

Religiones de la política en la Argentina finisecular. La sacralización de la identidad en el radicalismo y el socialismo (1890-1912) ¹

Religions of the politics in the end-of-century Argentina. The sacralisation of the identity in the radicalism and the socialism (1890-1912)

Francisco Reyes

Francisco Reyes es becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral de la Universidad Nacional del Litoral, Argentina.

E-mail: reyesfranciscoj@live.com

resumen

Este trabajo indaga en el fenómeno de sacralización de la política moderna para comprender el origen de dos identidades político-partidarias de larga pervivencia en la Argentina contemporánea, las del radicalismo y el socialismo. A partir de un instrumental teórico-conceptual provisto por el diálogo interdisciplinar de las Ciencias Sociales, se profundiza en los distintos aspectos que asumió la dimensión sagrada de ciertas causas políticas que se proponían un horizonte de regeneración en el cambio del siglo XIX al XX. Estos componentes que excedían las formulaciones racionales, concebidos por los actores históricos como creencias políticas, se desagregan en el análisis de sus respectivos imaginarios utópicos, de los discursos religiosos con que los militantes expresaban su vínculo con la causa, de los rituales partidarios que conmemoraban sus mitos fundantes, así como de las visiones críticas que advirtieron esta sacralización de las identidades. La hipótesis plantea que un análisis en estas coordenadas permite captar ciertos componentes diferenciales del radicalismo y el socialismo, surgidos de forma paralela en el cambio de siglo dentro de un espectro más amplio de fuerzas políticas, en consonancia con tendencias más generales de la modernidad occidental.

palabras clave

identidades políticas / radicalismo / sacralización de la política / socialismo

summary

This work explores the phenomenon of sacralisation of modern politics in order to understand the origin of two political-party identities of long survival in contemporary Argentina, those of radicalism and socialism. From a theoretical-conceptual instrumental, provided by the interdisciplinary dialogue of the Social Sciences, it deepens in the different aspects that assumed the sacred dimension of certain political causes that proposed a horizon of regeneration in the nineteenth century to the twentieth century. These components that exceeded the rational formulations, conceived by the historical actors as political beliefs, are disaggregated in the analysis of their respective utopian imaginaries, of the religious discourses with which the militants expressed their link with the cause, of the partisan rituals that commemorated their founding myths, as well as the critical views that warned this sacralisation of identities. The hypothesis suggests that an analysis in these coordinates allows to capture certain differential components of radicalism and socialism, arising in parallel at the turn of the century within a broader spectrum of political forces, in line with more general trends of western modernity.

keywords

political identities / radicalism / sacralisation of the politics / socialism

I. Introducción: la singularidad del problema

Las connotaciones religiosas asumidas por ciertas expresiones en la política moderna se han tornado un objeto incómodo para los historiadores debido a la necesidad de ciertas precisiones conceptuales para comprenderlo en su especificidad, en un amplio diálogo con disciplinas como la Teoría Política, la Ciencia Política y la Antropología. Esto se refleja para el caso argentino en la relativa escasez de trabajos al respecto o, al menos, a la vaguedad categorial para definir un fenómeno ya presente desde el siglo XIX. A continuación se analizarán distintos aspectos que dan cuenta del proceso de constitución de dos de las más importantes identidades político-partidarias de la Argentina del siglo XX: las del radicalismo y el socialismo.

A estas alturas, la literatura sobre ambas fuerzas políticas –si bien de forma dispar– es abundante y algunos puntos de los que aquí se plantearán han sido tímidamente esbozados, pero fuera del universo teórico adoptado como vía de entrada. Luego de trabajos ya clásicos de la segunda mitad del siglo XX centrados en el problema del surgimiento de los primeros partidos políticos “modernos”, en el tránsito hacia la sociedad y la política de masas, la cuestión de sus identidades políticas ha quedado más bien como una variable epifenoménica de la base “real” de sus estructuras organizativas. Ciertos autores sí han enfatizado en los componentes ideológicos o doctrinarios de la Unión Cívica Radical (UCR)² y del Partido Socialista (PS), destacando en casos la vaguedad y amplitud del primero³, como la coherencia y los límites del segundo (Berensztein, 1991).

Ahora bien, las aristas que reviste la formación de toda identidad política exceden los marcos organizativos y más estrictamente ideológicos, para situarse también en el plano de las creencias, las emociones y las esperanzas; en suma, combinan elementos racionales e irracionales a la hora de forjar y reproducir el vínculo político de los adherentes para con la agrupación y entre ellos. Es en este punto en donde radicales y socialistas se destacaron desde la década de 1890 al dar forma a sendas experiencias de construcción identitaria con una particular intensidad y perdurabilidad de dicho vínculo. ¿De qué tipo de fenómeno político se trata el experimentado en estos casos del cambio del siglo XIX al XX? La idea que sostiene este trabajo es que, lejos de representar ejemplos aislados o excepcionales, el carácter religioso adquirido por los núcleos identitarios de la UCR y del PS respondió a una tendencia más general de la política occidental que Emilio Gentile ha denominado “religiones de la política”, concretamente, “sacralización de la política” en la modernidad. Esta opción impone entonces realizar un breve *excursus* teórico-metodológico.

En efecto, al superar los planteos clásicos sobre las “religiones seculares” que entendían a las variantes del totalitarismo (fascismo, nazismo, comunismo) como intentos de sustitución moderna de la “religión tradicional” o *ersatzreligion* –según las obras pioneras de Eric Voegelin o Raymond Aron–, la tesis de la sacralización de la política se encargó de ampliar el rango temporal para englobar un conjunto más heterogéneo de experiencias de la modernidad, en particular distintos movimientos y regímenes políticos. Estas manifestaciones remiten a los ensayos y

las nuevas concepciones aparecidas en la segunda mitad del siglo XVIII con las revoluciones Norteamericana y Francesa, de las que los distintos nacionalismos (el culto a la “religión de la patria”) y socialismos (el culto al proceso de emancipación del proletariado) fueron ejemplos conspicuos. Esta precisión vino a poner en tensión a los planteos referidos al “desencantamiento del mundo”, en vista de que el retroceso o la adaptación de las “religiones tradicionales” ante ciertos aspectos nodales de la vida pública y las instancias de legitimación de la autoridad dieron paso a la atribución de características sacras a entidades inherentemente modernas como la Patria/Nación, el Estado, la Raza, la Ciencia, la Clase o el Partido, y al anuncio de una “nueva era de regeneración” (Gentile, 2005a: 14-23).⁴ Cabe entonces la distinción entre este proceso que remite a la transformación secular de la sociedad y al paralelo de “politización de la religión”, que respondió a la construcción de una agenda política por parte de las que se consideraban fes reveladas o tradicionales (Gentile, 2005a: 260-265; Moro, 2005; Griffin, 2008: 14).

En lo que hace a la Argentina se ha expresado recientemente que, desde la segunda mitad del siglo XIX, el proceso de secularización atravesó el umbral del “momento laico” y se vio acompañado por una “pérdida de la capacidad normativa de la religión y de subjetivación de las creencias”, operándose una “fragmentación de las fuentes de trascendencia” al permitir la “emergencia de fes sustitutivas”, tanto en el mundo intelectual como en lo que hacía a la legitimación del Estado nacional y las nuevas expresiones de contestación social y política del cambio de siglo (Di Stefano, 2011: 15).⁵ Precisamente en esta última consideración es posible ubicar lo expresado para pensar la forma en que las identidades políticas del radicalismo y del socialismo se concibieron tempranamente como creencias compartidas, presentándose bajo la forma de “comunidades de creyentes”⁶ en una determinada causa política.

