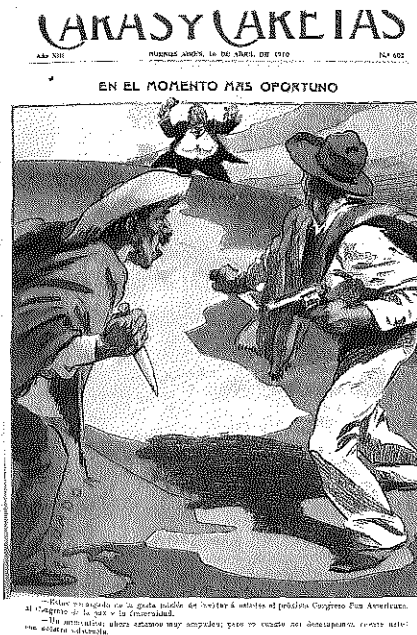


Negociando (en) la modernidad

LA FIESTA DE LA MODERNIDAD A TRAVÉS DE LA REVISTA CARAS Y CARETAS (ARGENTINA, 1898-1910)

Ana María Moraña-San Giacomo
Denison University



Facsimil. Portada Caras y Caretas. No. 602. Buenos Aires., 16 de Abril de 1970

PALABRAS CLAVE

Modernidad, Modernidad periférica, Caras y caretas, Fray Mocho, Fiesta, Periodismo.

RESUMEN

En este artículo estudio algunos aspectos de la modernidad en América Latina, concretamente en Buenos Aires entre 1898 y 1910, a través de la revista argentina *Caras y caretas*. Esta publicación semanal, que se prolongó hasta 1939, impactó definitivamente el periodismo de ese país y también a los lectores de buena parte del continente. La naciente sociedad de masas; la creciente inmigración, que llegaba a especialmente a Buenos

Aires y que transformó el paisaje urbano, cultural y social; el avance de la propaganda y el desarrollo del mercado, son fenómenos que se ven en las páginas de esta revista de variedades. La naciente clase media consumió incansablemente esta publicación, pues a ella iba dirigida, y a ella representaba, aunque se ocupaba también de mostrar a la burguesía, sin olvidar a los *otros* (inmigrantes, clase obrera, marginados, *otros* raciales).

Es la tesis de mi investigación que la modernidad en la Argentina está vista por esos años como una fiesta: gran banquete de la burguesía, al cual también está invitada la clase media, y que está servido por la heterogénea clase trabajadora. A veces esa fiesta se vuelve salvaje y se expresa en formas de rebelión tales como las manifestaciones anarquistas, estudiantiles, etc. Es así que la metáfora de la *fiesta* como visión optimista del futuro, alentado por la meta-mito del progreso es también la metáfora del cambio social que promueven ciertos agentes sociales del momento.

Al aproximarse el cambio de siglo, la revista *Caras y caretas* mostraba la problemática latinoamericana

respecto a la necesidad de constante negociación entre la modernidad y la no-modernidad. Parto de algunas afirmaciones de José Joaquín Brunner, e incluyo en la discusión opiniones de Marshall Berman y la respuesta de Perry Anderson a éste, así como los aportes de autores latinoamericanos como Néstor García Canclini, Beatriz Sarlo, Angel Rama y Darcy Ribeiro. A la hora de evaluar el sentido de la fiesta de la modernidad, algunas de las afirmaciones de Mikhail Bakhtin sobre el carnaval son ineludibles, a fin de reflexionar sobre una realidad que se presenta igual y diferente en nuestras historias regionales, también iguales y diferentes entre sí.

KEY WORDS

Modernity, *Caras y caretas*, *Fray Mocho*, Party, Journalism

ABSTRACT

In this article I study different aspects of modernity in Latin America, especially in Buenos Aires between 1898 and 1910, through the magazine *Caras y caretas*. This weekly publication, which lasted until 1939, had a great impact on Argentinean journalism and all over Latin America. The emerging mass society, and the growing immigration that was arriving to Buenos Aires, were changing the urban, cultural, and social landscape. The development of advertising and markets were phenomena that can easily be noticed through the pages of this magazine. The publication was addressed to the middle class and indeed represented it, but the bourgeoisie was also present, as well as the *others* (immigrants, working class, outsiders, the racial *others*).

My thesis suggests that modernity was shown, at that time, as a party: a great banquet of the bourgeoisie, where the middle class was also invited, and it was served by the heterogenous working class. Sometimes the party turned wild, and this fact was expressed through different forms of rebellion, like demonstrations of anarchists,

students, etc. It is then when the metaphor of the feast as an optimistic vision of the future, encouraged by the idea of progress (both a myth and a goal to achieve) turns to be linked with the idea of change that some social agents had at that time.

Close to the turn-of-the-century, *Caras y caretas* showed the complex Latin American problem related to the unavoidable negotiation between modernity and non-modernity. I started the article with some concepts from José Joaquín Brunner, and I included some ideas from Marshall Berman and Perry Anderson's response to him. I also analyzed some opinions from Latin Americans authors like Nestor García Canclini, Beatriz Sarlo, Angel Rama and Darcy Ribeiro. In order to evaluate the meaning of the this feast of modernity, some opinions from Mikhail Bakhtin about carnival are unavoidable, in order to think about the Latin American reality that is presented similar and different in our regional histories, also similar and different themselves.

I.C ONTEXTO PARA UNA FIESTA: MODERNIDAD Y MODERNIZACIÓN

“MODERN LIFE,” BEGAN AMORY AGAIN, “CHANGES NO LONGER CENTURY BY CENTURY, but year by year, ten times faster than it ever has before –populations doubling, civilizations unified more closely with other civilizations, economic interdependence, racial questions, and –we’re dawdling along. My idea is that we’ve got to go very faster.” ... “Every child,” said Amory, “should have an equal start. If his father can endow him with a good physique and his mother with some common sense in his early education, that should be his heritage... Every boy ought to have an equal start.” F. Scott Fitzgerald, *This side of Paradise*.

