Buenos Aires, un espacio donde personajes legendarios y elementos fantásticos se conjugan con situaciones características de la idiosincrasia porteña. El presente estudio analiza las coincidencias de las estrategias discursivas empleadas para tal propósito en sus obras, y la función que adquieren en su campo cultural correspondiente.

**Palabras clave:** Alejandro Dolina, Leopoldo Marechal, Tradición Nacional, Literatura Argentina, Geocultura.

### THE TRADITION IMAGINED IN *ADÁN BUENOSAYRES* DE LEOPOLDO MARECHAL AND *CHRONICLES OF THE GREY ANGEL* OF ALEJANDRO DOLINA

**Abstract:** The project of shaping a national tradition in Latin America is closely linked to *geoculture*, a notion that proposes space and culture as indissoluble concepts. Literature has an essential role in the geocultural process since writers linked to nationalism seek to contribute with their work to conform a tradition in their homeland. In Argentina, the novel *Adán Buenosayres* (1948) by Leopoldo Marechal (1900-1970) responds to this intention and achieves it due to its subsequent projection in current authors of his country, such as Alejandro Dolina (Buenos Aires, 1944). The production of both has sought to achieve a mythification of Buenos Aires, a space where legendary characters and fantastic elements are combined with situations typical of the idiosyncrasies of Buenos Aires. The present study analyzes the correspondences between their works from discursive strategies used for such purpose and the function they acquire in their corresponding cultural field.

**Keywords:** Alejandro Dolina, Leopoldo Marechal, National Tradition, Argentine Literature, Geoculture.

---

\* Becaria de Formación de Profesorado Universitario (Ministerio de Educación) en el Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana de la Universidad de Sevilla. Correo: [adavis@us.es](mailto:adavis@us.es)  
Enviado 12 /04/ 2019. Aceptado: 30/09/2019

## Introducción

En 1947, Leopoldo Marechal publica “Proyecciones Culturales del Momento Argentino” en el primer número de la revista peronista *Argentina en marcha*. Allí, el escritor señala cuál debe ser la labor de intelectuales y artistas en relación con su país: “Rescatar del olvido las tradiciones nacionales y estudiarlas. Devolverlas al pueblo revitalizadas, darles una nueva vigencia” (1947: 136). Su declaración responde a un amplio proceso geocultural iniciado en el siglo XIX y basado en la creación de una tradición que sustente la identidad de las patrias americanas tras su independencia. Como explica Doris Sommer, y posteriormente Nicolás Shumway, las novelas decimonónicas hispanoamericanas son *ficciones fundacionales* (Sommer, 1993) o/y *orientadoras* (Shumway, 2005) de una nación. La primera indica que el objetivo de las mismas es “[...] aunar el destino nacional con la pasión personal” con el fin de configurar un nacionalismo cultural (Sommer, 1993: 44)<sup>1</sup>. En Argentina, el campo intelectual de la primera mitad del siglo XX busca definir y establecer una tradición local; tal voluntad condiciona inevitablemente las obras artísticas que se elaboran para dicho fin. Un ejemplo ilustrativo es el criollismo, cuyo objetivo es resaltar los arquetipos y las costumbres nacionales. Durante los años cuarenta, la llegada del peronismo al poder incrementa aún más esa tendencia, provocando una escisión en el campo intelectual entre quienes se comprometen con la causa –Marechal entre ellos– y los detractores de la misma– Borges sería el uno de los más representativos de esta línea–.

La publicación de *Adán Buenosayres* (1948) es crucial en este debate al ser una novela leída como un alegato al nacionalismo, ya que en ella el escritor se sirve del mito y de la cultura popular para proyectar la nación como ideal a alcanzar. Tras explicar el modo en que Marechal hace uso del mito y lo popular, nuestro fin es llevar a cabo un análisis comparativo del *Adán* con la narrativa de un escritor argentino posterior vinculado al peronismo, Alejandro Dolina. La escritura de ambos ha sido previamente comparada por Javier de Navascués, en “La sombra de la tradición en Piglia y Alejandro Dolina: una lectura marechaliana” (2018), artículo centrado, sobre todo, en el uso de la cultura popular y la estética kitsch. Nuestra propuesta examina las temáticas y estrategias utilizadas por Dolina para llevar a cabo el proceso de creación de una tradición cultural porteña, y en qué términos condiciona la relectura de la producción marechaliana. Señalar sus coincidencias pone al descubierto la manera en que su literatura responde al mismo proceso geocultural de invención de una identidad en consonancia con el peronismo que los une. El empleo simultáneo del discurso mítico y de la cultura popular se nutren del afán nacionalista de dicha doctrina, a pesar de la diferencia temporal que separa la narrativa de uno y otro. La proyección de una mitología situada en la ciudad porteña no es únicamente un ornamento de su trama, sino que se adecua a las prácticas discursivas geoculturales del peronismo. En el *Adán*, Marechal lleva a cabo una mitificación del espacio bonaerense, reconocida años más tarde por uno de los primeros detractores de la novela, Rodríguez Monegal: “El libro me parece actualmente una contribución importante a una tradición de la novela rioplatense” (1997b: 929)<sup>2</sup>; asimismo, el autor insiste en la necesidad de crear una tradición argentina en boca del personaje de Tesler: “Buenos Aires está muriéndose de vulgaridad porque carece de una tradición romántica. ¡Necesita enriquecerse de leyendas!” (Marechal, 1997: 42). La literatura de Dolina responde, como él ha manifestado, al mismo afán de Marechal: colmar la ciudad de leyendas míticas a partir de su noción romántica del mito: “[...] los mitos regresan del brazo del arte romántico.

Pero ya no como puras creencias que eran antes, sino como estética” (Dolina, 1988: 31). En palabras de Bedford:

Dolina, por otro lado, ha dicho en su programa de radio que la Argentina es pobre en fantasmas porque es un país demasiado nuevo. Se puede deducir, entonces, que su propósito es, en parte, *proveer mitos y leyendas para un país que carece de ellos*, sin olvidar nunca que se trata de un ejercicio estético y nostálgico (1998: 56) (cursiva nuestra).

A continuación, intentaremos demostrar que ambos escritores llevan a cabo esta misma operación mediante las siguientes estrategias: el discurso mítico, que inmortaliza espacios y personajes; la concepción del pueblo como autor colectivo de tales mitos; y, finalmente, la cultura popular, que ejemplificaremos con el tango y la retórica del carnaval. En suma, sus obras literarias se dirigen al pueblo argentino para que sean asimiladas como parte integral de su cultura, un proyecto político geocultural que definiremos en las siguientes líneas.

### **La geocultura argentina, una mirada meridional de la tradición e identidad nacionales**

Para iniciar nuestro análisis, proponemos definir la cultura como estructura ideológica cuyo objetivo es fijar una identidad única a una comunidad. Este fin se alcanza a través del establecimiento de criterios, ideas y valores comunes que se proyectan mediante manifestaciones simbólicas reconocidas por ella. Al ser una estructura y/o sistema, sus componentes se definen por oposición a otros de una cultura ajena, una distinción necesaria para crear toda identidad. Derivado del concepto de geopolítica, la *geocultura* designa la vinculación entre territorio y cultura, entendiendo esta última como “[...] conjunto de valores o prácticas de cierta parte más pequeña que un todo. [...] es lo que ciertos individuos sienten o hacen, a diferencia de otros que no sienten o hacen las mismas cosas” (Wallerstein, 2011: 255). Por su carácter moderno, la geocultura se encuentra en continua tensión entre lo local y lo universal, pues se rige por normas regionales pero a su vez entra en coalición con hegemonías foráneas. En palabras de Wallerstein:

Política e ideológicamente, esta ambivalencia se ha reflejado en una tensión continua entre el nacionalismo y el internacionalismo como principios organizadores de los diversos movimientos sociales y políticos generados en el transcurso del desarrollo capitalista (2011: 213).

Consiste en una noción interdisciplinar, pues el acercamiento a toda geocultura puede llevarse a cabo desde distintas perspectivas: históricas, geográficas, políticas, culturales, etc. En el contexto argentino, Rodolfo Kusch hace uso del término en su conocido ensayo *Geocultura del hombre americano* (1976) y en *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978) para defender las singularidades de la cultura del nuevo continente. Según el filósofo, *cultura* se define como *acervo espiritual* de un grupo, creado por su propia tradición y *baluarte simbólico* que sirve como sostén de su existencia e identidad: “Cultura implica una *defensa existencial frente a lo nuevo*, porque si careciera uno de ella no tendría elementos para hacer frente a una novedad incomprensible” (1978: 14). La cursiva es nuestra para destacar el valor más telúrico que el antropólogo le otorga a la cultura: la función de crear un arraigo entre el individuo y su medio: “Es por eso que uno pertenece a una cultura y recurre a ella en los momentos críticos para arraigarse y sentir que está con una parte de su ser prendido al

suelo” (Kusch,1976: 110). Kusch insiste en las particularidades distintivas de la geocultura hispanoamericana, por sus condiciones geográficas e históricas alejadas de la europea y la norteamericana. El filósofo argentino parte del ideograma de las dos Américas, fundada por José Martí en el conocido ensayo “Nuestra América” (1891). Como es sabido, el cubano proponía allí la dicotomía entre dos formaciones culturales y políticas que dividen el continente americano: la anglosajona y la hispánica. Nueve años más tarde, Enrique Rodó justifica esas dos identidades antitéticas en *Ariel* (1900), basándose también en argumentos telúricos. El uruguayo desarrolla la propuesta de Martí y distingue entre la América espiritual frente a la materialista. La diferencia entre ambas, sigue Rodó, se deriva del origen hispano-católico de la primera, opuesto al anglosajón y protestante de la segunda. Ese binomio es, entre otros, una de las bases en que se cimientan los discursos nacionalistas de principios de siglo y del cual se sirve Kusch para aducir sus teorías geoculturales.

Las implicaciones políticas de la geocultura están directamente ligadas al concepto de *comunidad imaginada* de Benedict Anderson (1983), expresión que atribuye a la nación un carácter ilusorio e irreal. El proceso de invención de la patria consiste en la creación de fronteras espaciales fundamentadas en rasgos distintivos culturales. En dichos espacios se configura una identidad colectiva que posee una ontología nacional propia. En el contexto de las independencias latinoamericanas, es al debate intelectual a quien le atañe la configuración de esa ontología. En el campo cultural argentino, concretamente, la polémica en torno a la antítesis civilización y barbarie condiciona inevitablemente dicha configuración. Tradicionalmente se ha distinguido la intelectualidad decimonónica entre la Generación del 37, que abogaba por una cultura europeísta y anti-hispánica, frente a los partidarios de la organización federal, que veían en el europeísmo un peligro contra la cultura nacional. A pesar de que en los últimos años se ha desmentido tal división<sup>3</sup>, la antítesis permaneció vigente en los discursos de algunos pensadores del siglo XX como Kusch. Fermín Chávez, filósofo afín al pensamiento de aquel, señala las falacias en que caía la Generación del 37 debido a su anti-hispanismo.