Por supuesto, en las historiografías sobre ambas fuerzas existen referencias a cierta dimensión sacra de su prédica, su imaginario o su autoconcepción como parcialidad política, pero sin problematizarse el por qué, sus implicancias y sus distintas dimensiones constitutivas que permiten un análisis en dicha clave. En lo que hace a la UCR, primero desde la propia historia militante y luego mediante su reapropiación por la academia, ha pasado a ser un lugar común su caracterización, a la vez, como “partido y religión cívica” (esta última, una categoría “nativa” de los propios actores históricos), en especial con la llegada al poder nacional en 1916 en la figura de Hipólito Yrigoyen (Reyes, 2018). Mientras que los trabajos sobre el socialismo argentino todavía no parecen haberse acoplado a una producción sobre las diversas expresiones religiosas de este movimiento que confluyeron en tiempos de la Segunda Internacional (1889-1914). Al menos desde los planteos de Henri De Man –no casualmente, un ex socialista– se ha afirmado que la retórica emanada de su visión del futuro y la muestra de una superioridad moral (un “sentimiento escatológico de solidaridad” de contenido religioso) (De Man, 1929: 86-118) se combinaban con una verdadera liturgia propia que fue consolidándose para otorgar un sentido trascendente a la acción de los socialistas como guías de los trabajadores hacia una nueva Tierra Prometida (Callahan, 2010: 114 y 123-124).

Cabe destacar, sí, una serie de aportes en donde se ha indagado en la “pervivencia de lo sagrado en la modernidad”, tomando como su epítome a las sectas políticas de izquierdas, así como a la “conciencia escindida de la modernidad” y la búsqueda de una nueva trascendencia (Tarcus, 1998/1999; Barrancos, 2011).

A continuación se ensaya una explicación del surgimiento virtualmente paralelo de estas potentes identidades partidarias que enfatiza en el sentido sacro atribuido por los mismos “fieles” a su pertenencia al radicalismo y al socialismo. Para ello, se analizan un conjunto de discursos y prácticas desplegadas entre la década de 1890 y la de 1900: desde conferencias, proclamas y manifiestos partidarios, hasta intervenciones en reuniones de ocasión y publicaciones de órganos de prensa vinculados a ambas fuerzas, pasando por poesías alusivas y manifestaciones públicas más o menos masivas. Se destacan así las modulaciones en la emergencia de estas solidaridades militantes, en donde jugaron un papel significativo tanto aquellos individuos abocados a definir a la UCR o el PS en esos términos trascendentes, como las incipientes multitudes de la Argentina del cambio de siglo que se involucraron en las tramas de fuerzas sustancialmente diferentes a las que hasta allí habían caracterizado al panorama político nacional.

II. La definición de una misión histórica y su imaginario

Dar cuenta de cómo una determinada toma de posición política en un contexto específico terminó por convertirse en una “causa”, cuya prosecución requería del voluntarismo de quienes creían en ella, implica asimismo tener en cuenta sus condiciones de posibilidad. Ello lleva consecuentemente a un análisis de las representaciones generadas por los actores históricos respecto de la realidad política en la que actuaban, esto es, reconstruir su imaginario.

Si algo signó los finales de la década de 1880 y el inicio de la de 1890 en Argentina fue la agitación y movilización de un amplio conjunto de sectores sociales y políticos. Si bien esto se debió a distintos motivos, los mismos permiten explicar la forma en que hacia 1891/1892 se creara la UCR y entre 1894 y 1896 el PS, sustentando ambos una fuerte crítica moral al orden político existente, dominado desde hacía una década por el Partido Autonomista Nacional (PAN) (Botana, 1977). En efecto, desde 1889 se sucedieron la creación de la original Unión Cívica y el fracaso armado de la llamada “revolución del Parque” al año siguiente, realizada por aquella. Así como la primera celebración del 1° de Mayo como “Día Internacional del Trabajo” en las ciudades de Buenos Aires y Rosario, y la formación de la Federación Obrera Argentina, también en 1890, que iniciaría una serie de ensayos locales que respondieron explícitamente a la convocatoria de la Segunda Internacional.

En ambos casos, la retícula moral extendida tanto entre sectores de las elites político-culturales como en activistas obreros permite vislumbrar una lectura de la coyuntura en clave de crisis, de corte más política y nacional para unos, social, económica y hasta civilizatoria, para los otros. La misma traía aparejada la elaboración de un diagnóstico de una situación experimentada como excepcional, pero que por otro lado incubaba una oportunidad para una “reacción” política de

esos actores movilizados (Romero, 2017), convertidos ahora en sujetos guiados por el sentido de una “causa”. En términos de Reinhart Koselleck, se abrieron en ese marco distintos “horizontes de expectativas” donde se combinaban la elaboración racional (el diagnóstico) con modos inconscientes de esperanza colectiva (una prospectiva); un futuro hecho presente vivido como deseo y voluntad ante la incertidumbre.⁷ “Causas” que se propusieron como misiones históricas de regeneración con un sentido salvacionista de la acción política. La pregunta es: ¿qué comunidad política debía construirse/reconstruirse y qué tipo de valores la signarían? El devenir del radicalismo y del socialismo en sus primeras décadas de existencia posibilita una respuesta en las coordinadas propuestas, en tanto el núcleo duro de sus identidades adquiriría un contenido sacro constantemente reactualizado y reformulado.

El clima de excepcionalidad y el tono de ciertos discursos que precedieron a la organización de ambas fuerzas partidarias ilustran los *leitmotivs* que luego serían recogidos por los fundadores de la UCR y del PS. Por ejemplo, en los inicios de la Unión Cívica, se instaló la idea de que lo que se estaba llevando a cabo era una “misión sagrada” y un “apostolado nacional” frente al mercantilismo y la corrupción imperante del gobiernos. De acuerdo a esta concepción, la reacción política se efectuaba al amparo de “una religión de la que todos debemos ser sectarios: *la religión del deber, de la patria, de la libertad*”.⁸ Las primeras respuestas a la crisis de parte de los sectores de las elites políticas tradicionales que apelaron a la violencia política en 1890 no resultaban del todo extrañas al estilo beligerante de una cultura política liberal-republicana que gozara de buena salud durante la segunda mitad del siglo XIX. Existía ya un “culto al compromiso cívico”, casi una “mística política” apoyada en los valores constitucionales y las instituciones representativas que comenzaron a consolidarse con la República unificada luego de las guerras decimonónicas (Sabato, 2009: 40-42), menos acabado que las “religiones civiles” republicanas desarrolladas en Francia y Estados Unidos (Ihl, 2000). En palabras de un protagonista del proceso, Francisco Barroetaveña, la necesaria “regeneración moral de la patria” requería de “un nuevo credo de principios”, fórmula que fuera enunciada medio siglo antes por el escritor romántico Esteban Echeverría en su *Dogma Socialista*, prestigiosa obra que definiera tempranamente la búsqueda de una “religión de la patria” (Barroetaveña, 1890: XVIII).⁹