Al referirse a América Latina, no se puede hablar de un solo proyecto de modernidad que dependa de rasgos regionales, sino de diversos proyectos con diversos alcances y modalidades.

En este trabajo quiero analizar el tema de la modernidad en relación con lo que José Joaquín Brunner llama la *premodernidad*, y aplicar este concepto a la situación argentina, a través de la revista *Caras y caretas* (en su etapa inicial, entre 1898 y 1910). Cuando re veo esta publicación, que apareció entre 1898 y 1939, la metáfora de la fiesta me resulta ineludible, dadas las condiciones en que se vivía en ese país, especialmente en Buenos Aires, a principios de siglo. Consideremos que Argentina estaba

fortaleciendo su proyecto de modernización y sus instituciones; su prometedora economía llamaba a inmigrantes de Europa, especialmente de España, Italia y Europa oriental y la presencia de éstos daría un perfil peculiar al país, fortalecería la clase media naciente, y enriquecería su entorno con una importante diversidad cultural. En este contexto, quiero comenzar este trabajo reflexionando sobre la naturaleza de la modernidad en América Latina.

Muchos autores han discutido el tema de la modernidad, la modernización y el modernismo. Nombres como Marshall Berman, Perry Anderson, Anthony Giddens, Jurgen Habermas, aparecen elaborando consideraciones sobre la modernidad y el proceso de modernización. Los nombres son también numerosos cuando hablamos sobre los mismos temas pero ya relevando el catálogo de los teóricos latinoamericanos, entre los cuales se ubican Angel Rama, Julio Ramos, José Joaquín Brunner, Néstor García Canclini, Carlos Rincón, Beatriz Sarlo, para nombrar sólo a algunos de los muchos que acercan opiniones vinculadas a diversos campos y épocas que atañen al mismo debate.

Marshall Berman hace la siguiente distinción respecto al modernismo, la modernidad y la modernización:

El pensamiento moderno sobre la modernidad está dividido en dos compartimientos diferentes, herméticamente cerrados y separados entre sí: la “modernización” en economía y política; el “modernismo” en el arte, la cultura y la sensibilidad. (*Todo lo sólido se desvanece en el aire*, 82).

Estas dos categorías funcionan de manera cualitativamente diferente en América Latina pero de todas formas interesa tenerlas en cuenta en nuestro análisis. Para una consideración de la modernización como un proceso de alteración de un orden establecido, como transgresión y aventura, tenemos la definición con que Marshall Berman explica el fenómeno a la luz del *Manifiesto comunista*, de Marx y Engels, haciendo una lectura modernista del mismo¹. El concepto de la modernidad como una “vorágine” que usa Berman está inspirado en Marx y podríamos incluso vincularlo al concepto de “el

¹ “La vorágine de la vida moderna ha sido alimentada por muchas fuentes: los grandes descubrimientos en las ciencias físicas, que han cambiado nuestras imágenes del universo y nuestro lugar en él; la industrialización de la producción, que transforma el conocimiento científico en tecnología, crea nuevos entornos humanos y destruye los antiguos, acelera el ritmo general de la vida, genera nuevas formas de poder colectivo y de lucha de clases; las inmensas alteraciones demográficas, que han separado a millones de personas de sus habitat ancestral, lanzándolas a nuevas vidas a través de medio mundo; el crecimiento urbano, rápido y a menudo caótico; los sistemas de comunicación de masas, de desarrollo dinámico, que envuelven y unen a las sociedades y pueblos diversos, los Estados cada vez más poderosos, estructurados y dirigidos burocráticamente, que se esfuerzan constantemente por ampliar sus poderes; los movimientos sociales masivos de personas y pueblos, que desafían a sus dirigentes políticos y económicos y se esfuerzan por conseguir cierto control sobre sus vidas; y finalmente, conduciendo y manteniendo a todas personas e instituciones un mercado capitalista mundial siempre en expansión y drásticamente fluctuante. En el siglo XX, los procesos sociales que dan origen a esta vorágine, manteniéndola en un estado de perpetuo devenir, han recibido el nombre de «modernización»” (Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México, Madrid, Bogotá: Siglo Veintiuno Editores, 1991. Págs. 1-2).

mundo al revés,” que acompaña la literatura del período colonial americano (recordemos que América es el gran descubrimiento de la temprana modernidad). A través de esa idea, Berman muestra la modernidad como una etapa en la cual la disolución de situaciones culturales y económicas anteriores se lleva a cabo de manera avasallante, fundamentalmente por el efecto arrasador de la acción de la burguesía². En su visión, la experiencia de la modernidad como etapa que trae consigo la modernización, que implica migraciones, movilidad social, masificación, protagonismo de la ciudad por encima de la cultura campesina, creación y expansión de mercados, está siempre vinculada a procesos de naturaleza internacional y expansión del predominio occidental. Perry Anderson critica la visión *rectilínea* que tiene Berman, según la cual la modernidad “es concebida [por este] como un monolito cerrado, incapaz de ser modelado o cambiado por los hombres modernos” (96), y plantea que no siempre este proceso se da como un “flujo continuo... mera sucesión cronológica de lo viejo y lo nuevo, lo anterior y lo posterior, categorías sujetas a una incesante permutación de posiciones en una dirección, a medida que pasa el tiempo y lo posterior se convierte en lo anterior y lo nuevo en lo viejo” (98). De esta manera, Perry Anderson critica la postura centrada en un telos europeo y relativiza el concepto de modernidad resaltando el hecho de que “la trayectoria

del orden burgués es curvilínea,” o en forma de parábola.