Una cosa es el deseo formulado por un Gutiérrez o por un Echeverría de imponerle al país un *tono nacional*, y otro qué cosa entendían ellos por *cultura* y *desarrollo nacional*. [...]. Aceptaban precisamente lo contrario a lo que demandaban. Aceptaban, por común paradoja, lo espurio en perjuicio de lo originalmente americano. Su anti-españolismo se convertía en anti-americanismo al confundir lo colonial transitorio con los positivos valores de lo criollo [...] El espíritu criollo no podía dejar de ser hispánico por razones biológicas que los marxistas liberales no pueden descartar aunque quieran (1965: 28-29) (cursiva del autor).

El vocabulario arielista que Chávez comparte con Kusch es evidente en la expresión *el espíritu criollo no podía dejar de ser hispánico*. La cita pone al descubierto el debate de las dos posibles identidades argentinas en relación a Europa: hispanismo frente europeísmo –este segundo excluye a España y se centra, sobre todo, en Francia e Inglaterra–. Ese proyecto de crear/inventar una tradición que sustente la identidad nacional continúa hasta los primeros años del siglo XX. Como sugiere el título de la obra de Patricia Funes, *salvar la nación*<sup>4</sup> es el objetivo principal de los intelectuales latinoamericanos, quienes persiguen una unidad entre identidad-territorio en un espacio de reciente creación. En Argentina, la Generación del Centenario –Leopoldo Lugones,

Ricardo Rojas y Manuel Gálvez– continúa la senda arielista de vincular la identidad argentina a España<sup>5</sup>. Sin embargo, la situación cambia con el advenimiento de las vanguardias y, concretamente, de la mano del martinfierrismo, movimiento central del campo literario argentino de los años veinte. La revista fundada por Evar Méndez se jacta, por un lado, de un cosmopolitismo contrario al nacionalismo de la generación anterior, acorde a todo pensamiento de vanguardia<sup>6</sup>. No obstante, la mayoría de sus miembros tienen el afán de establecer una tradición argentina reducida únicamente al territorio de Buenos Aires, espacio que consideran el exponente principal de su cultura e idiosincrasia. Dichos intelectuales manifiestan en sus textos un complejo de orfandad que termina formando parte de la estructura de sentimiento de la época. Su posición se vincula estrechamente al debate heredado del siglo XIX, una actitud colonialista de una joven generación que se acompleja ante la comparación con el Viejo Continente. El vacío local es, entonces, resultado de un cotejo con Europa, espacio que mantiene su estatus modélico para América. El martinfierrismo pone al descubierto una tensión entre el espacio literario nacional, que reduce a Buenos Aires, y el espacio literario mundial, cuyo centro se halla en París<sup>7</sup>. Los colaboradores de *Martín Fierro* inician así una literatura donde se mitifica Buenos Aires con un fin inmortalizador, siguiendo la tendencia vanguardista a idealizar la modernidad y el componente urbano. Para ello, primero, señalan la ausencia de mitos y leyendas de la ciudad y la necesidad de colmarla con una tradición. Es, en definitiva, el objetivo de Jorge Luis Borges, como apunta en “El tamaño de mi esperanza” (1926)<sup>8</sup>:

No hay leyendas en esta tierra y ni un solo fantasma camina por estas calles. Ya Buenos Aires es un país y hay que encontrarle la poesía y la mística y la pintura y la religión y la metafísica que con su grandeza se avienen [...] Ese es el tamaño de mi esperanza (2012: 15-16).

Borges dirige dicho ensayo a los criollos, “[...] a los hombres que en estas tierras se sienten vivir y morir, no a los que creen que el sol y la luna están en Europa” (2012: 15). La aclaración no es arbitraria en un contexto en que la independencia cultural de Europa resulta clave para los martinfierristas en torno al debate que se desata en los últimos números de su revista: la polémica del meridiano intelectual. Como explica Carmen Alemany (1998), la discusión surge a raíz de la sugerencia de Madrid como espacio meridional del hispanismo en *La Gaceta Literaria* madrileña (8, 1927). La reacción negativa de los latinoamericanos es inmediata, y los martinfierristas no son una excepción. Así, Marechal publica “A los compañeros de *La Gaceta literaria*” (*Martín Fierro*, 32, 1927), una respuesta que deja traslucir la misma idea de Borges; allí alude a la orfandad del argentino frente a la copiosa tradición española: “Fácil es andar como vosotros, por el orientado camino de la tradición. [...] Nosotros tenemos un espíritu confuso y esta fue su historia: un día el vivir se los presentó desnudo y niño como si acabaran de parirle” (Marechal, 1927: 10). Pero, como señala Pablo Sánchez, el meridiano no se reduce a simples “reprimendas y golpes bajos”, sino que

[...] la cuestión en juego era ni más ni menos que la influencia de un sistema literario sobre otro, tema que no era en absoluto desdeñable en esos años porque afectaba a las identidades culturales creadas desde la emancipación de las colonias en el siglo XIX y a la autoafirmación de los escritores en el período vanguardista (2018: 41).

Entendida desde este punto de vista, la polémica es una cristalización de un proceso mayor iniciado en el siglo XIX, vinculado al problema geocultural de las

independencias hispanoamericanas. En Argentina, la presencia de la inmigración europea y la elusión del componente indígena crearon una construcción ideológica entre los intelectuales, quienes comparan su identidad al Viejo Continente, ya como modelo a imitar, ya para rechazarlo<sup>9</sup>. Y, concretamente, las miradas de aceptación y rechazo a España condicionan la perspectiva acerca de su identidad. Así, si a principios del siglo XX la influencia arielista impulsaba a concebir el hispanismo como parte de su identidad, las vanguardias lo desdeñan abanderando un discurso cosmopolita que, en la práctica, es esencialmente nacionalista –sirva el título de la revista y la polémica como evidencias–.

### **El meridiano geocultural hispánico en los albores del peronismo**

La década de los treinta condiciona el papel de los intelectuales en el campo literario, atentos a la emergencia del fascismo en Europa, lo que implica un posicionamiento a favor o en contra del nacionalismo. En este contexto, la revista *Sur* se opone explícitamente al fascismo, mientras que otras revistas, como *Criterio*, ven en el nacionalismo una posible respuesta a las problemáticas políticas del país. Así, mientras que Borges se adhiere a la primera tendencia, escritores como Marechal viran hacia la segunda. La aproximación o alejamiento al nacionalismo determina la producción artística de los escritores; así, Borges se desvincula del género realista por su estrecha relación con el nacionalismo, mientras que Marechal pone su literatura al servicio del régimen peronista. Precisamente un año antes de la aparición del *Adán*, Perón divulga su discurso *El presidente de la nación Argentina se dirige a los intelectuales, escritores, artistas pintores y maestros* (1947), donde apela a las figuras mencionadas para asignarles su papel de ilustrar a la masa a través del arte. Ese mismo año sale a la luz el primer número de la revista *Argentina en marcha*, donde Marechal publica el artículo ya mencionado “Proyecciones culturales del momento argentino”; Carlos Astrada, “Surge el hombre argentino con fisonomía propia”; y Homero Guglielmini, “Hay una experiencia argentina de espacio, tiempo y técnica”. Los tres intelectuales peronistas persiguen el mismo objetivo: determinar la identidad y tradición nacionales, en consonancia al discurso geocultural de corte arielista. Con este fin, Astrada explica la ontología del argentino en relación a la Pampa: “El hombre argentino tiene su filiación telúrica, anímica y espiritual que sella y define su idiosincrasia. [...] es un hombre en proceso de integración” (1947: 17-18). El argentino es un *horizonte en espera* y su tarea no es volver a poblar la Pampa sino urbanizarla, transformándola en un territorio donde “[...] hombre y naturaleza [...] se conjuguen en unidad y expresión” (*Id.*: 56). El pensamiento utópico, la retórica del mito y el discurso telúrico justifican, como fácilmente se aprecia, los argumentos de Astrada. Por su parte, Guglielmini apela directamente a la tradición hispánica como arma de resistencia del argentino al progreso tecnológico y a la vida deshumanizada que implica. El contacto espiritual con el alma hispánica sirvió, según el autor, para oponerse a una modernidad mal entendida, como progreso meramente materialista. El discurso de los mencionados es solo un ejemplo de los valores nacionalistas en que se basa el peronismo durante su primera etapa, un movimiento de matriz hispano-católica que se sustenta en argumentos espirituales y telúricos. Tales son los postulados que Kusch une y desarrolla a lo largo de toda su obra bajo el rótulo de *geocultura*.

Los intelectuales peronistas abogaban, en el primer período del régimen, por una tradición hispánica que une a los argentinos con su origen, ubicando el meridiano cultural en España. Para alcanzar tal unidad, el peronismo se sirve del discurso mítico al

aludir a un espacio utópico, la *comunidad organizada*<sup>10</sup>, esto es, el país ideal para el hombre trabajador. A su vez, hace uso de la cultura popular al apropiarse de imágenes como el gaucho y/o el trabajador/obrero para asimilarlas al pueblo argentino<sup>11</sup>. El discurso peronista se centra en una utopía: una nación organizada por un líder que la dirija con justicia, bajo el lema de la cruz y la espada (Iglesia y Ejército). Así, se parte del *mito de la nación católica*<sup>12</sup>, un ideograma que había comenzado a gestarse entre la intelectualidad nacionalista de los años treinta. El mito se entiende aquí como una unidad espacio/temporal perdida que la nación busca recuperar; así el discurso mítico se configura mediante una retórica que apela a una atemporalidad futura y utópica –la patria peronista, la comunidad organizada–. Pero dicha atemporalidad deviene histórica, pues el mito es resultado del proceso revisionista llevado a cabo durante los años treinta: la reivindicación del rosismo, que se presenta como parangón a la presidencia de Perón. Dicha equivalencia, señalada primero por Gálvez en *Vida de Don Juan Manuel de Rosas*, es retomada por Kusch en *Geocultura del hombre americano* al contraponer la línea Rosas-Yrigoyen-Perón a Belgrano-Rivadavia-Sarmiento-Mitre (1976: 64). La revisión histórica, en manos de nacionalistas, tiene como fin desmentir la historia “oficial” trazada por intelectuales liberales e iniciada por el general Mitre. La idea de haber perdido una época dorada (el gobierno de Rosas) genera el deseo de recuperarla; el futuro entonces se percibe como una posibilidad de regeneración de la patria y Perón se alza como líder eficaz para su alcance.