Se comprende que, con la evolución de la situación política con posterioridad al fracaso de la revolución del Parque, este mensaje más bien ecuménico –típico del patriotismo republicano– se tornó en una misión histórica que reclamaron como exclusiva los que comenzaron a ser denominados “radicales” luego de las divisiones suscitadas en el seno de la Unión Cívica. En una gira que emprendiera por el interior del país en 1891 el principal de este sector, Leandro Alem, un reconocido liberal y masón que sin embargo encontró como aliados en la provincia de Córdoba a dirigentes católicos, exclamó ante una multitud en la capital de la misma: “así debieron ser los cruzados (...) Vamos, todos juntos, hombres, mujeres y niños, laicos y monjes, a reconquistar el santo sepulcro de las libertades argentinas de las manos de los infieles del Unicato”.¹⁰

Si se tiene en cuenta que pocos meses antes la UCR cordobesa se organizó con el lema “Dios y Patria” bajo la presidencia del presbítero Eleodoro Fierro, resulta sugerente la hipótesis de que el “nuevo credo” de los radicales se propuso sintetizar distintas tradiciones y sesgos ideológicos que de otra forma entrarían en colisión, a partir de una “campaña salvadora” de “redención nacional”.¹¹ Muy distinto era el sentido del mensaje salvacionista que por esos años ensayaran las primeras agrupaciones y periódicos socialistas. Con una resonancia mucho menor en el panorama de la política nacional debido a su carácter embrionario, el horizonte de expectativas que se traslucía en las páginas de *El Obrero*, órgano de la Federación Obrera, no parece menos ambicioso. En las vísperas de un nuevo 1° de Mayo, la hoja dirigida por el socialista de origen alemán Germán Avé-Lallemant postulaba su “fe absoluta, ciega e inquebrantable en un próximo triunfo” de la causa que había nacido con la Internacional: “los hechos nos robustecen en esta fe, que nos inspira y eleva, y que nos anima a seguir adelante sobre el camino de la lucha, que nos conducirá infaliblemente al seguro triunfo de nuestras ideas a la realización de nuestra doctrina emancipadora”.¹² Al augurar un nuevo período histórico, el editorial culminaba afirmando que “el proletariado es el portador de esta sublime idea del reino realizado de la Humanidad sobre la Naturaleza”.

Al año siguiente fue *El Socialista*, periódico de la Agrupación Socialista de Buenos Aires, quien saludó a la anual “fiesta de resurrección del proletariado, día sagrado en que todo el mundo recibe nuestra prédica”.¹³ Se advierte que, más allá del grupo que sostuviera la iniciativa del momento, comenzaba a sedimentarse en la joven sensibilidad socialista una convicción expresada como “nueva fe”, la cual extraía su sacralidad del horizonte utópico de una humanidad redimida de las diferencias sociales generadas por el sistema capitalista. Es cierto que si bien con estos periódicos antecesores del PS despuntaban las primeras formulaciones de un pensamiento marxista, que analizaba la realidad local en términos de un internacionalismo clasista y de connotaciones éticas, también lo es que se reflejaba en ellos un imaginario socialista que excedía a esta doctrina de corte científicista.¹⁴ A diferencia de la cruzada patriótica que pretendían encabezar los fundadores de la UCR, los socialistas argentinos de la década de 1890 sustentaban un “mesianismo obrero” que exaltaba al proletariado como el sujeto encargado de consumir un progreso civilizatorio de alcance mundial (Ducoulombier, 2011). Su fuente residía en los sucesivos congresos de la Segunda Internacional que permitía enhebrar una miríada de experiencias de la clase trabajadora de sociedades bien diferentes en una única historia de emancipación (Eley, 2002: 113).

Sobran los ejemplos en la prensa y los discursos públicos para demostrar cómo la utopía encarnada en los respectivos imaginarios políticos aparecía reactualizada en las sucesivas circunstancias con que se encontraron en esas décadas del cambio de siglo. Lo que sí se volvía necesario para los dirigentes que profesaban estas creencias políticas, y que en última instancia debían mantener esos núcleos sacros de la identificación con la causa partidaria, era que el presente confirmara la expectativa futura. En este punto, la densidad histórica exhibida por el radicalismo, al instalarse como culminación del largo proceso de construcción de la nación

argentina, tenía como contraparte la mayor densidad teórica que reclamaban para sí los socialistas al apoyarse en las verdades de la “ciencia positiva”.

Hacia el final del período, cuando la UCR decidió integrarse a la política electoral luego de fracasar en una serie de levantamientos armados, quien había terminado por liderar ese proceso publicó un comunicado a jóvenes nacionalistas de Uruguay. En el mismo, Hipólito Yrigoyen concluía que la “revolución argentina (...) obra de la Unión Cívica Radical” venía a resolver “el problema que ha tenido conmovida tan intensamente a la nacionalidad argentina durante más de treinta años”, “restaurando a la patria las condiciones de los pueblos civilizados” y sus “magnos y trascendentales designios”.¹⁵ La identidad radical se asociaba al mito liberal en tránsito hacia un nacionalismo progresista que postulaba la futura grandeza argentina, colocándose en el centro de un imaginario colectivo más ampliamente compartido. Por su parte, un intelectual que se convirtió en referente del socialismo, el docente universitario y futuro senador nacional Enrique Del Valle Iberlucea, conjugó en su celebración de la Revolución Francesa las certezas de las leyes sociales con una escatología todavía compartida por el movimiento socialista antes de la Primera Guerra Mundial. En metáfora acuática, aseguraba que había llegado el tiempo del socialismo porque “el progreso es movimiento” y la “historia no vuelve hacia el pasado, como las aguas de un río no remontan su curso”, por lo que el proletariado aprovechaba ahora “la lección histórica de la lenta emancipación social y política de la burguesía”. Entonces, el partido que organizara y condujera a la clase obrera “abriga[ba] la esperanza, por tanto, de su victoria final” y “sabr[á] cumplir su misión histórica”.¹⁶

Dos caminos diferentes gestados en la década de 1890 se definían sobre un doble contexto, nacional e internacional, para proponer horizontes de regeneración que podían concentrarse en los destinos de lo que Gentile denomina entidades colectivas seculares que actúan como centro de una constelación de creencias y mitos que definen el sentido y la finalidad de la existencia social (Gentile, 2005a: 256): en este caso, la nación o una clase social como vanguardia del progreso humano. Al mismo tiempo, la voluntad regeneracionista de radicales y socialistas devuelve la imagen más general de una coyuntura finisecular densa en la génesis de esas experiencias propias de la modernidad en donde la desestabilización de las pautas tradicionales —un proceso que puede llevar décadas y siglos de desarrollo— incubó una esperanza escatológica de transformación, con sus propias narrativas y mediante un lenguaje que debía expresar esa trascendencia del cambio terrenal (Walzer, 2010). Pese a las divergencias señaladas, vale la pena desentrañar la simultaneidad y las matrices comunes que subyacieron en la consolidación de dos potentes identidades políticas capaces de cohesionar mediante la fe en su causa a importantes sectores de la sociedad argentina finisecular.

III. El lenguaje de las religiones de la política

Si se acepta que tanto socialistas como radicales encontraban un núcleo sagrado en sus causas políticas, que llegado el caso las convertía irreductibles a la controversia, es pertinente preguntarse cómo se comunicaba a propios y extraños la

profesión de fe en su credo político. Por un lado, la utilización de un lenguaje que contenía gran cantidad de referencias religiosas para la política derivaba de que quienes se identificaban de forma militante con el radicalismo y el socialismo se sentían parte de una comunidad de creyentes. Por otro lado, en la vida partidaria la palabra religiosa, escrita o hablada, demostraba su poder para exteriorizar la intensidad con que se experimentaba ese vínculo político.