Si el avance no es rectilíneo en Europa, como dijo Anderson, mucho menos lo es en América Latina. Se aplicaría aquí la perspectiva de Darcy Ribeiro, quien explica cómo las revoluciones tecnológicas (que él identifica con formas de dominar, procesar, y capitalizar las fuerzas naturales y que son llevadas a cabo por ciertas sociedades, lo cual las impulsa a “otra etapa del proceso evolutivo” [41]), se imponen desde fuera y se expanden, provocando cambios en los pueblos que las reciben. De esta manera funciona una *actualización histórica*, como Ribeiro la llama, cuando “los pueblos que, sufriendo el impacto de sociedades más desarrolladas tecnológicamente, son subyugados por ellas perdiendo su autonomía y corriendo el riesgo de ver traumatizada su cultura y descaracterizado su perfil étnico (42).” Lo que más me interesa de esta serie de eventos que Ribeiro identifica con un proceso, es el hecho de que el control de los medios tecnológicos implica una consiguiente “aceleración evolutiva,” que lleva a un “progreso social” y a una conservación del perfil étnico (lo que Ribeiro llama “macro etnias”), influyendo en otros pueblos desde el punto de vista económico y cultural³.

Hablar de modernidad partiendo de teóricos metropolitanos nos obliga a reconsiderar las fórmulas y ver cómo se

Valentín Lozano. La casa de la palmera. Detalle.

² “Todo lo sólido — desde las telas que nos cubren hasta los telares y los talleres que las tejen, los hombres y mujeres que manejan las máquinas, las casas y los barrios donde viven los trabajadores, las empresas que explotan a los trabajadores, los pueblos y las ciudades, las regiones y hasta las naciones que los albergan, todo está hecho para ser destruido mañana, aplastado o desgarrado, pulverizado o disuelto, para poder ser reciclado o reemplazado a la semana siguiente, para que todo el proceso recomience una y otra vez, es de esperar que para siempre, en formas cada vez más rentables” (M. Berman, op. cit. pág. 95).

³ Y es que la modernidad repercute en las sociedades latinoamericanas de manera peculiar, pues el mismo Rama explica que “La modernización, como nunca debemos olvidarlo, no nace de una autónoma evolución interna sino de un reclamo externo, siendo por lo tanto un ejemplo de contacto de civilizaciones de distinto nivel, lo que es la norma del funcionamiento del continente desde la Conquista” (Rama, *Máscaras*, pág. 32). García Canclini coincide con él cuando dice que “el arraigo en la propia historia acentúa en América Latina la impresión de que la modernización sería una exigencia importada y una inauguración absoluta” (135).

aplican en nuestros países periféricos. Es comúnmente aceptado que, al referirse a América Latina, no se puede hablar de un solo proyecto de modernidad o un solo proyecto de modernización que dependa de rasgos regionales, sino de diversos proyectos con diversos alcances y modalidades. En este sentido, la modernización en forma de parábola de que habla Anderson parece adaptarse mejor al desenvolvimiento problemático y *sui generis* que América Latina ha enfrentado históricamente. Podría entenderse que los vaivenes del proceso de modernización tienen que ver con lo que Brunner llama lo “premoderno.” Si bien él se centra en la experiencia chilena, sus ideas pueden ser aplicables a las latinoamericanas en muchos aspectos. El habla de “cultura paciente, resignada, sufriente, conformista. Estrictamente premoderna en este sentido: que carece de aquel modo vital de experiencia propia de la modernidad,” siguiendo a Berman, “en un medio que nos promete aventura, poder, alegría, crecimiento, transformación, de nosotros mismos [...] y al mismo tiempo amenaza con destruir todo lo que sabemos, todo lo que somos” (35). Esto nos lleva a considerar la naturaleza de la cultura periférica.

II. Una modernidad periférica: negociando lo moderno y lo premoderno

Sarlo sugiere el término de *modernidad periférica*, con miras a abarcar una realidad, la de Buenos Aires entre 1920 y 1930, como “cultura de mezcla, donde coexisten elementos defensivos y residuales junto a los programas renovadores; rasgos culturales de la formación criolla al mismo tiempo que un proceso descomunal de importación de bienes, discursos, y prácticas simbólicas” (*Modernidad...*, 28). Ante el desafío de definir la modernidad periférica, y rastrearla, además de explicar de qué manera se van

coloreando los rasgos característicos en estos inicios del proceso, es que quiero hacer algunas puntualizaciones.

Para Brunner, la modernidad es una idea eje, y premodernidad y posmodernidad son dos factores que coexisten en América Latina, al menos en la etapa que Brunner analiza:

Los ritmos de la cultura, sus tiempos internos, se alejan cada vez más entre sí hasta dar expresión a constelaciones paradójales de sentido, la televisión engarzada con la experiencia de un comunidad indígena, por ejemplo, al mismo momento que esa cultura se mueve entre dos tiempos que son la *premodernidad* y la *modernidad*, como atestigua el pasaje del campo a la ciudad, de la ética señorial a la moral de las clases medias, del patrimonialismo estatal al Estado burocrático de las élites culturales a la cultura de masas (Brunner, 29).