El discurso mítico, entendido como ideal próximo a alcanzar, se combina con el encomio a la cultura popular según la definición de cultura de masas propuesta por Amar Sánchez:

Podría definirse a esta cultura [popular] [...] como una *promesa de felicidad* compensatoria y con pretensiones de verdad [...] [que] se genera en el *uso de códigos familiares* –clisés, estereotipos, fórmulas– con que se construye ilusión emocional y también estética. [...] *el placer que se deriva de su lectura* depende del reconocimiento de sus leyes. “Solo tenemos artificio, cita, estrategias para seducir al espectador. [...] la cultura de masas [...] dice «esto que ves –el estereotipo– es lo real»” (1999: 193).

El éxito del discurso mítico y populista del peronismo estableció así la fórmula identitaria que hace equivaler *peronismo* y *pueblo argentino* y, en consecuencia, *antiperonismo* y *vendepatria*<sup>13</sup>. Su eficacia residió en la mitificación de lo popular, entendido como identidad opuesta a la aristocracia, extranjerizante y enemiga de la patria. En este sentido, se hace patente aún la dicotomía civilización y barbarie, pero se le otorga un matiz positivo al segundo término, despojando de validez al elemento extranjero. Cristaliza así la antítesis que asocia *barbarie-peronismo-popular* frente a *civilización-antiperonismo-élite*, una dicotomía empleada por Kusch en *La seducción de la barbarie* (1953). El discurso populista se deja traslucir, según la definición de Mudde y Rovira Kaltwasser de *populismo*:

[...] we define populism as a *thin-centered ideology that considers society to be ultimately separated into two homogeneous and antagonistic camps, the “pure people” versus the “corrupt elite” and which argues that politics should be an expression of the voluté générale (general will) of the people* (5-6).

Cabe aclarar que, aunque estamos de acuerdo con la definición, no acordamos con la equivalencia entre populismo e ideología pues creemos que cualquier ideología puede emplear el populismo como estrategia para brindar al pueblo un espacio preponderante de sus argumentos discursivos. Por ello, convenimos con Mariela Blanco

(2015), quien entiende el populismo peronista y, concretamente, el de la narrativa marechaliana, a la manera de Ernesto Laclau. El pensador argentino define *populismo* desde la expresión lacaniana de *significante vacío*, es decir, como signo lingüístico carente de referente y cuyo significado requiere ser colmado de sentido. El Pueblo o *demos* es impreciso y reclama una delimitación que pueda ser establecida desde criterios diversos –cuestiones de fronteras naturales, artificiales, nacionalistas, etc.–; es, pues, una noción que necesita un referente concreto. Populismo sería entonces “[...] una «serie de recursos discursivos» para la construcción del colectivo pueblo” (Blanco, 2015:52). En esta serie intervienen discursos de distinta naturaleza –políticos, ensayísticos, literarios, etc.– De ahí que Blanco concluya que el *Adán* es

[...] un intento de la literatura por dotar de sentido el significante vacío “pueblo” en pos de dotar de unidad nuestra plural identidad nacional. [...] la pluralidad deja de verse como una amenaza, como una invasión [...] para ofrecer un camino hacia la consolidación del colectivo pueblo (2015: 54).

En este sentido, la novela de Marechal comparte con el peronismo la tarea de configurar el Pueblo argentino en términos *organicistas* y *trascendentales*: “«Pueblo», [para el peronismo], lejos de ese conglomerado de individuos unidos por contrato que pasará a significar [...] unidad natural que se cimienta en las creencias comunes y la homogeneidad espiritual de la comunidad” (González Táboas, 2014: 81). Si bien el peronismo logró la apropiación de ideas ajenas para ajustarlas a su retórica –el catolicismo, el socialismo, etc.–, sí es cierto que provocó núcleos de resistencia entre muchos escritores –a este respecto, consultar Del Gizzo (2017)–. Pero cabe apuntar que su fracaso en el terreno literario estuvo ligado a labores historiográficas posteriores que invisibilizaron y borraron las huellas de intelectuales peronistas, sobre todo de izquierdas, como demuestra Guillermo Korn en *Hijos del pueblo* (2017). Por su parte, Mariano Plotkin indica que el campo intelectual estaba controlado por opositores al movimiento, a pesar de que Andrés Avellaneda sugiere ciertos gestos de censura por parte del gobierno. Como veremos en el siguiente apartado, la negativa recepción del *Adán* sería una evidencia de que las teorías de Korn y Plotkin son más admisibles, ya que su rechazo demuestra que la hegemonía cultural no estaba en manos del peronismo.

### **Resonancias peronistas en la recepción de Marechal y Dolina**

La recepción de la narrativa de Marechal y Dolina es, en cierto sentido, diametralmente opuesta. Mientras que el primero sufrió un rechazo general entre la intelectualidad de su época, el segundo adquirió gran fama en vida. No obstante, Marechal recibirá una progresiva acogida por parte de la academia y el ámbito universitario que irá *in crescendo*, frente a Dolina, cuya obra ha sido escasamente estudiada en el entorno institucional, a pesar de su popularidad y ventas. Dolina es un periodista, músico, conductor de radio, humorista y escritor de guiones de cine, teatro y operetas. Conocido, sobre todo, por su programa de radio *La venganza será terrible* que conduce desde 1993, ha recibido numerosos premios por todas sus facetas artísticas, entre los cuales destacan el *Martín Fierro*, *Clarín*, *Argentores* y *Arturo Jauretche*. El último, obtenido en 2005, tiene especial relevancia para el tema que nos ocupa ya que reconoce la labor de cualquier figura que haya participado en la configuración del pensamiento nacional y popular<sup>14</sup>. En el terreno literario, Dolina publicó tres libros de cuentos –*Crónicas del Ángel Gris* (1988), *El libro del fantasma* (1999) y *Bar del infierno* (2005)– y su única novela, *Cartas marcadas* (2012). El éxito en su país ha



evolucionado favorablemente llegando a adquirir el reconocimiento de escritores fundamentales argentinos como Ernesto Sábato, quien escribe en la edición de *Crónicas del Ángel Gris* (1996): “Alejandro Dolina es un gran creador, un particular alquimista que ha logrado conciliar elementos aparentemente antagónicos: la hondura del filósofo existencial y la calidez, poesía y hasta la jerga del hombre de la calle” ([s.p.]). Su última novela, *Cartas*, se colocó entre los libros más vendidos a solo unos días de su aparición<sup>15</sup>, aunque su fama no ha trascendido al extranjero –seguramente por la temática de su escritura, que gira en torno a aspectos de la vida porteña–. Debido a su influencia en la cultura popular, Dolina fue nombrado Doctor Honoris Causa en 2014 por la Universidad Nacional de San Juan, y la sociedad porteña acogió a uno de sus personajes, el Ángel Gris, como representante de su cultura al inaugurar una plaza que lleva su nombre en el barrio de Flores<sup>16</sup>. Así, resulta paradójico que, desde el punto de vista de la crítica literaria, hayan sido hispanistas anglosajones quienes indicaran su función en el proceso literario argentino. Entre ellos, destacan “El cronista del Ángel Gris: los mitos porteños de Alejandro Dolina” (1998) de David Bedford y el estudio de Douglas Blum quien, en *National identity and globalization* (2007) subraya el papel de Dolina en la conformación de la literatura nacional y su relación con la modernidad.

No es el caso de Marechal, cuya primera novela ha sido canonizada a partir de los años setenta, tras una mala recepción inicial. Nos referimos a las críticas de González Lanuza, Rodríguez Monegal, Noé Jitrik y el grupo *Contorno*, quienes leyeron el *Adán* como un alegato al nacionalismo y catolicismo de su autor, e interpretaron la parodia al martinfierrismo como una degradación del movimiento. Pero el cambio en la visión de Marechal y su obra por parte de los intelectuales se opera a partir de los años sesenta, cuando el término *peronista* se despoja de su connotación católica y conservadora, dando lugar a la figura del intelectual comprometido y revolucionario afín al régimen<sup>17</sup>. De esta forma, tras años de aislamiento dentro del campo intelectual argentino, Marechal se ve capaz de reconocer en 1965: “Soy peronista. El peronismo [...] transformó a una masa numeral en un pueblo esencial” (entrevista con Emanuel Carballo). Y, en “El poeta depuesto”, explica dicha decisión:

[...] voy a decirles [...] cómo y por qué fui justicialista. Los pueblos [...] han encarnado siempre y encarnarán en un hombre al Poder [...] que ha de redimirlos [...]. Si bien se mira, todas las gestas de la historia se han resuelto con un caudillo esencial que obra con un pueblo [...]. De tal modo, la democracia se hace visible y audible en un multitudinario “asentimiento” rico en energías creadoras (1970: 56-59).

La centralidad que Marechal le otorga al pueblo y a la democracia se observa en sus declaraciones en el ya citado artículo “Proyecciones culturales...” (1947), donde insistía en la obligación del intelectual a ofrecer sus obras a la comunidad. A pesar de ello, el propio Marechal niega su intención de escribir textos peronistas y se sorprende de las lecturas nacionalistas de sus dos primeras novelas:

Con *El banquete de Severo Arcángelo* ocurrió la misma cosa [que con *Adán*]; empezaron a buscar simbolismos por todos lados, sobre todo de vinculación política [...], y yo les aseguro que al escribir la novela no tenía ninguna intención de referirme al peronismo ni al antiperonismo (1971: 124-125).

La sorpresa del autor se debe no solo a las lecturas negativas del *Adán*, sino también a aquellas que, sin denigrar su adhesión al peronismo, la interpretaron en clave

nacionalista. Uno de los exmiembros de *Contorno*, David Viñas, afirmaba en 1970: “Creo que el peronismo como fenómeno histórico liquida el boedo-floridismo. [...] En el año 1948 es el cierre. Y yo me animaría a establecer un arco allí” (1970: 157). Ese arco se establece por la publicación del *Adán*, texto que Viñas lee como cristalización literaria del peronismo y fusión de las escuelas Boedo y Florida:

[...] toda esa estructura [...] se cataliza literariamente en *Adán Buenosayres* [...]: el mundo barrial como el infernal; el mundo europeo, el mundo del centro de la ciudad, [...]. Es decir, que allí también se plantea el mundo del lunfardo y el mundo de la literatura elaborada (1970: 156).