No resulta redundante a esta altura confirmar una opción metodológica que forma parte de las nuevas teorías sobre la sacralización de la política y que bien vale para el desarrollo del caso aquí propuesto. A diferencia de aquellos planteos que comprendían al fenómeno como “sustitución” o “sucedáneo” de la religión tradicional –una “pseudo-religión” diferente a una supuesta “verdadera religión” y no parte de una redefinición de lo sagrado en la modernidad¹⁷–, prejuicio o sospecha epistemológica que aún aflora en ciertos estudios, el análisis de las religiones de la política nunca debe dejar de lado las percepciones y las formulaciones de los propios actores analizados como un elemento fundamental de su aproximación a un objeto de indagación de este tipo.

Algunos momentos de especial centralidad para los miembros de la UCR y el PS, como las conmemoraciones de los que devinieron sus mitos fundacionales, constituyeron verdaderas canteras de esta retórica de la pasión que transmitía emociones políticas compartidas entre “correligionarios”. Antes de la institucionalización de la UCR, quienes formaron parte de sus filas ya estaban familiarizados con la idea de actuar en nombre de una “religión de la patria”. Como lo expresara años después un dirigente de la provincia de Salta, en uno de los tantos momentos de reorganización partidaria:

“la idea radical está en todos los corazones, y en todos los espíritus (...) en algunos *clara y precisa como una convicción, y en muchos fija como el dogma de una fe y santificada como el símbolo de un culto* (...) una realidad superior y materia palpitante de la vida” (Castellanos, [1909] 1917: 58, destacado propio).

De una concepción de este tipo se propagaban nociones como “cruzada” o “causa santa”, la idea de que los radicales estaban imbuidos de una “fe redentora” y que formaban parte de una “hermandad religiosa”, la autopercepción en tanto “fieles”, la caracterización como “mártires” de sus compañeros de causa muertos en las revoluciones fallidas, la de sus líderes como “apóstoles” o “profetas”, así como la de antiguos militantes luego alejados de la UCR connotados como “apóstatas” y, en medio de las muy frecuentes disputas internas, la denostación de los adversarios como “traidores a la fe” se repitieron y consolidaron progresivamente. Con un origen e implicancias de distinto tipo, los socialistas interpretaron su acción política en términos similares, aunque la extensión de fuertes sentimientos anticlericales (no necesariamente antirreligiosos) dentro de las izquierdas podía poner reparos a esta proliferación.¹⁸

No obstante ello, los sectores que fundaron el PS y que tuvieron como vocero fundamental al periódico *La Vanguardia* se encargaron tempranamente de expre-

sar la trascendencia de su causa: “la regeneración y la emancipación del proletariado universal”.¹⁹ Los términos eran los de una religión terrenal que antagonizaba con la “religión tradicional” de la tradición judeo-cristiana, ahora cómplice de la explotación capitalista. En el caso del inmigrante letón de ascendencia judía Enrique Dickmann resulta patente esta concepción del socialismo al afirmar las implicancias de esa dicotomía fundamental, sin desentonar con una sensibilidad más extendida en el partido.

En una serie de artículos toma cuerpo esta sustitución en donde la diada porvenir/progreso socialista se anuncia como “una visión” ante la constituida por el pasado/barbarie del catolicismo.²⁰ El planteo de quien se convirtió en un dirigente de primera línea ubica la dimensión trascendente del socialismo en la tensión entre ciencia y religión, según la cual la creencia religiosa tradicional sería incompatible con la razón, pero no así la creencia política en el socialismo, guiado por un saber racional que lo convierte en la “nueva fe”²¹: “El socialismo es la fe positiva y real, la fe optimista, la fe de los buenos y los generosos que reemplaza a la fe mentirosa”.²² De forma que al referirse en un acto conmemorativo de la Comuna de París –tomada en el socialismo internacional como antecedente casi mítico de la lucha del proletariado finisecular– entendiera a los comuneros como “mártires” caídos en el “altar del ideal” en la búsqueda de la “Jerusalén de los pueblos libres”.²³

Tratándose el naciente socialismo argentino de una fuerza que tenía como norte a la Segunda Internacional, y en especial a partidos modélicos como la socialdemocracia alemana o el Partirlo Obrero Belga, resulta insoslayable remitir a una lectura extendida a ambos lados del Atlántico según la cual el socialismo era elevado a la condición de “una religión nueva, continuando y realizando el cristianismo, haciéndolo descender sobre la tierra” (Destrée y Vandervelde, [1898] 1903: 8).²⁴ Esto explica cómo el más conocido discurso teórico-doctrinario, mediante el cual los socialistas fundamentaban su “verdad” política, iba inseparablemente de la mano no sólo de una utopía igualitaria sino también de una explicación de su superioridad moral en términos sacros y, a la vez, seculares. Como asegurara Juan B. Justo, figura intelectual y dirigente principal del PS, además de la “apoteosis de la ciencia” el socialismo era una “nueva moral” (Justo, [1902] 1920: 76-77). Las disputas con agrupaciones que respondían a la Iglesia Católica y que en la senda de la encíclica *Rerum Novarum* pretendían acercarse a los sectores trabajadores al abordar ciertos tópicos de la “cuestión social”, como la Liga Democrática Cristiana y los Círculos de Obreros Católicos, no hacían sino forzar las comparaciones e impregnar el lenguaje de los socialistas.

José Ingenieros, joven enrolado en una “sociología científica” luego de haber encabezado el ala revolucionaria del PS, dictaría hacia 1900 en la Escuela Libre Socialista una conferencia titulada *Las doctrinas sociales de Jesús*. Luego de analizar el cristianismo como parte del desenvolvimiento de las sociedades civilizadas y sus “tendencias a la reforma social”, caracterizó a la figura de Jesús como paradigma político (“apóstol y caudillo”), estableciendo una analogía entre las ruinas de una civilización (Roma primero, la modernidad cristiana después) y la emergencia de otra nueva (el cristianismo antes, el socialismo ahora), heredera

de los restos útiles de la precedente.²⁵ Pocos años después, un carismático militante venido de los Círculos de Obreros Católicos y que se convirtió en el primer diputado nacional del PS, Alfredo Palacios, estableció un puente entre la vieja y la nueva religión en otra conferencia titulada sugestivamente *Jesús precursor del socialismo*.²⁶ Con posterioridad abonará ese puente de continuidad en clave autobiográfica al expresar que: “En el socialismo me inició mi madre. Ella puso en mis manos el Nuevo Testamento, con el *Sermón de la montaña*, y llegó a apasionarme la figura de Jesús” (citado en García Costa, 1997: 51).