De esta manera articula este autor ambas ideas. Lo que interesa aquí es reflexionar sobre el hecho de que en América Latina la coexistencia de lo premoderno y lo moderno implica, no tanto la posibilidad de *entrar o salir* de un modelo ya realizado, sino que hay situaciones culturales a veces paralelas o convergentes. Por ejemplo, muchas de las tradiciones indígenas se han perdido por las múltiples formas de colonización, pero muchas otras siguen en pie, casi intactas desde hace siglos, y se manifiestan en la persistencia de ciertos tipos de vestimenta, la supervivencia de antiguos rituales y estructuras sociales básicas, técnicas agrícolas y formas de alimentación. Tanto los grupos mesoamericanos, como las civilizaciones andinas tenían la concepción cíclica de la historia, diferente de la concepción histórica occidental, que es sucesiva. Para las civilizaciones indígenas americanas la observación astronómica y el reconocimiento de los ciclos naturales,



Valentín Lozano. La casa de la palmera. Detalle.

así como la elaboración de calendarios y anales, explicaban mitos y ritos del origen de los pueblos y esto daba poder cósmico a los individuos, posibilitando también la integración a la naturaleza. Hasta hoy se perpetúan tradiciones, rituales, simbologías, costumbres ancestrales heredadas y preservadas, bajo la forma de procesos residuales, y de esta manera se produce la superposición cultural. Se trata de la heterogeneidad que en América Latina que detecta Antonio Cornejo Polar en cada una de las instancias de producción cultural y en sus productos. En esa heterogeneidad se insertan, (Cornejo lo dice hablando sobre la literatura) “dos o más universos socioculturales (16)”. Para citar el acápite que sagazmente abre el libro de Cornejo y que pertenece a Enrique Lihn: “Somos contemporáneos de historias diferentes (11)”. La modernidad en América Latina está representada en el occidente a través de un nivel de diversidad, de problematicidad, que rompe la uniformidad de la modernidad del primer mundo. Una especie de juego de marchas en distintas direcciones, que el occidente hegemónico consideraría incluso “contramarchas;” la *diferencia* es considerada como una *otredad* excluyente por los centros de poder. Veo el proceso de la modernidad hegemónica occidental (Europa y Estados Unidos) como un proyecto ascendente, acabado, definido, homogéneo. En América Latina es dispar, tiene dos lados, cada uno de ellos con múltiples facetas, desde la colonia, y se prolonga hasta nuestros días. La modernidad, y todo aquello que no lo es, que involucra el pasado y se prolonga hasta el presente, o se redefine en el terreno de lo que propongo llamar la no-modernidad latinoamericana, le impide a América Latina ser parte del homogéneo proyecto moderno occidental. Las hegemonías no permiten inclusiones parciales, son sistemas concebidos para ser absolutos. Lo que no es la modernidad se transformará en ella si quiere moverse en sectores

hegemónicos. El centro excluye la otredad, o la procesa en su favor, que es una forma de la exclusión. Pero América Latina convive con estas culturas residuales, no-modernas, eso hace que su inclusión en el occidente se vuelva problemática. El mismo Homi Bhabha distingue entre *diversidad y diferencia*; la primera, a la que ve asociada a la hegemonía cultural, y la segunda está vista desde su posición secundaria: “Cultural difference marks the establishment of new forms of meaning, and strategies of identification, through processes of negotiation where no discursive authority can be established without revealing the difference of itself (313)” [La diferencia cultural indica el establecimiento de nuevas formas de significación y estrategias de identificación a través de procesos de negociación en los que ninguna autoridad discursiva se puede establecer sin revelar su propia diferencia]. América Latina tiene la diversidad y la diferencia en su propio seno, y la zona de las negociaciones con la autoridad discursiva, (y la política, y la económica) es un complejo ejercicio cotidiano, desde el origen de nuestras culturas. La distancia que se entabla entre nosotros y el occidente hegemónico es significativa y hace dudar sobre nuestra condición de *occidentales*, especialmente a la hora de sumar tradición y modernización. Es que somos *heterogéneos*; nuestra naturaleza es de *transculturados*; los procesos de modernización van dando formas *híbridas* por la integración de diferentes culturas en situaciones a menudo nuevas, redefiniciones que se producen a cada momento en el presente. Con todos estos conceptos tenemos que manejarnos a la hora de consideraciones sobre nuestras variadas identidades. El error no está sólo en querer hacer funcionar una definición inventada para Europa y el mundo occidental, sino además en insistir en que nosotros manejemos el concepto de modernidad como un *período*. Es por lo dicho anteriormente

que sería preferible hablar de la modernidad en América Latina como una *categoría cualitativa*, una *condición*, que coexiste con otra *condición*, la que Brunner, en etapas posteriores denomina *premoderna*, y que yo prefiero llamar *no-moderna*, y quizá, con la condición *posmoderna*. América Latina vive la modernidad como una superposición de estados, más que como un proceso, en todo caso, pero no estaríamos hablando de un *período histórico*. Claro que, aún para esta concepción de la historia hay que prever la existencia de contradicciones internas, movimientos de recuperación del pasado, de identificación con las manifestaciones residuales, pero básicamente la idea de *período histórico* sugiere la instalación de un conjunto de ideas, estrategias y prácticas que llegaron para quedarse.

En América Latina la coexistencia de lo premoderno y lo moderno implica, no tanto la posibilidad de entrar o salir de un modelo ya realizado, sino que hay situaciones culturales a veces paralelas o convergentes.

Este no es el caso de América Latina. La modernidad debe, cada día, en cada punto de su geografía, *negociar con las formas no-modernas*, ganar espacios, o resignarse a que hay zonas en las cuales la modernidad no entra. Pero aún cuando la modernidad es asimilada en América Latina según el proyecto europeo como una réplica, aún así hay que hablar de *modernidades en plural*, periféricas, heterogéneas, para dar cuenta de la especificidad del proceso en América Latina. Brunner caracteriza la premodernidad como *cultura paciente*, luego de una larga enumeración de ejemplos. *Enumera pero no define*. También habla de “modernidad incompleta” (34). De esta manera vemos un proceso constantemente sujeto a

intromisiones de lo no-moderno; o sea que la modernidad es alterada, trasvasada, perturbada, acosada, por fuerzas que hacen funcionar la máquina del progreso en sentido contrario.