Lo que Viñas intuye será desarrollado por Ángel Rama en 1976: el uso simultáneo de la alta y baja cultura a las cuales Marechal fusiona como estrategia para establecer una tradición e identidad nacionales. Para Rama, lo paradigmático del *Adán* es ser la primera novela argentina en subordinar la *cultura dominante heterodoxa* a la dominada, es decir, a un público popular. Así, el crítico alude a la popularización de la alta cultura en su obra, ya que su peronismo respondería a su interés en la fuerza que ejerce la masa sobre las clases de élite. Pero la vinculación del *Adán* al peronismo y la exaltación de la cultura popular son cuestiones que abandona la crítica posterior, más interesada en reivindicar los procedimientos retóricos que hacen de la obra precursora del Boom hispanoamericano debido fundamentalmente a su experimentación formal. Rocco-Cuzzi sí retoma el asunto en 1999 en relación a la obra póstuma marechaliana, *Megafón o la guerra* (1971), cuyo título remite directamente a la famosa fórmula *Perón o muerte*. La autora afirma que el *Adán* sería una suerte de tesis teórica de la doctrina peronista, mientras que *Megafón* sería su aplicación en diferido:

[...] la autoconstrucción de L. M. como aeda [...] posibilita la transformación en tesis de su hipótesis sobre el criollismo [...]. Pero además [...] *Megafón o la guerra* plantea dos novedades: la politización del referente no textual [...] y la permanente remisión al *Adán Buenosayres* como intertexto (1999: 473-475).

Años más tarde, en 2015, Carlos Gamerro vuelve sobre el debate en torno a la adecuación del calificativo *peronista* para el *Adán*. En principio, dice el crítico, la novela no está vinculada al movimiento, si recordamos que Marechal la inicia a finales de los años veinte, cuando el peronismo no era ni una idea en potencia. Pero, aunque el régimen era nada más que una *posibilidad imaginaria* (Gamerro, 2015: 340), lo cierto es que el discurso nacionalista y el mito de una nación organizada en torno a un líder sí comienza durante la década de los treinta. Entonces, concluye Gamerro, “[...] *Adán Buenosayres* era [...] una novela en busca o a la espera del peronismo y el advenimiento efectivo de este pudo ser el catalizador que llevó a su autor a concluirla y publicarla” (*Ibid.*). Cabe aclarar, no obstante, que Marechal añadiría y/o cambiaría ciertas cuestiones de la novela hasta el momento de su publicación, como demuestran algunas marcas textuales que aluden directamente a una retórica propia de los años cuarenta, como la referencia al término *vendepatria*<sup>18</sup>. Asimismo, en los últimos años, la situación política argentina favoreció el reconocimiento de Marechal en el campo intelectual debido, precisamente, a su vinculación al peronismo. Como demuestra Jorge Lacone, el intelectual peronista adquiere un papel orgánico en la Argentina durante la hegemonía kirchnerista (2002 y 2014), período en que se reivindican artistas cercanos a su causa política, entre quienes destaca Marechal, para otorgarles el espacio que, según ellos, merecen (2018: 339-340).

Con o sin intención, Marechal cubrió un espacio vacío del campo literario argentino a través del *Adán* al proyectar ideas nacionalistas mediante una dimensión temporal mítica y el empleo de la cultura popular. En palabras de López Sáiz:

Esa estrategia se enmarca, por una parte, en la visión mítica de la nación y la historia nacional que subyace al discurso peronista, [...] la cual se funde aquí con una visión metafísico-religiosa de la esencia intemporal de la nación. Por otra parte, ella se integra en la visión dicotómica propia de la ideología peronista que opone la construcción de la patria a la acción disolvente de los “políticos” y, en particular, reproduce en líneas generales la visión planteada por Perón acerca de la degeneración del patriarcado en una oligarquía responsable de la destrucción nacional (2016: 167).

Esa *degeneración del patriarcado* es uno de los blancos de la literatura marechaliana y el afán de su utopía es alcanzar una nación donde la oligarquía carezca de hegemonía. Ahora bien, ¿qué comparte con la escritura de Dolina? ¿Son equiparables sus objetivos o simplemente emplean las mismas estrategias con una intención distinta? Si bien Dolina ha admitido su simpatía por el peronismo<sup>19</sup>, jamás ha vinculado su narrativa al movimiento. Rita de Grandis ha dedicado un estudio crítico a explicar con detalle ciertas resonancias peronistas de su obra en relación al populismo hispanoamericano. Lo que es evidente es que la literatura de Dolina no generó la larga polémica que sí atravesó el *Adán* a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Por un lado, debido al componente católico de la obra marechaliana, ausente en la de Dolina. Pero para entender la distancia que los separa en relación al peronismo, cobra especial importancia la evolución del régimen, dividida en cuatro etapas según Sigal y Verón:

[...] los objetivos que encuadran sucesivamente el proyecto peronista son fácilmente identificables: *redención* para el período de puesta en escena del proyecto; *organización* en la etapa presidencial (1946-1955); *liberación*, durante el exilio; *reconstrucción*, tras el regreso de 1973 (2010: 49).

Así, el *Adán* es una novela escrita entre el período de redención y organización de un movimiento que sufre un fracaso estrepitoso en 1955 con la Revolución Libertadora, y su carácter hegemónico pasa a ser subversivo. Esto último deriva en una transformación en términos discursivos durante el período posperonista y posdictatorial del país, es decir, 1983 en adelante, cuando escribe y publica Dolina. Empleamos el término *discursivo* pues, aunque Perón se mantuvo fiel a sus ideas hasta su tercera presidencia, lo que sí cambió es la relectura de su doctrina a partir de los setenta. Tal proceso se dilucida al diferenciar, según el análisis del discurso, entre *producción* y *reconocimiento*, es decir, el origen de un discurso y su recepción posterior<sup>20</sup>. Indagar la lectura del peronismo tras la muerte de Perón, durante la dictadura de Videla y los primeros años de la democracia cuando Dolina escribe, ayudaría a comprender la distancia que hay entre su obra y la marechaliana. Como explican Sigal y Verón, la juventud de izquierda es quien se apropia del espíritu peronista, una izquierda nacionalista personificada, sobre todo, en la figura de Héctor Cámpora (2010: 20-25). Su izquierdización implica, entre otras cosas, la emergencia de lo popular como rasgo identitario de la nacionalidad argentina, ya alejada del ideario católico que había funcionado en su día. Asimismo, el hispanismo original y la óptica meridional que miraba a España como referente se traduce en un anti-hispanismo acérrimo, que trastoca la óptica meridional anterior. Pero, además, el proceso denominado *vaciamiento del campo político* dio vía libre para interpretar el peronismo, no como un movimiento

político, sino como una corriente nacida del seno del pueblo mismo. La estrategia retórica de dicho vaciamiento consiste en aludir peyorativamente a lo político, al tiempo que se coloca al peronismo a la par del pueblo del cual emerge, ubicando la política como su enemiga (Sigal y Verón, 2010: 70-73). No obstante, a lo largo de la evolución del régimen, el peronismo sí conserva el ideal geocultural de establecer una identidad y tradición nacionales, lo que une la producción de Marechal y Dolina a pesar de su distancia temporal y de la disímil recepción de su obra. Ambos se apropian del mito y de la cultura popular para cultivar una narrativa que responde a dicha labor, como intentaremos exponer a continuación mediante el *Adán* y *Crónicas del Ángel Gris*.

### **El meridiano porteño: mito y cultura popular de Buenos Aires**

*Crónicas del Ángel Gris* y *El libro del fantasma* poseen una estructura y una tónica similares a partir del tópico del narrador-transcriptor; en ellos, se narran hechos de personajes de Buenos Aires inventados por Dolina, pero presentados como creaciones populares en un mundo legendario que hace del barrio de Flores el centro mítico de la ciudad<sup>21</sup>. Flores viene a cumplir en su obra la misma función que Villa Crespo en el *Adán*: situar el centro mítico de la ciudad en un barrio popular de los suburbios. En su novela, Marechal responde a un lugar común del campo literario de los veinte y treinta descrito por Beatriz Sarlo en *Una modernidad periférica* (1988). La autora explica cómo, a partir del espacio orillero inventado por Borges, se inaugura en la literatura porteña un nuevo lugar de enunciación de la cultura nacional. Marechal proyecta ese proceso fundando una tradición en Villa Crespo y Saavedra mediante el mito y la cultura popular. Ello se observa en el recorrido por las calles del barrio del protagonista en el Libro Primero:

[...] en aquel otro sector de la calle se habían citado al parecer todas las gentes de la tierra, mezclaban sus idiomas en un acorde bárbaro, se combatían entre sí con el gesto y los puños, instalaban al sol el tablado elemental de sus tragedias y sainetes, y todo lo convertían en sonido, nostalgias, alegrías, odios, amores.  
— [...] El crisol de las razas. ¿Argentinopeya? (1997: 144).

Dolina, en consonancia con Marechal, se sirve de personajes que caracterizarían al habitante de Buenos Aires y, asimismo, de organizaciones que encarnan distintas costumbres o actitudes del ser humano: el Club de los Falsificadores, los Amigos del Olvido, los Narradores de Historias o Los Reveladores de Secretos<sup>22</sup>. Pero la más significativa es la oposición entre los Hombres Sensibles de Flores y los Refutadores de Leyendas, dicotomía que representa la antítesis tradicional entre razón e idealismo<sup>23</sup>: mientras aquellos se proponen difundir los hechos fantásticos que se desarrollan en la urbe, los refutadores tienen la misión de desmitificarlos mediante deducciones lógico-empíricas, como se observa en “Los Hombres Sensibles, los Refutadores de Leyendas y los reyes magos”<sup>24</sup>. Así, los personajes que pueblan la ciudad son poetas, filósofos o artistas sumidos en un espacio donde lo maravilloso convive con lo cotidiano y forma parte de su cultura. Según Rita de Grandis, ellos logran encontrar aquello que el protagonista del *Adán* buscaba sin éxito:

Adán’s metaphysical search in the urban and Cosmopolitan Buenos Aires of the forties remind us of the melancholy of the Angel Gris’ metaphysical search

for his origins in the eighties. [...] Flores [...] is the *chronotopus* of the porteño culture (1997: 130).

Ambos escritores, en definitiva, mitifican Buenos Aires mediante dos mecanismos: ofreciendo un homenaje a la Capital y, a su vez, presentándola como una urbe de leyenda, donde la vida ordinaria converge con lo fantástico. Pero la inclusión del elemento fantástico se hace de modo distinto; en el *Adán* se reduce a las apariciones de la Expedición a Saavedra, cuya carencia de explicación racional pone en duda su propia existencia. Ello se adecua al *fantástico* entendido a la manera de Todorov como esa vacilación que incapacita al lector para decidir acerca del origen de un hecho extraordinario (2005: 125). Sin embargo, los procedimientos fantásticos operados en la obra de Dolina se acercan, en cierta medida, al realismo mágico, donde lo fantástico se infiltra en la vida cotidiana y llega incluso a ser más verosímil que la realidad empírica.