Como ha demostrado Dora Barrancos, estos ejemplos sugieren además otra interpretación, ya que Ingenieros como Palacios y el ex socialista Lugones compartían otras convicciones en la ciencia esotérica de la teosofía, donde hombres y mujeres laicos (librepensadores, militantes de las izquierdas, etc.) podían “refugiarse en una doctrina que reunía la fe en la trascendencia junto con el crédito en la ciencia” (Barrancos, 2001: 101). Una vez más, los paralelismos con procesos de sacralización en el socialismo segundointernacionalista, antes que destacar la originalidad argentina, evidencian el agguionamiento del PS, en especial con lo que ocurría en países de predominio católicos, desde las referencias a Jesús como un igualitarista traicionado por la Iglesia en el socialismo español, hasta la variante católica de Camilo Prampolini –autor del conocido folleto *La predica di Natale (El sermón de Navidad)*– en el seno del socialismo italiano.²⁷

En los radicales, en cambio, no existía un fundamento racionalizado para sus referencias religiosas, salvo la apelación a los valores considerados sagrados de la república y la nacionalidad argentinas. Primaba, en cambio, la exaltación del martirologio de los correligionarios caídos y el sentimiento de deuda para con ellos, la consecución de la “causa” por la “sangre derramada en holocausto” y un incipiente culto al liderazgo que cristalizó con la muerte de Alem en 1896. El tono irracional de compromiso con una misión redentorista no tenía mayores contrapesos.²⁸ La creación de la UCR producto de la fractura de una agrupación de la que se consideraba heredera y las posteriores reorganizaciones son ejemplos paradigmáticos. Como expresara un estudiante universitario durante un mitin en apoyo de Alem al producirse la división de 1891: “¡A vosotros, que formáis conmigo en las filas de la juventud, ‘vestal graciosa y pura, encargada de *mantener el fuego sagrado en los altares de la patria*’ (...) Y a vos, Dr. Alem, que *semejante a esos profetas que aparecen en las horas solemnes de la existencia de los pueblos*”.²⁹

La cita condensa una serie de tópicos que pasarían a ocupar el corazón de una identidad en constitución en donde el voluntarismo y la emotividad no requerían de una argumentación demasiado sofisticada: la patria estaba en peligro y justificaba los mayores sacrificios. Podía hablarse entonces, luego de divisiones y desencuentros partidarios, de la “resurrección” y la pervivencia del “alma del partido radical” guiada “con el hálito cívico de los mártires del 90”.³⁰ Para esta comunidad de creyentes en reorganización, la fortaleza inmaterial de su solidaridad militante era capaz de compensar y trascender a las desventuras de una estructura institucional atada a los ritmos más pedestres de la inestable política de la Argentina finisecular: la revolución del Parque se encontraba inconclusa y esa situación

justificaba, a sus ojos, continuar la “cruzada”. Parece cuanto menos difícil que “ser radical” en estos contextos pudiera expresarse en un vocabulario que prescindiera de marcas de identidad tan potentes.

Si se parte de esta constatación, antes que tratar de auscultar posibles diferencias ideológicas más “puras” (que pudieron haber existido sin ser necesariamente decisivas), se comprenden mejor algunas de las disputas que surcaron el devenir del radicalismo en sus primeras décadas. En la Convención Nacional de 1897 se opusieron dos grupos en relación a que la UCR constituyera una alianza con la otra rama desprendida de la Unión Cívica sosteniendo una retórica cuyos contradictores sólo podían ser considerados como traidores. Mientras para el “coalicionista” Mariano Demaría era necesario elevarse “sobre todo sentimiento que no sea el del amor a la patria”, para el “intransigente” Delfor Del Valle una alianza con los antiguos compañeros antes denostados era “pedir algo contra un sentimiento humano, que se olvide en un instante, en un día, los sacrificios y la sangre de nuestros correligionarios derramada en la lucha”, en tanto para el anticoalicionista correntino Ángel Blanco los principios que lo comprometían de forma sagrada con el radicalismo tampoco le permitían transigir: “es *mi fe política* que me impone su defensa (...) mi conciencia de *hombre honrado y radical* sincero me dice que la justicia está del lado de mi causa”.³¹

El ejemplo más extremo de las disputas intra-radicales fue la polémica entre sus dos principales dirigentes en 1909, al producirse la renuncia de uno de ellos, el cordobés Pedro Molina, en desacuerdo con el liderazgo partidario de Hipólito Yrigoyen y la falta de definiciones ideológicas y programáticas para la UCR. En la ocasión, Yrigoyen respondió a la carta del primero, que había tenido gran repercusión en la prensa nacional, con otra en defensa de lo que consideraba la “doctrina” y la “dicción radical”. Reprochó a Molina por su “apostasía”, utilizando su caso como ejemplo negativo para el resto de los que “profesan el credo de la Unión Cívica Radical”, concluyendo en lenguaje bíblico que “*los que abjuran de la fe redentora son los Judas malogrados*” (Yrigoyen, [1909] 1923: 106-107 y 114, subrayado propio).

De esta forma, la palabra considerada legítima dentro del partido trazaba una frontera en el espacio identitario³² del radicalismo entre quienes podían ser considerados radicales y quienes no, entre un adentro y un afuera; en los términos de una religión cívica: entre los fieles, los infieles y los apóstatas. Una concepción de este tipo respecto de los criterios de pertenencia política encontraba paralelismos con el socialismo. Una fábula en la que el lenguaje religioso actuaba como exégesis –estrategia extendida desde un célebre folleto del inglés William Morris que respondía a la pregunta “¿cómo me hice socialista?”– fue la de la “conversión”, entendida como pasaje de fes que otorgan sentido a la experiencia vital del creyente. Aquí sí la convicción política se reviste de un fundamento moral y trascendente, para dejar en un segundo plano y englobar los argumentos de la certeza doctrinaria; o, en otros términos, para argumentar emocionalmente.³³

Las intervenciones de un militante de origen italiano como Esteban Dagnino se refirieron recurrentemente a este momento de transmutación. En un caso, es un

diálogo ficticio entre una mujer católica y un miembro del PS en donde la primera advierte “la fe ardiente que os anima a vos y a vuestros compañeros, la sobrehumana constancia”, y contrapone “la realización de un porvenir de igualdad y de justicia en la tierra” (“nuestro paraíso”) a “la felicidad hipotética y absurda en la otra vida”, para concluir que el socialismo no era sino “una religión nueva sin ídolos mentirosos y crueles”.³⁴ Dagnino también incurrirá en el género testimonial en el ejemplo de una forma de propaganda como las conferencias políticas. La epifanía que conmueve emocionalmente al convertido se funda ahora en el “recogimiento casi místico de aquella asamblea” y la promesa de concretar “la meta lejana e invisible de un porvenir de felicidad y justicia”. La metáfora privilegiada en este caso es la de la luz que abre los ojos y el corazón a quien se ve conmovido por el mensaje socialista: “el dorado reflejo de aquella aurora auspiciada por el orador”, la “visión deslumbradora de la tierra rejuvenecida y regenerada”.³⁵

Pero este vocabulario propio de concepciones sacralizadas de la política sólo puede explicarse cabalmente si a los horizontes de expectativas de sus promesas regeneradoras se vinculan los espacios de experiencia³⁶ de sus fechas simbólicas, esto es, los que devinieron mitos fundantes de ambas identidades.