Usar el término *premoderno* para referirnos a *culturas indígenas o aborígenes*, las vernáculos puede ser jerárquico, y sugerir contextualizaciones marginalizantes, pues representa la centralidad del proyecto de la modernidad como forma de ideología hegemónica. *Premoderno* implica marginación: la alusión a una vaga *otredad* no definida, el reconocimiento de instancias anteriores pero preparatorias al ansiado progreso. Este concepto es un agujero negro, y con ese término estamos metiendo en un gran saco todo lo no definido, vago, pero "atrasado," "diferente," "otro," sin hacer el esfuerzo por caracterizarlo. Parece que fuera más fácil la identificación con la modernidad hegemónica, a los efectos de fortificar la multicolor modernidad latinoamericana, para lo cual hay que estampar el sello del *atraso* a todo aquello que no avanza en la dirección fijada por los centros, aún si para ello hay que descartar los antecedentes culturales del continente. Se hace, de esta manera, un esfuerzo por hacer funcionar una periodización sobre la modernidad en América Latina que no es nuestra y que no lo será porque la materia no es periodizable.

Caras y caretas ejemplifica el esfuerzo por conciliar un modernismo a la europea con los rasgos de un continente aún en proceso de disciplinamiento. La revista es un órgano propagandístico de la modernidad fundamentalmente a través de la imagen. Al mismo tiempo se acerca a las formas de resistencia, desarrolla la cultura regional, y busca la coexistencia en un tiempo anterior, o al menos diferente, que no es el de la modernidad sino un tiempo residual. Veamos cómo podemos reflexionar sobre estas ideas con respecto

a *Caras y caretas* en el comienzo del siglo XX en Argentina.

III. La fiesta de la modernidad en la Argentina

La revista *Caras y caretas* comenzó su tiraje en 1898 en Buenos Aires con una longitud de doce páginas por número y en 1939, su año final, contaba con setenta. Con su primer número vendió 15.000 ejemplares y en 1910, en el Centenario de la independencia, llegó a 250.000 y la venta se extendía a Uruguay, Chile y Perú. La revista iba dirigida a una audiencia masiva y relativamente diversa, mayoritariamente clase media, que buscaba información sobre asuntos culturales del momento, noticias nacionales e internacionales y nuevas propuestas literarias. Se sumarían el humor, la caricatura ácida, y se costearía la publicación con la propaganda abundante que aparecía en sus páginas. Era lo que se consideraba un *magazine* de variedades.

Sus fundadores son dos españoles, Eustaquio Pellicer (fundador también de la primera época uruguaya) y Manuel Mayol (el dibujante), a quienes se uniría José Sixto Alvarez en su calidad de director y que sería conocido en sus crónicas de esta segunda época de la revista como "Fray Mocho." Durante sus primeras décadas de vida fue una revista original, que abrió camino a otras y que modificó el periodismo argentino con una propuesta ágil, buen nivel técnico (dio gran importancia a la imagen, a través del dibujo y las fotografías, que ilustraban las diferentes páginas, e incluso en el diseño de la carátula, que adquirió más importancia) y fue de las primeras publicaciones que pagó por las colaboraciones literarias, permitiendo así la subsistencia de intelectuales y creadores⁴. Es así que colaboran en sus

⁴ Sigo aquí a Howard Fraser, *Magazines and Masks: Caras y Caretas as a Reflection of Buenos Aires, 1898 – 1908* y *Caras y Caretas. La revista*. Selección y prólogo de Jorge Ruffinelli.

páginas grandes nombres de la literatura argentina, como Leopoldo Lugones, Miguel Cané, Alberto Gerchunoff, Manuel Ugarte, Roberto Payró, José Ingenieros y otros latinoamericanos y españoles, como Rubén Darío, Horacio Quiroga, Javier de Viana, Amado Nervo, Miguel de Unamuno, entre muchos otros. La revista también difundió otras obras y tendencias literarias europeas, dando a conocer los nombres de sus protagonistas a través de noticias o traducciones.

La modernidad en América Latina está representada en el occidente a través de un nivel de diversidad, de problematicidad, que rompe la uniformidad de la modernidad del primer mundo.

Al leer este *magazine*, lleno de fotografías, notas breves, historias y humor, decorado con formas *art nouveau*, pero sin olvidar el realismo y el criollismo en sus cuentos, codeándose con el modernismo de algunos poetas y alternando con la crónica roja y con la naciente y exitosa propaganda gráfica, comprendo que la visión de la sociedad argentina de aquella época era considerar su próspera y promisoría situación en América Latina, su proyecto como país, como parte de una fiesta. En ella se celebraba la entrada de la región a la modernidad contemporánea a la europea, y tal era el caso del Centenario de la Independencia, cuando se festejaba la consolidación de la nación después de décadas de turbulencia política. Igualmente Argentina invitaba, y *Caras y caretas* lo mostraba, a otros países a participar en ese proceso transculturador que insertaba a toda América Latina en el banquete internacional. Es así como entiendo la modernidad en Buenos Aires entre 1898 y 1910 (especialmente en este año, en el cual los festejos del Centenario son fastuosos).