Todo mito depende de una memoria colectiva que lo retenga y difunda, una labor que en la obra de Dolina cumple Manuel Mandeb, el *polígrafo de Flores*. La relación entre leyenda y memoria es indispensable para crear una tradición, vínculo que Dolina pone de manifiesto en “El Club de los Falsificadores”: “Hace bastante tiempo que nadie habla del Club de los Falsificadores. En una época, sus hazañas eran tema frecuente entre los Narradores de Historias. Pero –con los años–la gente se olvidó del asunto” (1988: 177). Por ello, “El recuerdo y el olvido en el barrio de Flores” es una defensa de la memoria del pueblo como protección del pasado; y el relato “Los Amigos del olvido” presenta una organización “[...] que propugna la abolición del recuerdo, según dicen, porque duele” (1988: 45), que se opone a los Hombres Sensibles, quienes “[...] odian el futuro porque han descubierto que en el futuro está la muerte” (1988:46). En el *Adán*, la asociación entre mito y memoria se pone en evidencia mediante la defensa del criollismo de Del Solar, quien retiene en sus recuerdos

[...] las imágenes de sus antepasados, héroes que vestían la chaqueta de los ejércitos libertadores o el chiripá de los feudales estancieros; hombres de barba dura y tierno corazón, allá, en las pampas nativas y entre orgullosos caballos (1997: 121).

Existe, además, un eje de implicación entre mitos, leyendas y espacio<sup>25</sup>, pero mientras que el primer término posee una naturaleza universal, las leyendas pertenecen a una determinada tradición localizadas en un espacio concreto. Como ya hemos mencionado, ambos escritores las ubican en la periferia: Marechal, en Saavedra; Dolina, en Flores<sup>26</sup>. En el *Adán*, Saavedra se funda como un espacio mítico dotado de un aura legendaria, caracterizado por la ambigüedad y la indeterminación: “En la ciudad de la Trinidad y puerto de Santa María de los Buenos Aires existe una región fronteriza donde la urbe y el desierto se juntan en un abrazo combativo, tal dos gigantes empeñados en singular batalla” (1997: 133). Envuelto en un ambiente enigmático, el suburbio es un territorio susceptible de originar cualquier tipo de acontecimiento extraordinario: “*Saavedra* es el nombre que los cartógrafos asignan a esa región misteriosa, tal vez para eludir su nombre verdadero, que no debe ser proferido: «El mundo se conserva por el secreto», afirma el Zohar. Y no a todos es útil conocer el verdadero nombre de las cosas” (1997: 133). En Saavedra, el narrador introduce leyendas y fenómenos sobrenaturales basados en la creencia popular:

*Dicen los viejos de Saavedra que, cuando hay luna y el cielo se pone del color de la ceniza, no es raro ver llamas errantes que se detienen, ya entre las ruinas de una tapera, ya en el brocal de algún pozo sin agua, ya en la raíz tortuosa de tal o*

cual ombú: son almas de difuntos, atadas aún a la tierra por algún lazo maldito, que oscilan descabelladamente como si un viento implacable las agitara, y que se extinguen en el aire no bien se les reza una corta oración (1997: 133)<sup>27</sup>.

La instancia narrativa en la obra de Dolina es similar al atribuir al pueblo el origen de los mitos que invaden el barrio, en un intento por exponer la verosimilitud de lo que se relata. Así, en “La calle de las novias abandonadas” se afirma que “[...] hay una calle en Flores en la que viven todas las novias abandonadas. [...] *Dicen* que no es posible encontrar esa calle” (1988: 69) y, del Corredor del olvido se cuenta que “[...] al caminar por él, bastaba pensar en algo para desalojarlo de la memoria [...]. *Según dicen*, recorriéndolo diez veces quedaba uno como recién nacido, limpio de ayer” (1988: 82). Asimismo, en “Refutación de los viajes”, se sugiere la existencia de una tradición oral de Flores, que “[...] registra [...] viajes memorables: las excursiones de Luciano, el canillita que volaba; los cuentos del viejo Mariotti, el maquinista del ferrocarril [...]” (1988, 229). Es significativo, en este sentido, la leyenda del Volador de Flores, a quien se le concede la capacidad de volar a cambio de que la transmisión de su historia sea exclusivamente oral —no escrita— otorgándole especial importancia a la tradición popular en detrimento de la alta cultura.

Además del modo en que el narrador presenta los mitos, destaca el uso del espacio como *hecho estético*, apuntado por Bedford: “Es interesante notar en las páginas de Dolina el uso de las calles de Buenos Aires como hecho estético. Nos dice, por ejemplo, que en Parque Chas hay una manzana misteriosa a la cual no es posible dar la vuelta” (1998: 521). Buenos Aires se mitifica al incluir espacios fantásticos en el barrio de Flores, por ejemplo, en “El Atlas secreto de Flores”: “[...] existía la intención de indicar la existencia de túneles misteriosos, zanjones mágicos, casas embrujadas, recodos infernales y otros arcanos” (Dolina, 1988: 81). Otro proceso que permite la mitificación de los relatos se alcanza mediante la atemporalidad propia del mito, como se observa en el final de la leyenda del Volador de Flores: “*Luciano habrá seguido volando hasta el día de hoy, lector impío, en que tus ojos curiosos acaban de desbarrancarlo para siempre*” (1988: 43) (cursivas del original). En el *Adán* se lleva cabo la misma estrategia en la historia del Personaje del Libro Séptimo en boca del protagonista: “Me alejé despavorido, entendí que el Hombre de los Ojos Intelectuales estaba condenado a referir eternamente la historia de su amor y su crimen” (1997: 526).

Personajes y espacios se presentan del mismo modo en ambos autores. En la novela marechaliana destaca la mitificación de dos de ellos: Samuel Tesler y Schultze, máscaras del poeta Jacobo Fijman y del pintor Xul Solar respectivamente, como señala el escritor: “Quise en *Adán Buenosayres* incorporarlo [a Fijman] en la mitología de nuestra ciudad, junto a Xul Solar, señalando su categoría de héroes metafísicos, es decir, en un nivel superior al mito” (Calmels 2005: 29). La incorporación de Tesler a la mitología porteña se asimila al espacio de Saavedra, pues el narrador se basa en diversidad de fuentes al aludir a su vida, sobre todo, la tradición oral: “[...] *la tradición oral conservada* por sus discípulos nos enseña que Samuel Tesler vivía en este mundo como en un hotel deplorable en el cual —según afirmaba tristemente— se hacía él, desde su nacimiento, una cura de reposo integral para restablecerse del cansancio de haber nacido” (1997:25). A su vez, se le confiere un perfil de prócer cuando hace referencia a supuestas fuentes históricas: “*Los historiadores están de acuerdo en afirmar que*, pese a sus innumerables reticencias, Samuel Tesler no acometió en su cuna ningún trabajo excepcional” (*Ibíd.*) (cursiva nuestra). Pero sin duda lo que realmente le

otorga un estatus de personaje legendario es la necesidad de desmentir las leyendas populares en torno a su figura:

Samuel Tesler filósofo no murió a causa de una indigestión de arenques ahumados, *como asegura cierta especie calumniosa* que difundió en Villa Crespo un cenáculo rival. *Igualmente apócrifa es la leyenda* que lo hace morir en un campo de habas, a la manera pitagórica, y se debe a su discípulo heterodoxo Kerbikian el armenio, lavacopas en el “Café Izmir” de la calle Gurruchaga, del cual se dice que, provisto de una inteligencia singularmente obtusa, jamás llegó a entender al filósofo ni en lo más elemental de su doctrina (1997: 43) (cursiva nuestra).

En la obra de Dolina, el personaje mítico por excelencia es el Ángel Gris, cuya naturaleza fantástica lo distingue de los marechalianos:

Es posible que los vecinos hayan creído alguna vez en la existencia cierta de este mistongo agente celestial. Los Refutadores de Leyendas se encargaron de desalojar la superstición. Y nosotros recibimos –sombra de un suspiro– los restos incompletos de una literatura de barrio que insistió en el Ángel a pesar de todo (1988:31).

El Ángel no es más que vestigios de una *literatura de barrio* cuya existencia es dudosa, pues el propio narrador le resta verosimilitud al personaje:

Tampoco ha llegado hasta nosotros la constancia de ninguna polémica acerca del asunto. En cierto modo, esto hace sospechar una certeza. Quien no hace cuestiones acerca de la existencia de algo es porque está seguro al respecto. Por supuesto ignoramos si tal certidumbre afirmaba o negaba al Ángel de Flores (1988:31).

Las acotaciones que plasman incertidumbre acerca de lo que se cuenta son constantes en Dolina; en “Historia de aparecidos” el narrador aclara: “De todo lo que hemos contado no hay ni siquiera una mínima constancia” (1988:104). En paralelo al Ángel Gris, se presentan otros personajes y mitos, pero sin la condición sobrenatural de aquel: “Existen pocos datos acerca de los Narradores de Historias. Nunca se supo de dónde venían aquellos hombres vestidos de negro. Llegaban en bicicleta al anochecer y recorrían la plaza canturreando un pregón suave” (1988: 19)<sup>28</sup>. Si Marechal incorpora entre la sociedad porteña a un poeta (Adán), un filósofo (Tesler), un astrólogo (Schultze), para representar su cultura e idiosincrasia, Dolina se propone lo mismo con el poeta Allen, el polígrafo Mandeb, el ruso Salzman (que encarna la inmigración), etc. La verosimilitud caracterológica y la psicología de los personajes son aspectos secundarios, pues todos son arquetipos porteños. El narrador de Dolina los presenta dando a entender que son figuras conocidas por la sociedad bonaerense, como se observa en aclaraciones como las siguientes (cursiva nuestra): “*Se supo entonces* que Jorge Allen solía ocultar su pasado amoroso a todas las mujeres” (1988: 27). Ellos mismos se encargan de difundir mitos sobre su persona, por ello se dice que Allen “[...] se jactaba de tener un alma inhóspita y juraba que varios demonios habían tratado de usurparla sin aguantar más de media hora” (1988: 126). A diferencia del narrador de Dolina, el marechaliano desmiente las invenciones que divulga Tesler, por ejemplo, al referirse a su origen pues, explica “[...] no nació, como Palas, del cráneo majestuoso de Zeus, ni siquiera, como el duro Marte, gracias a una percusión insólita de la vulva

materna, sino del modo natural y llano con que nacen los hombres corrientes y molientes” (1997: 24).