IV. Rituales conmemorativos y emociones colectivas

Previamente se expresó que el contexto percibido como crisis estuvo signado por su apelación al voluntarismo y a la movilización social. Por tanto, la interpretación aquí propuesta acerca del fundamento sacro que fueron cobrando las identidades partidarias del radicalismo y del socialismo no puede prescindir de instancias claves de los procesos de subjetivación política como fueron el despliegue de reuniones, mítines y desfiles en el espacio público con un carácter ritualizado. Subjetivación primero de sus propios militantes —un culto de los fieles— y luego de las multitudes a las que se proponían interpelar.³⁷

Al respecto, cabe aclarar que, si bien los trabajos que siguen las tesis de la sacralización de la política en la modernidad han prestado especial atención a la tríada analítica desarrollada por Gentile en torno a un conjunto de mitos, ritos y símbolos como característica fundamental de estas experiencias, parece pervivir todavía el motivo “totalitario” que fue objeto originario de estas tesis. A saber, que la mitología, la ritualidad y la simbología de distintos regímenes como el fascismo, el nazismo, el comunismo, de variadas dictaduras o incluso de movimientos de masas que llegaron al poder siguen constituyendo los focos de atención privilegiados de esta historiografía. Aquí, en cambio, se efectúa un aporte que sin dudas abreva en los parámetros mencionados, pero desde fuerzas que miraban a la comunidad política y no se miraban a sí mismas desde el poder, sino desde el llano. Como se ha visto, esta característica alimentaba en gran medida su esperanza regeneracionista, pero muestra la singularidad del momento abordado para la Argentina finisecular. Se supera así el viejo debate entre las teorías funcionalistas de los rituales políticos (serían producto de la “necesidad” de los actores, cumplirían una determinada “función” en la homeostasis social) y las manipulatorias (las elites, sobre todo estatales, como agentes de disciplinamiento “desde arriba”) frente a las

que únicamente encuentran, en clave voluntarista, la espontaneidad y creatividad de los actores movilizados a tal efecto (clásicamente “desde abajo”), para concebir a aquellos en una doble faz de resultado de posiciones en el campo político como de configuradores de solidaridades militantes.

Se entiende entonces a estos rituales, las conmemoraciones radicales de las revoluciones (1890, 1893, 1905) y las socialistas del 1° de Mayo, como las escenificaciones simbólicas que condensaban sus respectivas “causas”, apelando directamente a los conocidos lenguajes y las alegorías de tono religioso que conformaron las instancias por excelencia de su dimensión emotiva. Lo trascendente era la comunión de los creyentes con motivo de celebrar los valores compartidos, una utopía regeneradora entendida como corpus de creencias que se sintetizaban en la fecha conmemorada. Ahora bien, la consolidación de esta práctica ritual atravesará en ambos casos por altos y bajos, al calor de la situación política de la UCR y del PS en el más amplio espectro de fuerzas políticas de la Argentina finisecular. Asimismo, es necesario distinguir la especificidad que encontraron las identidades radical y socialista en unas conmemoraciones que, en ocasiones, fueron compartidas y disputadas con antiguos compañeros de ruta (la otra rama en que se dividió la Unión Cívica) o competidores por captar la adhesión de un mismo actor social (los sectores trabajadores eran seducidos también por el anarquismo y el sindicalismo revolucionario).

Existía una diferencia fundamental entre la religiosidad de unos y otros en lo que remite a los espacios celebratorios. Las agrupaciones socialistas que comenzaron a conmemorar el 1° de Mayo desde 1890 definieron la sacralidad de la fecha en los actos organizados en sus propios locales cerrados, en teatros o en los desfiles callejeros siempre como una autocelebración o en claro desafío y demanda de reformas al poder político. Mientras que, desde 1891, los radicales asociaron el culto a los muertos que consideraban militantes caídos por su causa (los “mártires”) con ritos ya establecidos por la religión católica que contribuían al aura religiosa de su misión regeneracionista. Tedeums y misas en las catedrales de Buenos Aires, La Plata, Rosario o Santa Fe, así como cortejos fúnebres en donde se combinaban los símbolos partidarios (la bandera roja y blanca, la boina blanca de los combatientes en las revoluciones, los estandartes de los clubes, armas en pabellón, etc.) con los nacionales (banderas argentinas, Mariannes vestidas como íconos de la República/Patria/Libertad). Con la llegada a los cementerios en se efectuaban los discursos, cuyo exponente principal fue el de la Recoleta en la Capital Federal, donde en 1893 se inauguró el Monumento a los Caídos en la Revolución y tres años después serían depositados los restos de Alem. Este constituye un claro ejemplo del vínculo de una religión de la política con una politización de espacios propios las religiones tradicionales, abrevando en la sacralidad de los motivos de la primera³⁸, algo que se encontraba en las antípodas de la concepción socialista.

Si bien emergentes de forma simultánea, los dos tipos de conmemoraciones representaron otros tantos modelos de sacralización de la política, pese a que en sus desfiles compuestos por miles de personas las liturgias –y hasta las estéticas políticas– radical y socialista se asemejaban: encuadramiento en clubes con emblemas,

preeminencia de las autoridades partidarias, bandas de música, etc. Es decir, se advierten unas formas de la política en las cuales la apelación a los espacios públicos, la ambición de la masividad de los actos y, sobre todo, la reivindicación de una pertenencia a un determinado partido contrastan en parte con lo acontecido previamente a la década de 1890³⁹, dando inicio a un fenómeno que no haría sino crecer en sus dimensiones: lo que comenzará a ser la política de masas en Argentina.

Otra coincidencia entre las conmemoraciones se encuentra, nuevamente, en el lenguaje religioso que permeaba los actos y la gran cantidad de textos que rodeaban a la fecha, en donde sobresalían por su carácter emotivo las poesías dedicadas a los protagonistas de las revoluciones o los cantos al 1° de Mayo y, en menor medida, a la Comuna de París.⁴⁰ En circunstancias como las reorganizaciones, confirmar la pertenencia a la “comunidad de creyentes” conllevaba extraer del pasado partidario los ejemplos necesarios y los símbolos reconocidos para reflotar el horizonte de expectativa. Ello se observa la gran conmemoración de la Revolución del Parque de 1903, en la que según las fuentes se reunieron unas 50.000 personas en la Capital Federal “produciendo un sacudimiento eléctrico de entusiasmo”. Mitin en el que Vicente Gallo –que se destacaría luego como dirigente radical de primer orden–, no dejó de señalar que los viejos radicales que no se encontraban allí incurrían en “una *traición de fe* y a las aspiraciones nacionales”.⁴¹ La figura de Alem apareció como la del líder y principal mártir de la UCR, nuevo símbolo compartido de la regeneración futura, como rezaba una poesía:

“Y en la noche de los dogmas: alba,
“Y en el caos de los credos: polo.
“Mártir, apóstol, ídolo y bandera...”
“Y tú también, cual Ezequiel un día
“Le dijiste a los huesos ‘Levantáos’...”
“Es la revolución punto de apoyo
De los brillantes triunfos futuros”⁴².

El mesianismo del radicalismo encarnado en un líder-símbolo, el culto a “sus” muertos y la exaltación de la violencia contrasta con la otra revolución propuesta por quienes depositaban sus esperanzas en la misión histórica de la clase obrera. En ningún otro momento como el 1° de Mayo se hará patente el paso de la fe “tradicional” a la “religión nueva” del socialismo, esta vez, sí como sustitución deliberada. No es casual que fueran también los bardos de esta confianza en el futuro quienes postularan la metáfora de la aurora del nuevo día. Junto al original reclamo por la jornada de 8 horas, el “Día Internacional del Trabajo” incubó un contenido profético. De acuerdo al poeta modernista Leopoldo Lugones –quien terminó abrevando algunos años después en la derecha nacionalista–: “Estamos tan distantes de la religión vieja, que hemos debido crearnos nuevos días de fiesta (...) He aquí nuestra Pascua de Resurrección”⁴³. Como en el radicalismo, la sensibilidad y la retórica hiperbólica de los poetas llevaban a un extremo las convicciones políticas de los militantes. La tenaz pervivencia de este imaginario confirma

que era este tono emotivo el que volvía, a la vez, sencillo y potente el mensaje que se quería transmitir.