En una fiesta hay anfitriones que ofrecen, con más o menos esplendor, el banquete, la diversión y el entorno; hay invitados, algunos de honor, otros que nada tienen de especial, y otros que han llegado por algún compromiso que interesa de manera particular a los dueños de casa. La fiesta también tiene invitados inesperados, que llegan sin ser deseados pero se imponen, y a veces cambian el tono del festejo. La fiesta tiene sus sirvientes, que más que disfrutar, sufren y generan sus rencores contra lo que se les impone. También hay curiosos que, desde afuera, observan el esplendor ajeno y que jamás serán invitados. La fiesta tiene excesos, represiones, simulaciones, *performance*, “dobles discursos,” disfraz y máscara, discusiones, y a veces, violencia. Cada cual tiene su papel, y la fiesta se vuelve salvaje cuando los invitados se salen del papel que les está asignado. La sociedad argentina, especialmente la bonaerense, está comprendida bajo esta metáfora, que agrupa la clase dominante, la incipiente

clase media, y la clase trabajadora, poblada de inmigrantes. Cada uno tenía su fiesta; cada uno entendía su fiesta de diferente manera, y cada uno participaba o no de la fiesta del otro, en un juego de exclusión, participación, negociación, que afectaba clase social, identidades y sexualidad.

Bakhtin ha estudiado estas formas de interacción social, oponiendo la fiesta oficial al carnaval. En la primera tenemos la confirmación de la estructura oficial, la institucionalidad religiosa, la distancia y la jerarquía social, mientras que el carnaval es la suspensión provisional de la alienación, la búsqueda de una igualdad, aunque breve, la disolución de los ciertos roles sociales y la asunción lúdica de nuevas identidades.

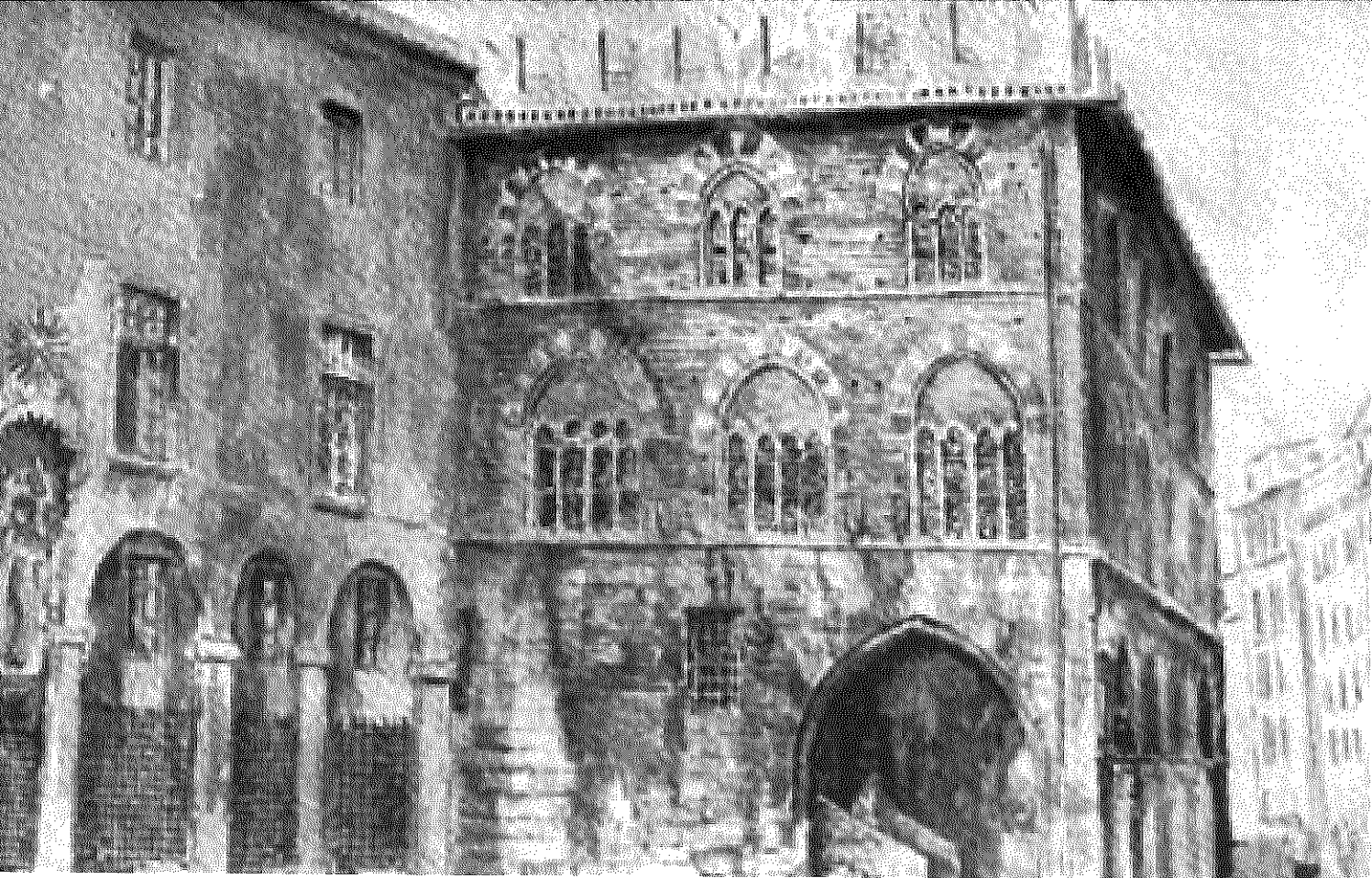
Estas dos posibilidades de fiesta y carnaval están intercaladas con muchas otras, y aplicando el modelo de Bakhtin a la primera década del siglo XX en Argentina, podríamos encontrar muchas

otras formas de la fiesta: la fiesta cívica y la fiesta del progreso, que es la fiesta del espacio público: banquetes; firmas de acuerdos o negocios, ya sea del estado o los particulares; notas sobre progreso y ciencia; la fiesta profesional, con fotos de nuevos maestros, abogados; banquetes de periodistas. También está la fiesta religiosa. Luego tenemos la fiesta del espacio privado: casamientos, picnics, *dinner party*, *garden party*, *dinner blanc*, (en las que en general participan señoras y *señoritas*).⁵ Aparece después la fiesta de las artes: exposiciones; teatro y eventos culturales, y además, metafóricamente, la revista misma es un festejo semanal de la imagen visual y artística. Por fin está la fiesta “del otro:” puede ser la fiesta religiosa de

⁵ Parte del estudio que estoy llevando a cabo incluye el análisis del constructo de la *señorita* como modelo de mujer joven, casadera, virgen, de clase media. Este constructo lo analizo como una forma de la *performance* de identidades sexuales, en el sentido de Judith Butler en su libro *Gender Trouble*.