Si, como se ha explicado, ambos escritores presentan el mito como creación colectiva, la construcción de Buenos Aires no sería eficiente para crear una tradición si no se combinara con el uso de la cultura popular. Los textos de uno y otro comparten la intertextualidad con las letras de tango, cauce adecuado para el establecimiento de una identidad porteña a partir de los años veinte. En esos años, músicos y artistas bohemios fueron trasladando al centro de la ciudad un género nacido en los suburbios, iniciándose así un proceso de *aburguesamiento del tango*, cuyas letras se transforman al revelar historias artificiosas e idealizadas del suburbio bonaerense (Paoletti, 1987: 94). Adolfo Prieto explica cómo dicho proceso despojó al tango de su verdadera esencia y de su sentido original, dando como resultado un *populismo urbano* “[...] que no tardaría en vaciar de contenido y de forma a la experiencia de los centros nativistas” (1988: 46). Se va configurando así una estrecha vinculación sentimental entre tango y espacio siendo el primero símbolo popular de resistencia al progreso y a la modernidad, del cual el peronismo también se apropiará. En el caso de Dolina, el tango forma parte esencial no solo de su literatura, también de su faceta de compositor; por ejemplo, en la opereta *Lo que me costó el amor de Laura* (1998), hallamos el “Tango de la muerte” entre sus canciones. No es casualidad que Sábato (1996) destaque que la prosa de Dolina “[...] pertenece a la raza de Discépolo, pero con una tenue luz crepuscular como la humilde esperanza del más auténtico pibe de barrio” ([s.p.]). En *Crónicas del Ángel Gris*, sus personajes son compositores y entre sus páginas se intercalan también letras de tango – por ejemplo “El enterriano” de Rosendo Mendizábal–.

El *Adán* se inicia con el tango “Pañuelito blanco” (1920) y a lo largo de la novela se intercalan otras piezas con coplas y romances argentinos. Significativo resulta el recorrido del protagonista por las calles de Villa Crespo, donde destacan tipos costumbristas de la sociedad porteña: inmigrantes, linyeras, cocheros, cantineros, etc. Entre ellos se hace presente la Flor del Barrio, personaje tanguero que, según la tradición, permanece a la eterna espera de ser rescatada de su soledad. Consiste en un guiño intertextual al tango “Duelo criollo” de Carlos Gardel (1928), donde se relata la historia de la Flor del Barrio, quien muriera de pena tras la muerte de su amado: “Cuentan que fue la piba de arrabal, / la flor del barrio aquel, que amaba un payador [...] / pero otro amor por aquella mujer, / nació en el corazón del taura más mentao / que un farol, en duelo criollo vio, / bajo su débil luz, morir los dos”. Asimismo, la Beba, es un personaje que aparece en el funeral de Juan Robles a quien se le otorga un carácter tanguero: “¡Tu historia cabía en la letra de un tango!” (1997: 195). Al hablar de ella, la instancia narrativa se contagia de los temas, vocabulario, tonos y voces propios del género; de esta manera, se compone un tango narrativo en este pasaje, pues se alude con nostalgia al pasado perdido y al futuro incierto, y la historia se ubica en el suburbio.

Además del tango, otro motivo de carácter popular empleado por Dolina y Marechal es el carnaval, unidad tempo-espacial de subversión que Bajtín define como *percepción del mundo*, cuyos elementos

[...] son variantes literarias de los géneros orales del folclor carnavalesco. [...] [en] la atmósfera de la alegre relatividad de la percepción carnavalesca del mundo estos elementos varían esencialmente: se debilitan su seriedad retórica y unilateral, su racionalismo, su monismo y su dogmatismo La



percepción carnavalesca del mundo posee una poderosa fuerza vivificante y transformadora y una vitalidad invencible (2004: 157).

Más específicamente, la *carnavalización de lo literario* es una visión del mundo distinta a la habitual, de ahí que sea la parodia su procedimiento más representativo (Bajtín 2004:186). En la cultura argentina, según el análisis de Martínez Estrada en *Radiografía de la Pampa*, el carnaval exterioriza la tristeza criolla: “El carnaval es la fiesta de nuestra tristeza. [...]. Lo cómico en nuestro pueblo es una tragedia tan seria, tan natural, tan transparente al sino de la raza como la careta de tul sobre el rostro” (1991: 195-167). La inversión que opera el escritor es la misma que Dolina despliega en “El Corso Triste de la calle Caracas”:

Según una difundida leyenda, el Carnaval fue alguna vez una fiesta popular con personas disfrazadas, música, baile, bromas y murgas. [...] la legendaria gesta ha muerto ya. Sin embargo, como silenciosas habitaciones vacías, han quedado ciertas fechas del almanaque a las que la terquedad general insiste en adjudicar la condición carnavalesca. Estos días son adjudicados, no ya para festejar, sino más bien para reflexionar y añorar la ausencia de la fiesta. Se trata, según se ve, de un curioso destino: pasar del entusiasmo a la nostalgia, de la pasión a la meditación, de la alegría a la tristeza (1988: 61).

En Buenos Aires, entonces, se sustituye el carnaval por un período de pesadumbre, por ello el proyecto del personaje de Mandeb “[...] consistía en adoptar disfraces y actitudes melancólicas para ver si detrás de ellos se instalaba la alegría” (1988: 61-62). El carnaval se presenta como una *tristeza simulada* ya que la risa, según se afirma en “La Academia de Humor en Flores”, “[...] suele esconder la cobardía” (1988: 75). En el *Adán* también se reprocha la falsedad que se esconde tras la risa:

La risa favorece los movimientos peristálticos del intestino grueso. Y si, por equivocación, dan con el drama, ríen igualmente. ¿Una madre llora sobre la tumba de su hijo? Risas ahogadas en la platea. ¿Dos amantes dialogan su infortunio? Convulsiones de hilaridad en las galerías (1997:507).

El carnaval triste y amargo que anhelan los Hombres Sensibles de Flores culmina en un profundo fracaso pues “año tras año, los Carnavales de la Calle Caracas fueron poniéndose más divertidos [...]. La sobria melancolía de los primeros tiempos iba dando paso a sonrisas complacientes, cuando no risotadas sin freno” (1988: 63-64), arrastrándolo a su fin. La conclusión de Dolina se asocia al tópico de la identidad triste del criollo:

Tal vez ha llegado el momento de comprender que los criollos no hemos nacido para ciertas fantochadas. Que se rían los brasileños. [...] Si nuestra extraña condición nos ha hecho comprender el sentido adverso del mundo, agrupémonos para ayudarnos amistosamente a soportar la adversidad (1988: 64).

La carnavalización es uno de los modos de la cultura popular para el establecimiento de la identidad argentina. En la novela de Marechal, encontramos diversas vertientes del carnaval que la acercan a la menipea rabelaisiana. El *Adán* exhibe “[...] el *pathos* de cambios y transformaciones, de muerte y renovación. El carnaval es la fiesta del tiempo que aniquila y renueva todo” (Bajtín 2005: 181), de ahí

la función anagógica señalada por Bravo Herrera en “La risa antropofágica como sostén de relatos del mundo” (2000):

El optimismo festivo no se apoya, consecuentemente, en el cambio material o relativo, sino en la posibilidad de transformación o redención espiritual, ideal y mística, en tanto que la vida es una gesta épica ineludible e intransferible. [...] De allí el carácter anagógico de esta producción porque la risa es comprendida como vía de conocimiento (2000: 49).

La autora enumera los distintos procedimientos carnavalescos empleados por Marechal:

[...] gigantismos e hipérbole, [...] excesos y escándalos, deformaciones del cuerpo, predominio del principio bajo material, descensos a infiernos, lupanares, y zonas marginales, irreverencias, banquetes, fiestas públicas y populares, disfraces, máscaras, payasos, lenguajes hiperbólicos y escatológicos, [...] satirizaciones y parodia (2000: 46).

Por ejemplo, en el Libro Séptimo del *Adán*, don Ecuménico relata su infancia y ofrece una visión convencional del carnaval como máscara que simula la tristeza:

Las vísperas del Carnaval también eran favorables a mi expectación del júbilo: [...] pero, al enfrentarme con la ola humana que ya reía y gritaba afuera, sentía de pronto un raro envaramiento de corazón, una frialdad interna que congelaba súbitamente mis entusiasmos en agraz; entonces, dejándome caer en el umbral de la casa, permanecía sentado allí, solo e inmóvil, con el puño en el mentón y la mirada errabunda, observando en los otros aquella embriaguez de alma que parecía negárseme, ¡ay!, sistemáticamente (1997: 548-549).

## Conclusiones

Una de las modalidades de la geocultura –relación entre territorio y cultura– es toda manifestación artística que ponga sus procedimientos formales y temáticos al servicio de la formación de una cultura regional. Sin llegar a elaborar obras de tesis o políticas, algunos artistas intervienen en dicho proceso de manera indirecta pero eficiente para todo proyecto de unión nacional. No es casualidad, entonces, que dos escritores vinculados al peronismo empleen un discurso mistificador en su ficción. Tras los años de vanguardia y la polémica del meridiano, algunos autores se proponen continuar el cometido de fundar una cultura argentina ubicada en la ciudad de Buenos Aires, es decir, de demostrar que el meridiano cultural se encuentra en la capital del país. De esta manera, el *Adán* es un intento de establecer una tradición, un instrumento de arraigo entre pueblo y nación, necesidad señalada más tarde por Kusch. Asimismo, resulta un texto bisagra entre dos etapas, pues al clausurar el movimiento martinfierrista, reclama una tradición para la urbe que homenajea desde el título y, al ser publicada durante el gobierno peronista, emplea procedimientos discursivos afines al régimen. Años más tarde, la obra de Dolina alcanza el mismo propósito, de ahí la amplia difusión de su narrativa entre la sociedad porteña.

Leído desde esta óptica, el *Adán* adquiere una nueva significación, convirtiéndose en el germen de un mito de la capital bonaerense del siglo XX. Dolina sería, en este sentido, heredero tácito de Marechal al compartir herramientas similares de su escritura: en primer lugar, el elemento mítico mediante la inmortalización de personajes y espacios –el suburbio, representado por Saavedra en Marechal y Flores en Dolina–. Al atribuir al pueblo el origen de ciertas leyendas que se desarrollan en la

ciudad, se manifiesta la vinculación entre lo mítico, lo popular y lo nacional, ejes de implicación de cuño romántico. A ello, cabe agregar la relación entre memoria y mito, pues en el imaginario social permanecen instalados los temas y asuntos que poseen un trasfondo legendario. A su vez, la inclusión del tango y el carnaval pone en evidencia la asociación entre la identidad, el espacio y lo popular.