Un texto de amplia circulación en el cambio de siglo, autoría de Ingenieros, detallaba las diversas implicancias de esta celebración a nivel mundial (afirmación, fiesta y protesta) y a las 8 horas sumaba la protesta contra el militarismo y la demanda de la Paz Internacional. Esta promesa de una humanidad reconciliada unía los dos registros del horizonte socialista: el determinismo científicista (la “organización socialista es inevitable”) y el escatológico (“una fiesta consagrada a simbolizar y celebrar su nueva doctrina, su nuevo ideal, su *nuevo credo político y filosófico*”), recalcando siempre su dirección progresista: “los que de tal manera afirman su Credo y su fe no lo hacen obedeciendo a una costumbre [...] sino que proceden contra la costumbre”.⁴⁴ A diferencia de las conmemoraciones de la UCR, en un “partido de ideas” y “racional”, como se consideraba el PS, era necesario encontrar un fundamento doctrinario para tamizar una “causa” devenida sagrada. Como se adelantara en la introducción, en esta suerte de punto ciego del socialismo encontró un temprano analista como De Man una religiosidad velada e inconsciente, a su entender el verdadero motor de la promesa socialista. De todas maneras, el apartado anterior da cuenta de que en rigor los intelectuales y publicistas socialistas eran bien conscientes de la autoconcepción de su movimiento como una nueva religión secular.

La palabra clave que acompañaba la usual metáfora lumínica de la aurora socialista, representada en la iconografía por la antorcha que ilustraba y guiaba al proletariado hacia el futuro, es la de “redención”, en clara alusión a una misión salvacionista. El abogado y poeta uruguayo Emilio Frugoni, autor de una *Profesión de fe socialista* (1904) y uno de los fundadores del PS de su país (1910), ejemplifica lo extendido del trasfondo sacro de este imaginario, así como su asociación con el internacionalismo. En suma, todo lo que se expresaba en el 1° de Mayo: “Vamos hacia la luz! Nos acompaña la fe” –iniciaba un poema– y luego –concluía en otro– “pude ver la aurora, magnífica y ufana / con su pendón de púrpura embanderar la Tierra”. Del Valle Iberlucea saludaba por su parte en el 1° de Mayo a la “redención moral e intelectual (...) sobre los nuevos altares de la Federación proletaria, republicana, socialista, laica, humana”.⁴⁵

Si todo ritual se comprende fundamentalmente como un conjunto de símbolos desplegados periódicamente de forma tal que permiten interpretar cognitiva y emocionalmente una situación del presente, en referencia inevitable a un pasado que la origina y a un horizonte de expectativas de los participantes (Kertzer, 1988: 9-13; Abélès, 1991: 244-253), los textos del 1° de Mayo reactualizaban ese juego temporal a partir de la certidumbre aportada por la confianza en un sujeto (el proletariado), un saber (la ciencia/luz) y el elemento de unión (la bandera roja). Al igual que con el radicalismo, las conmemoraciones expresaban de forma ejemplar el fenómeno de la sacralidad de las identidades políticas ya que sus componentes esenciales, los símbolos que se fueron imponiendo desde la década de 1890, devinieron indiscutibles para sus respectivas creencias; lo contrario implicaba una pérdida de fe en la misión histórica dramatizada en el ritual. Las similitudes for-

males y los paralelismos cronológicos entre los ritos se observan también en la capacidad que tuvieron para hacer trascender las concepciones gestadas en los círculos más cercanos a la organización partidaria hacia otros sectores que podían ser movilizados. Si la prensa era importante en las instancias previas, la creciente masividad de las manifestaciones socialistas por el 1º de Mayo, en competencia con los anarquistas, popularizaría las principales consignas del PS.

Luego de un gran desfile organizado por el PS en 1906, Dickmann esbozó frente a la casa de Gobierno una nueva comparación en la clave de una religión socialista: “Así como los pueblos cristianos festejan su pascua, nosotros festejamos el 1º de Mayo”, unos buscaban “el reino de los cielos”, los socialistas deseaban “el reino de la tierra”.⁴⁶ Las connotaciones trascendentes eran frecuentes en la descripción de estos actos, explicitando la importancia de la estética para interpelar a las multitudes. El orden se combinaba con la masividad y los símbolos desplegados: el pueblo proletario reunido de forma simultánea en distintas partes del mundo presagiaba la promesa del socialismo, la imagen de un “sol [que] despide rayos de luz sobre la compacta masa humana embelleciendo el conjunto” evidenciaba “una nueva educación política y moral”. Según el diputado nacional Alfredo Palacios, se trataba de una “gran columna de las almas henchidas de entusiasmo y con los corazones palpitantes (...) en las grandes ciudades, lo mismo que en las aldeas los trabajadores entonaban el himno de redención y desplegaban la bandera de sus convicciones”.⁴⁷

En esta dimensión de una presencia pública convocante, que revelaba la extensión de identidades políticas hacia nuevos actores sociales, con todo lo que aquellas tenían de fe colectiva militante, estribó una de las singularidades de las fuerzas del radicalismo y del socialismo. Esto conformaría un panorama novedoso para una Argentina que, en cuanto a lo electoral y salvo excepciones, estuvo signada por una escasa competitividad política. Los contemporáneos no fueron ajenos a estos procesos de sacralización de la política, advirtiendo que allí radicaba lo que distinguía a las identidades de la UCR y del PS.

V. Reacciones: miradas externas y crítica de los fieles

La autorrepresentación de una causa política de sentido trascendente a que dieron forma la UCR y el PS, si bien clave en la propuesta teórica de los estudios sobre la sacralización de la política en la modernidad, no es suficiente para dar cuenta de los procesos de sacralización de sus identidades. Se impone auscultar otras miradas en una perspectiva de la alteridad, las de sus detractores, contemporáneos no involucrados con sus luchas, e incluir las visiones críticas y desencantadas desde las propias filas⁴⁸ ante un fenómeno que, en ciertos casos, parecía revestir ribetes extremos, compromisos demasiado demandantes o un inmovilismo acrítico que impedía afrontar los desafíos de la hora. La inclusión de estas voces que actúan en un sentido inverso pero complementario a las reivindicatorias para pensar el proceso constitutivo de solidaridades militantes que tendrán una larga vida —esto es, se entienden aquí como reacciones a dicho proceso— excede el mero resguardo metodológico. Deviene un elemento necesario en toda explicación que pretenda

restituir la contemporaneidad de un fenómeno histórico y, de esa manera, valida la pertinencia de la perspectiva de las religiones de la política a partir de la subjetividad de los actores, sin restarle peso a los insumos conceptuales producidos para aprehender su especificidad.