Jorge Eugenio Banzas. La Esquina.





Jorge Eugenio Banzas. Banco San Giorgio

comunidades de inmigrantes; notas sobre indígenas argentinos o notas internacionales sobre las colonias europeas. También se presenta bajo la forma de lo que llamaban *meeting*: manifestaciones de protesta, de obreros, de estudiantes, para reclamar por la ley de inmigrantes, por la que se podía expulsar (se aplicaría masivamente en 1910) a los extranjeros indeseables; o los estudiantes pidiendo cambios en la ley de educación, en 1906. La fiesta del *otro* es, en el sentido metafórico, opuesta a la oficial, y aún más desafiante que el carnaval, pues toma por su cuenta lo que en el carnaval se autoriza por tres días: el derecho a desconocer la jerarquía, a expresarse, a trasvasar un orden sin permiso; se parece a la bacanal.

Todos estos tipos de fiesta tienen puntos de contacto con la civilización o disciplinamiento y la barbarie, o tienen que ver con lo moderno y lo no-moderno, de alguna manera. La metáfora de la fiesta democrática y conciliatoria, fiesta

de máscaras que oculta, en realidad, ineludibles jerarquías, y funciona como una celebración salvaje, que se apropia de espacios públicos para crear los propios, o cuestionar los existentes. También es fiesta de afirmación de identidades clave en la construcción nacional, como las fiestas que tienen a la mujer, al matrimonio y a la familia como figuras que deben saludarse y preservarse. Es además una fiesta de progreso que, a nivel nacional, se instala como el mito sarmientino, representando la meta a alcanzar. Y en estas instancias siempre acechan los factores de resistencia a la modernidad a que nos referíamos antes, en discusión y condicionando el éxito de estas manifestaciones públicas y privadas, dando su tinte peculiar a la fiesta de una sociedad que al principio del siglo XX se presentaba más próspera y moderna que muchas de las europeas, y donde en las veladas de la burguesía se departía en francés.

En este punto hay que ver de qué manera se impone el concepto de *modernidad* “a la europea,” cómo el patriciado lo hace funcionar; cómo lo procesa la naciente clase media, y las más bajas, pero además, cómo las formas no-modernas coexisten con la modernidad, y ambas caminan siguiendo sus propias líneas simultáneas.

Pongamos un ejemplo. En Argentina, en 1899, *Caras y caretas* muestra el establecimiento de baterías militares, y al mismo tiempo refiere cómo unos indios de la Pampa atacaron un poblado en un *malón*, y mataron a un inmigrante francés. Son dos hechos separados entre sí pero me interesan porque allí están coexistiendo lo *moderno* y lo *no-moderno*, como *dos categorías*, como *dos condiciones* culturales e históricas, o como desenvolvimientos paralelos, y un hecho no excluye al otro.

Efectivamente, en *Caras y caretas* (año II, 22 de julio de 1899, número 42) hay una

nota bajo el título “El malón de La Sabana,” considerada como *Crónica roja* y que está firmada por *Figarillo*, relatando el ataque con fotografías que muestran, en el estilo frontal que la tecnología permitía en ese momento, a los habitantes de un pequeño poblado, así como el espacio donde sucedió ese evento, que está atravesado por las vías del tren, indudable símbolo del progreso. Esa nota incluye información en letra pequeña, como era el estilo de la revista, (aunque predomina la imagen) y explica que ese malón se dio en el pueblo pequeño llamado La Sabana:

Una nota fea, inhumana, de un rojo hiriente y selvático, sobre el cuadro, aun medio borroso, pero lleno de lampos de grandeza de la civilización argentina, ha sido ese malón de La Sabana, -esa carga a lanza seca de la indidiada baguala sobre una población naciente,- audaz y benéfica luz de cultura que débilmente se avanzaba á brillar sobre el agresivo desierto. Ha sido una desolación, casi un aniquilador arrasamiento, en que los hombres, ¡singular circunstancia! han salvado la vida y han caído lanceadas las mujeres y los niños. Sólo un hombre cayó en la matanza, Camors, un pobre colono francés, que soñaba allá en conquistar el bienestar de los suyos á fuerza de sudor y de trabajo honesto en la aspereza del médium primitivo y que ha caído en la bestial volteada. Fué lanceado con una hijita de dos años con la que huía, llevándola en brazos, de la sanguinaria chusma, ebria de sed de robo y de ansia de matar! (s/n)

Se dice más adelante que hubo cuatro mujeres muertas o lanceadas y algunos niños, de los que se muestran fotografías que exponen sus heridas a la cámara

(con ansia de realismo y un exceso de sentido morboso). Aclara además que se usa la palabra *lanza*, pero los indios venían además armados con armas de fuego. Y continúa diciendo el cronista:

Estaban carneando unos peones del señor Brulé cuando se les acercó un individuo equívoco, con kepí de teniente. Venía á caballo. Echó pie en tierra y gritando: “no se asusten, que todos somos argentinos,” hizo fuego sobre uno de los peones. (s/n)

Luego explica cómo más de cien indios atacaron a Camors y lo mataron. Y continúa la nota con un comentario interesante:

La esposa de Camors y madre de la niña milagrosamente salvada, debe su vida á la *humanidad* de un indio, que la conocía y pidió que no matasen, que sólo la desnudasen. (s/n)

Interesante destacar que todo esto sucedió a poca distancia de un destacamento de caballería. Muchas cosas pueden atraer nuestra curiosidad respecto a esta historia, como por ejemplo el comentario del indio con kepí que, poco antes de abrir fuego, necesita explicar su identidad, negando su etnia, y reafirmando y reclamando su inclusión en la nación moderna, dando un paso hacia adentro del sistema que lo excluye para luego salir de él, quebrando la ley “argentina,” que indudablemente no permite a nadie la agresión a tiros y a punta de lanza. Indudablemente el cronista (posiblemente se trata de Eustaquio Pellicer, pues se piensa que *Figarillo* era uno de sus seudónimos) no sólo no considera a ninguno de estos indígenas como argentinos, sino que ni

siquiera los ve como humanos, a juzgar por los comentarios escritos en cursiva, en el último párrafo que cito.

La historia se continúa en el número 46 del mismo año, en las *Páginas Artísticas*, cuando Arturo Eusebi firma un dibujo a toda página titulado “Un malón.” Dicha *Página Artística* es un dibujo estructurado en tres planos: en el primero se ve un grupo de indígenas semidesnudos, montando a caballo, llevando lanzas. Detrás se ve a los persecutores: un grupo de hombres a pie que los empujan hacia un bosque, y éstos dejan tras sí un poblado en llamas. Este dibujo es el procesamiento artístico (y la fascinación por la “barbarie,” mostrada en primer plano) del contenido informativo de la nota anterior. Lo que la palabra condena, la imagen enfatiza (no digo “defiende”). El dibujo no condena sino que se siente la atracción por la aventura, el misterio ante el hecho que debería pertenecer al recinto del pasado, de todo lo que la modernidad dejó atrás, y que se impone, sin embargo, en el difícil ritmo de estas negociaciones. Lo que leemos desde el presente es que se puede ser un indio argentino y atacar a un francés pobre y desarmado con un niño en brazos; se puede ser argentino y usar lanza y desafiar el progreso del tren, el regimiento de caballería vecino y el poder de cualquier terrateniente de la zona, y se puede desconocer la ley de la modernidad, y seguir la ley de la “inhumanidad,” para parafrasear a *Figarillo*.

En *Caras y caretas*, año II, 20 de mayo de 1899, número 33, había aparecido una nota relativa a la compra de baterías para Puerto Belgrano, como ejemplo del progreso en armamento que llevaba a cabo la república. La nota describe la

Batería No.3 "Cañón Krupp de 24 centímetros," con abundantes fotografías y explicaciones, resaltando de esta manera el concepto de progreso en armamento, importante para una nación que enfrentaba un posible conflicto de límites con Chile, y que, además, se proyectaba a sí misma en una imagen pujante y progresista.

Lo moderno y lo no-moderno coexisten, es más, necesitan negociar a cada paso; evolucionan en sí mismos, o a veces lo moderno atrae hacia sí prácticas y tradiciones que no son de la modernidad, absorbiéndolas, total o parcialmente.

Hoy la maquinaria de guerra se ha sofisticado y ya no hay malones. El desarrollo de formas de armamento se ha transformado en dirección de la modernidad, marcando el avance. También en Buenos Aires hay grupos marginados, quizá hasta con un componente indígena, que viven en la *villa miseria*, en las afueras de la ciudad. Las dos líneas de transformación no se tocan entre sí, planteadas de esta manera, pero coexisten, son signos de modernidad y de formas no-modernas simultáneas. Lo moderno realiza su trayectoria, se transforma, y las formas no-modernas también, pero no necesariamente en dirección hacia lo moderno sino hacia otra expresión no-moderna. Podemos pensar que las prácticas no-modernas son indomables, crecen y se expanden igual que la modernidad dentro de una cultura periférica.

Mi tentativa de respuesta a este problema es que América Latina camina con el elegante zapato de fabricación europea o yanqui, como lo promovía la propaganda de calzado de Caras y caretas del período que me ocupa, y al mismo tiempo que avanza, en el otro pie, el de la no-modernidad, lleva la "bota de potro," o va descalza o, para decirlo con metáforas de José Martí, usa a la vez la levita francesa y la camisa campesina. Lo moderno y lo no-moderno coexisten, es más, necesitan negociar a cada paso; evolucionan en sí mismos, o a veces lo moderno atrae hacia sí prácticas y tradiciones que no son de la modernidad, absorbiéndolas, total o parcialmente. Y muy a menudo lo que nos define es la no-modernidad, más peculiarmente que la modernidad misma. Las formas de producción no-modernas evolucionan en su propio sentido, como una cuña instalada en la modernidad, discutiéndola, desmintiéndola.

Esta constante alternancia entre la barbarie y el progreso, lo no-moderno y lo moderno, proyectado hacia el futuro, motor de cambio, proveniente de Europa, (donde Buenos Aires es la piedra de toque de ambas experiencias), es la visión que predomina, a mi entender, en el principio del siglo XX. Buenos Aires es la encrucijada entre la modernidad europea y latinoamericana y las no-modernidades; la confluencia del occidente en su más exquisita expresión y todo lo que no lo es. Ese es un rol señero para esta sociedad y la revista lo muestra, porque es una revista de variedades, de propuesta diversa, no restringida a lo político o lo literario. Veremos repetirse esto a lo largo de Caras y caretas, siempre

enfrentando las dos tendencias, como el dios Jano, con dos rostros opuestos y simultáneos, que miran el presente y el futuro, articulando así el rol de los medios en el ansiado progreso y trabajando la memoria a fin de saber quiénes son los que empujan el *tranway* de la modernidad.