En suma, las obras literarias de Marechal y de Dolina proyectan una revisión de la tradición y hacen uso de la misma para asentarla en una Buenos Aires de alcance mítico; a su vez, responden a un interés ideológico vinculado al proceso de mitificación impulsado por la doctrina que los unía, el peronismo.

### **Bibliografía citada**

- Aleman, Carmen (1998) *La polémica del meridiano intelectual de Hispanoamérica 1927: estudio y textos*. Universidad de Alicante.
- Álvarez Méndez, Natalia (2002) *Espacio narrativos*. Universidad de León, León.
- Amar Sánchez, Ana María (1999) “Estrategias de seductores: una política del placer”. En Ana María Zubieta (Comp.). *Letrados iletrados. Apropiaciones y representaciones de lo popular en literatura*. Eudeba, Buenos Aires, 185-195.
- Anderson, Benedict (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo De Cultura Económica, México.
- Avellaneda, Andrés (1983) *El habla de la ideología*. Sudamericana, Buenos Aires.
- Astrada, Carlos (1947) “Surge el hombre argentino con fisonomía propia”. En *Argentina en marcha*, nº 1, pp. 15-60.
- Bajtín, Mijail (2004) *Problemas de la poética de Dostoievski*. Fondo De Cultura Económica, Madrid.
- Barcia, Pedro Luis (1994) “Introducción”. En Pedro Luis Barcia (Ed.), *Adán Buenosayres*. Castalia, Madrid, pp. 9-69.
- Bedford, David A (1998) “El cronista del Ángel Gris: los mitos porteños de Alejandro Dolina”. En *Hispania*, vol. 81, nº. 3, pp. 519-529.
- Blanco, Mariela (2015) “La invención de la Nación y el pueblo en *Adán Buenosayres*”. En Carina González (comp.). *Peronismo y representación. Escritura, imágenes y políticas del pueblo*. Final Abierto, Buenos Aires, pp. 33-56.
- Blum, Douglas W. (2007) *National identity and globalization. Youth, State, and Society in Post-Soviet Eurasia*. University Press, Cambridge.
- Borges, Jorge Luis (2012) “El tamaño de mi esperanza”. En *El tamaño de mi esperanza / El idioma de los argentinos*. Random House, Buenos Aires, pp.13-16.
- Bravo Herrera, Fernanda Elisa (2002) “La risa antropofágica como sostén de relatos del mundo: estrategias de carnavalización y efecto polifónico en la producción de Leopoldo Marechal”. En *Cincuentenario de Adán Buenosayres*. Fundación Leopoldo Marechal, Buenos Aires, pp. 45-52.
- Calmels, Daniel (2005) “Jacobó Fijman: el derecho a crear”. En *Poesía completa de Jacobo Fijman*. Ediciones Del Dock, Buenos Aires, pp. 15-40.
- Casanova, Pascale (1999) *La República mundial de las Letras*. Barcelona, Anagrama.
- Chávez, Fermín (1965) *Civilización y barbarie en la historia de la cultura argentina [1956]*. Theoria, Buenos Aires.

- Degiovanni, Fernando (2007) *Los textos de la patria. Nacionalismo, políticas culturales y canon en Argentina*. Beatriz Viterbo, Buenos Aires.
- Del Gizzo, Luciana (2017) *Volver a la vanguardia. El invencionismo y su deriva en el movimiento poesía buenos aires (1944-1963)*. Aluvi3n, Madrid.
- Delrio, Walter (2006) “El genocidio ind3gena y los silencios historiogr3ficos”. En Osvaldo Bayer (Coord.) *Historia de la crueldad argentina*. RIGPI, Buenos Aires, pp. 67-76.
- Dolina, Alejandro (1988) *Cr3nicas del 3ngel Gris*. Colihu3, Buenos Aires.
- (1999) *El libro del fantasma*. Colihu3, Buenos Aires.
- Funes, Patricia (2006) *Salvar la naci3n. Intelectuales, cultura y pol3tica en los a3os veinte latinoamericanos*. Prometeo, Buenos Aires.
- Gamero, Carlos (2015) *Facundo o Mart3n Fierro. Los libros que inventaron la Argentina*. Sudamericana, Buenos Aires.
- Gen3, Marcela (2005) *Un mundo feliz: im3genes de los trabajadores en el primer peronismo 1946-1955*. Fondo de Cultura Econ3mica de Argentina, Buenos Aires.
- Gilman, Claudia (2003) *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en Am3rica Latina*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.
- Gonz3lez, Joaqu3n V. (1924) “La nueva generaci3n en la perspectiva argentina”. En *Inicial*, n3 1, Buenos Aires, pp.31-40.
- Gonz3lez Lanuza, Eduardo (1997) “Leopoldo Marechal: *Ad3n Buenosayres*”. En Jorge Lafforgue y Eduardo Colla (Coords.), *Ad3n Buenosayres* de Leopoldo Marechal, Galaxia Gutemberg, Madrid, pp. 876-878.
- Gonz3lez T3boas, Pablo Francisco (2014) “La realidad espiritual de la Naci3n Argentina”. En Paulo Ares (Comp.). *Argentina 2030, perspectiva del proyecto nacional justicialista*, Ediciones Fabro, Buenos Aires, pp. 67-104.
- Grandis, Rita de. (1997) “The Voice of Alejandro «Negro» Dolina: Towards a Repositioning of Populist Discourse”. En *Studies in American Popular Culture*, n3. 16, 127-144.
- Guglielmini, Homero (1947) “Hay una experiencia argentina de espacio, tiempo y t3cnica. Para una interpretaci3n de la realidad argentina”, *Argentina en marcha*, n3 1, pp. 423-466.
- Hammerschmidt, Claudia (2018) “La ultramodernidad de Leopoldo Marechal”. *Estudios filol3gicos*, n3 60, pp. 95-126.
- Jitrik, No3 (1997) “*Ad3n Buenosayres*: la novela de Leopoldo Marechal”. En Jorge Lafforgue y Eduardo Colla (Coords.), *Ad3n Buenosayres* de Leopoldo Marechal. Madrid: Galaxia Gutemberg, Madrid, pp. 883-896.
- Korn, Guillermo (2017) *Hijos del Pueblo. Intelectuales peronistas: de la Internacional a la Marcha*. Las Cuarenta, Buenos Aires.
- Kusch, Rodolfo (1953) *La seducci3n de la barbarie*, Raigal, Buenos Aires.
- (1976) *Geocultura del hombre americano*. Fernando Garc3a Cambeiro, Buenos Aires.
- (1978) “Geocultura del pensamiento”. En *Esbozo de una antropolog3a filos3fica americana*, Ediciones Casta3eda, Buenos Aires, pp. 13-21.
- Laclau, Ernesto (2012) *La raz3n populista*. Fondo de Cultura Econ3mica, M3xico.
- Locane, Jorge J. (2018) “Nueva coyuntura, viejos dilemas. Usos de Marechal en la reciente encrucijada entre literatura y peronismo”. En Claudia Hammerschmidt (Ed.), *El retorno de Leopoldo Marechal. La recepci3n secreta de un «poeta depuesto» en la literatura argentina de los siglos XX y XXI*. INOLAS, London, pp. 327-341.
- L3pez Saiz, Brenda (2016) *Naci3n cat3lica y tradici3n cl3sica en obras de Leopoldo Marechal*. Corregidor, Buenos Aires.

Marechal, Leopoldo (1927) “A los compañeros de *La Gaceta literaria*”. *Martín Fierro*, n°. 44-45, 10.

- (1947) “Proyecciones Culturales del Momento Argentino”. En *Argentina en marcha*, n°. 1, Buenos Aires, pp. 121-136.

- (1965) “Diálogo con Leopoldo Marechal” [entrevista de Emanuel Carballo]. En *Revista de la UNAM*: [http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs\\_rum/files/journals/1/articles/8858/public/8858-14256-1-PB.pdf](http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs_rum/files/journals/1/articles/8858/public/8858-14256-1-PB.pdf). (Última visita el 23/05/2015).

- (1970) “El poeta depuesto”. En *Nuevos Aires*, n°. 1, Buenos Aires, pp. 55-60.

- (1971) *El compromiso del escritor*. Ediciones Universitarias de Valparaíso, Santiago de Chile.

- (1997) *Adán Buenosayres*. Galaxia Gutenberg, Madrid.

Marin, Louis (1976) *Utópicas: juegos de espacios*. Siglo XXI, Madrid.

Martí, José (2002) *Nuestra América*, Universidad de Guadalajara.

Martínez Estrada (1991). *Radiografía de la Pampa*. Galaxia Gutenberg, Madrid.

Martínez Pérsico, Marisa (2012) “Biblioclastia por incuria: la biblioteca personaje de Leopoldo Marechal en Rosario”. En *Cartaphilus: Revista de Investigación y Crítica Estética*, n° 10, pp. 135- 152.

-, (2013) *Leopoldo Marechal, entre la cuerda poética y la cuerda humorística*. Nuova Prhomos, Città di Castello.

Mignolo, Walter (2010) “La colonización a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En Ileana Rodríguez y Josebe Martínez (Ed.), *Estudios trasatlánticos poscoloniales I*, Anthropos: Barcelona, pp.237-269.

Mudde, Cas y Cristóbal Rovira Kaltwasser (2017) *Populism. A very Short Introduction*. University Press, Oxford.

Murena, Héctor A. (1957) “Martínez Estrada: la lección de los desposeídos”. En *Sur*, n°. 204, Buenos Aires, pp. 1-18.

Navascués, Javier de (2013) “Introducción”, en Javier de Navascués (Ed.), *Adán Buenosayres*, Corregidor, Buenos Aires, pp. 11-74.

- (2017) *Alpargatas contra libros. El escritor y las masas en la literatura del primer peronismo (1945-1955)*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid.

- (2018) “La sombra de la tradición en Piglia y Alejandro Dolina: una lectura marechaliana”. En Claudia Hammerschmidt (Ed.), *El retorno de Leopoldo Marechal. La recepción secreta de un «poeta depuesto» en la literatura argentina de los siglos XX y XXI*, INOLAS, London, pp. 345-369.

Paoletti, Mario (1987) “Borges y la ciudad del tango”. En *Revista de Occidente*, n° pp. 87-100.

Perón, Juan Domingo (1947) *El presidente de la nación Argentina se dirige a los intelectuales, escritores, artistas, pintores, maestros*. [s.e.], Buenos Aires.

- (2014) *La comunidad organizada (1949)*. Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires.

Piglia, Ricardo (2001) “Conversación con Ricardo Piglia” [entrevista realizada por Marcelo Pellegrini, Samuel Monder y Andrea Jęftanovic]. En *Lucero: A Journal of Iberian and Latin American Studies*, n°. 12, Berkeley, [s.p.].

Plotkin, Mariano (1994) *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*. Ariel, Buenos Aires.

Prieto, Adolfo (1988) *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*. Sudamericana, Buenos Aires.

- Rama, Ángel, (1976) “Rodolfo Walsh: el conflicto de culturas en Argentina”. *Escrituras: teoría y críticas literarias*, n°. 2, Caracas, pp. 279-301.
- Rocco-Cuzzi, Renata (2004) “Las epopeyas de Leopoldo Marechal”. En Noé Jitrik (Ed.). *Historia crítica de la literatura argentina. IX El oficio se afirma*. Emecé, Buenos Aires.
- Rodó, Enrique (2004) *Ariel*, El Cid Editor, Santa Fe.
- Rodríguez Monegal, Emir (1997a) “Adán Buenosayres: una novela infernal”. En Jorge Lafforgue y Eduardo Colla (coords.) *Adán Buenosayres* de Leopoldo Marechal, Galaxia Gutemberg, Madrid, pp.923-927.
- (1997b) “Posdata de 1969”. En Jorge Lafforgue y Eduardo Colla (Coords.) *Adán Buenosayres* de Leopoldo Marechal, Galaxia Gutemberg, Madrid, pp.927-929.
- Sánchez, Pablo (2018) *Literaturas en cruce. Estudios sobre contactos literarios entre España y América Latina*. Verbum, Madrid.
- Sarlo, Beatriz (1988) *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Shumway, Nicolás (2005) *La invención de la Argentina. Historia de una idea*. Emecé, Buenos Aires.
- Sigal, Silvia y Eliseo Verón (2010) *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Eudeba, Buenos Aires.
- Sommer, Doris (1993) *Ficciones fundacionales. Las novelas nacionales de América Latina*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Tarcus, Horacio (2016) *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Todorov, Tzvetan (2005) *Introducción a la literatura fantástica*. Ediciones Coyoacán, México D. F.
- Torre, Guillermo de (1927) “Madrid, meridiano intelectual de Hispanoamérica”. En *La Gaceta Literaria*, n° 8.
- Viñas, David (1970) “Después de Cortázar: historia e interiorización”. En *Actual narrativa latinoamericana*. Centro de Investigaciones Literarias Casa de las Américas, La Habana, pp. 147-187.
- Wallerstein, Immanuel (2011) *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*, Kairós, Buenos Aires.
- Zanatta, Loris (1996) *Del Estado liberal a la nación católica: Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1930-1943)*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.

## Notas

<sup>1</sup> Empleamos la expresión *nacionalismo cultural* según la definición de Fernando Degiovanni: “[...] una batalla por los textos de la patria en cuyo prolongado desarrollo estuvieron implicadas políticas de Estado e intervenciones de mercado, discursos de saber y formas de constitución de capital cultural, modelos de gobernabilidad y estrategias de construcción del sujeto” (2007: 331).

<sup>2</sup> En “Posdata de 1969”.

<sup>3</sup> Uno de los ejemplos más ilustrativos de que esta oposición no era clara es el caso de Juan Bautista Alberdi quien, en principio, apoyaba las ideas de la Generación del 37 pero posteriormente se replantea algunas cuestiones siendo especialmente crítico con Sarmiento y desprestigiando incluso el *Facundo* por su falta de rigurosidad histórica. Para un estudio más amplio de la desmitificación de entre ambos bandos, consultar *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)* (2016) de Horacio Tarcus.

---

<sup>4</sup> El título completo es *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos* (2006).

<sup>5</sup> Sirvan los ensayos *Blasón de Plata* (1912) de Rojas y *El solar de la raza* (1913) de Gálvez como ejemplos más representativos de ello.

<sup>6</sup> En el Manifiesto leemos: “Frente a la ridícula necesidad de fundamentar nuestro nacionalismo intelectual, hinchando valores falsos que al primer pinchazo se desinflan como chanchitos” (*Martín Fierro*, 4, 1924).

<sup>7</sup> Para un desarrollo acerca de dicha tensión, consultar *La República Mundial de las Letras* (1999) de Pasquale Casanova.

<sup>8</sup> Borges busca compensar este vacío con sus primeros poemarios que desbordan patriotismo desde sus títulos (especialmente el primero, *Fervor de Buenos Aires*, 1923, y *Cuaderno de San Martín*, 1929).

<sup>9</sup> Para una indagación acerca de la elisión de lo aborígen en el discurso intelectual y en la historiografía argentina consultar *Historia de la crueldad argentina* (2006), en concreto, el artículo de Walter Delrio “El genocidio indígena y los silencios historiográficos”.

<sup>10</sup> En el discurso “La comunidad organizada” (1949), Perón explica con detalle en qué consiste su ideal de nación.

<sup>11</sup> Para una mayor profundización sobre el tema, consultar *Un mundo feliz: imágenes de los trabajadores en el primer peronismo 1946-1955* de Marcela Gené.

<sup>12</sup> Para más información acerca del tema, consultar *Del Estado liberal a la nación católica: Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1930-1943)* de Loris Zanatta.

<sup>13</sup> Para profundizar en la estrategia retórica que aquí sintetizamos, se recomienda el trabajo de Sigal y Verón *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista* (2010).

<sup>14</sup> Para una información detallada sobre el premio, visitar la página en línea del Instituto Arturo Jauretche: <http://www.institutojauretche.edu.ar/premios.html> (última visita el 06/07/2019).

<sup>15</sup> Para más información sobre el tema: <http://noticias.terra.com.ar/sociedad/alejandro-dolina-entre-los-mas-vendidos,eb7bf75d6fb26310VgnVCM4000009bf154d0RCRD.html> (última visita el 20/02/2017). [http://archivo.larazon.viapais.com.ar/ciudad/Quedo-inaugurada-plaza-Angel-Gris\\_0\\_136500010.html](http://archivo.larazon.viapais.com.ar/ciudad/Quedo-inaugurada-plaza-Angel-Gris_0_136500010.html) (Última visita el 06/03/2017).

<sup>16</sup> La noticia puede leerse en línea: [http://archivo.larazon.viapais.com.ar/ciudad/Quedo-inaugurada-plaza-Angel-Gris\\_0\\_136500010.html](http://archivo.larazon.viapais.com.ar/ciudad/Quedo-inaugurada-plaza-Angel-Gris_0_136500010.html) (Última visita el 06/03/2017).

<sup>17</sup> Para profundizar en la transformación de los intelectuales hispanoamericanos durante los años sesenta, consultar *Entre la pluma y el fusil* de Claudia Gilman (2003).

<sup>18</sup> Aunque no se utilice la palabra textualmente, es clara su mención cuando el personaje de Germán insulta a su padre llamándolo con “[...] un calificativo terrible que ya esgrimía el pueblo contra los traficantes de la patria” (Marechal, 1997: 429) (cursiva nuestra).

<sup>19</sup> Una de sus últimas declaraciones a favor del peronismo fue en 2012: <https://www.elintransigente.com/argentina/2012/10/28/dolina-hubo-dos-gobiernos-destacados-peron-kirchner-154051.html> (última visita el 02/05/2018).

<sup>20</sup> En palabras de Sigal y Verón: “Este carácter no lineal [...] de la circulación del sentido conduce a distinguir [...] [entre] producción y reconocimiento. [...] el análisis de los discursos sociales se interesa en las relaciones interdiscursivas que aparecen en el seno de las relaciones sociales; la unidad de análisis, por lo tanto, no es el sujeto hablante [...] sino las distancias entre los discursos” (2010: 18-19).

<sup>21</sup> El uso del término *crónica* es ya un indicio de esta estrategia pues, a diferencia del cuento o del relato, el concepto alude a acontecimientos que efectivamente han sucedido o que se presentan como reales: <http://dle.rae.es/?id=BLThYfx>

<sup>22</sup> En este vaivén entre localismo y universalidad vemos un ejemplo de la ambivalencia de la geocultura señalada en la introducción.

<sup>23</sup> En palabras de Bedford: “Otra arma de Dolina en su batalla contra la hegemonía epistemológica moderna es su contraposición de los Hombres Sensibles de Flores a los Refutadores de Leyendas, «abominable secta racionalista» y fieles adeptos de la doctrina moderna y cientifista» [...]. Los Refutadores se creen actualizados y científicos sin darse cuenta que usan lógica escolástica (de procedencia medieval) y que descartan el procedimiento científico” (1998: 522-523).

<sup>24</sup> En “Historias de aparecidos” el narrador señala el binomio entre mito y razón: “De todo lo que hemos contado, no hay ni siquiera una mínima constancia. [...] Los Hombres Sensibles de Flores no necesitan de tan torpes artificios para creer en lo que se les cuenta [...]. Yo no pretendo el crédito de los lectores racionales” (1988: 104).

<sup>25</sup> Empleamos la noción abstracta de *espacio*, que, a diferencia de *lugar*, hace también referencia tanto a un acontecimiento, a un mito, o a una historia: “[...] [*Spatium*] designó durante mucho tiempo un

---

intervalo cronológico o topográfico separado por dos puntos de referencia. [...] lugar se refiere a un punto geográfico en el que se sitúan los elementos y en el que suceden los acontecimientos. [...] el lugar se convierte en espacio cuando es contemplado desde un punto de percepción concreto” (Álvarez Méndez 2002: 22).

<sup>26</sup>Grandis: “Flores is the mythical neighborhood [...] illustrating a semiotic system of the past functioning in the present, containing the cultural elements that define the Argentine people” (1997: 130-131).

<sup>27</sup>Más adelante, Del Solar agrega otras historias legendarias: “—¡Hum! —barbotó Del Solar—. Estos alrededores de Buenos Aires tienen una vieja tradición de brujería. Las apariciones del *chancho* y la *viuda* son aquí moneda corriente” (1997: 167).

<sup>28</sup>También se alude a la posible existencia de la Sociedad de los Trabajos Difíciles, “a pesar de que los cronistas se niegan a admitirlo” (1988: 129), y la Aventura de la Primera Novia, “[...] un mito que aparece en muchísimos relatos del barrio de Flores. Los racionalistas y psicólogos tejen previsible metáforas y alegorías resobadas. De ellas surge un estado de incredulidad que no es el más recomendable para emocionarse por un amor perdido” (1988: 25).