Para lo que aquí importa, tempranamente ciertos observadores se percataron de que, con las más impactantes expresiones del radicalismo, estaban ante un fenómeno excepcional. En una de las primeras conmemoraciones de la Revolución del Parque, cuando estaba consolidándose la liturgia de los actos, para uno de los voceros del gobierno aquel se había formado “destacándose del centro popular de la revolución, se ha cubierto con su bandera, vive de esa tradición y la cultiva como si fuera fuego sagrado”, advirtiendo que la exageración de “su culto, rayando en el fanatismo” constituía “el escollo de las religiones”.⁴⁹ En cambio, para el popular diario *La Prensa*, acoplado a la crítica del estado de cosas existentes, los radicales expresaban un estado de “necesidad moral de la Nación”, una “causa trascendental” que representaba “el credo y la religión política del pueblo argentino”.⁵⁰ En ambos sentidos, era evidente para los testigos que la intervención de los radicales estaba signada por una pasión política capaz de reivindicar el uso de la violencia revolucionaria, concretada luego con los alzamientos de 1893 y 1905. El corazón de esa identidad en constitución llevaba a las últimas consecuencias lo que se pensaba como excepcional.

El socialismo, por su misma retórica racionalista y sus prácticas atenuadas a la legalidad institucional, daría lugar a otro tipo de respuestas. Expresiones como la del sindicalismo revolucionario, salido del seno del PS con una crítica teórica centrada en la acción directa, llamarían la atención sobre el “sectarismo” de los dirigentes partidarios, “modernos sacerdotes” que tenían la capacidad de domesticar con sus ideas a una clase obrera que debía ser revolucionaria. En las celebraciones del 1º de Mayo sus invectivas se focalizaron en las “místicas expansiones en conmemoración de la Paz y del Trabajo”, para luego reivindicar la verdad doctrinaria y denostar al PS como “el fariseo de la tradición clásica del marxismo”.⁵¹ En los caminos que tomaba el socialismo a inicios del siglo XX se descubre la reinterpretación de un discurso religioso extendido por la Segunda Internacional que ahora podía volverse contra las formaciones partidarias que se ubicaban a su amparo.

Éste era precisamente el temor de aquellos que, en la estela de la psicología de las multitudes de Hippolyte Taine y luego Gustave Le Bon o Georges Sorel, percibían un potencial desborde social acicateado por nuevas creencias políticas capaces de despertar profundas emociones colectivas. Además, en un país de inmigración como Argentina, un prejuicio nacionalista concebía al socialismo como una “planta exótica”. Así lo patentiza una crónica del 1º de Mayo con una interpretación religiosa de la prédica de la lucha de clases: “El Evangelio ha dado nacimiento a mil fanatismos sangrientos (...) La visión inicial de contento y luz se transforma en colérica nube preñada de odios (...) El descontento obrero es entre nosotros una enfermedad importada”.⁵² En tiempos del Centenario de la Revolución de independencia, permeado por un sentimiento nacionalista por momentos de tono excluyente, otro diario insistía en el “carácter extranjero de este doctrina-

rismo excluyente (...) teología que pretende sobreponer la abstracción literaria de la humanidad a la realidad efectiva de la patria”.⁵³ Para estas opiniones, el peligro del socialismo radicaba en la sistematicidad, rigidez y extremismo de sus ideas, en su “religión nueva” de la emancipación social.

Un punto ciego del socialismo era el hecho de que su propia visión crítica de la realidad del fin de siglo señalaba como negativas tendencias a la sacralización que, paradójica o casualmente, se desarrollaron en paralelo a su discurso religioso. En las coordenadas del imaginario socialista anticlerical, cualquier identidad en donde despuntaran discursos y rituales genéricamente religiosos pero propuestos para causas seculares contenían las pervivencias de la “religión tradicional”. Desde el PS se comprendió que la nacionalización de las masas había llegado para quedarse, compitiendo por el favor de los sectores populares. Por esto mantuvo una valoración negativa de los ritos que los militantes del “credo del radicalismo” cumplían “religiosamente” todos los años en el cementerio de la Recoleta para honrar a sus muertos, sobre todo el culto de Alem, “cultivando para ello en las masas populares los bajos instintos y las malas pasiones de plebe ignorante y supersticiosa”.⁵⁴ Algo similar se dio con el auge nacionalista en torno al Centenario, cuando los socialistas se vieron en la necesidad de interpelar a la sociedad en un intento de conciliar el internacionalismo con la pertenencia al país, lo cual merecía para del Valle Iberlucea los obvios “anatemas de los pontífices máximos de la religión patriótica”⁵⁵, término frecuente en la crítica partidaria a lo que consideraban una consecuencia irracional del amor a la patria. Religión que los radicales reivindicaban y que otros le reconocían con un sentido positivo, pero que los socialistas también vislumbraban en las cada vez más vistosas conmemoraciones patrias y en los desfiles militares.⁵⁶

Las críticas desde la izquierda a los componentes sacros del radicalismo se extendieron al anarquismo. Un referente del mismo, Eduardo Gilimón identificaba con mordacidad la apelación simultánea de aquellos a los espacios sagrados de la Iglesia y a las Fuerzas Armadas (“consecuencias ambas de buscar para la obra revolucionaria a los militares y de ser conspicuos del partido católicos fervientes”), así como la tónica salvacionista y la divinización de los liderazgos (“Están todos fanatizados por el Dr. Alem. Esperan otra revolución, la revolución salvadora, el Mesías que ha de darle Maná llovido del cielo”) (Gilimón [1911] 2011: 62-63 y 33). Las caracterizaciones del radicalismo eran ubicuas cuando aquel salía de un letargo durante la primera década del nuevo siglo: con su mística revolucionaria, esta “religión cívica” se mostraba como una atracción sostenidamente popular, en lo cual parecía tener que ver la singularidad de sus liderazgos, primero Alem y luego Hipólito Yrigoyen. Sobre éste escribía hacia 1911 el presidente del Consejo Nacional de Educación e intelectual nacionalista de la “irracionalidad” de las masas, José M. Ramos Mejía: “ídolo de multitudes”, su “cerebro estaba en el corazón (...) un misionero que ha puesto el alma al servicio de una concepción política” (Ramos Mejía, [1911] 1952: 7-11).

Desde otro lugar, resulta importante detenerse en la lectura de Juan B. Justo, la principal figura política y teórica del PS, quien abordó la cuestión como juez

y parte. El socialismo era para él una convicción política y científica, uno de los principales emergentes de la modernidad en un sentido amplio. En el último capítulo de su obra más acabada, *Teoría y práctica de la Historia*, abordó el vínculo entre religión y política sin dejar de asumir la superioridad moral e histórica de su propia causa. El pueblo trabajador, sostenía, había criticado “los dogmas y símbolos aderezados por la clase dominante”, comenzando a crear los propios. Este análisis evolucionista planteaba a la religión tradicional como una “fuerza inhibidora de la voluntad y de la inteligencia de las masas”, supuesto según el cual la creencias eran un derivado del cambio social que llevaba a la adaptación permanente de aquella (Justo, [1909] 1947: 496-497). En esta lógica es que concebía al socialismo como un “nuevo credo”, esbozando una imagen de su religiosidad secular inherente:

“La aspiración vehemente a un mundo de pura simpatía entre los hombres de justicia y de libertad, es para muchas almas sencillas la creencia de que la sociedad perfecta vase pronto a realizar [sic]. La espera de una inmediata revolución social, catástrofe milagrosamente creadora, se substituye a la del juicio final en que cada cristiano recibirá su castigo o su premio, y la sociedad futura ocupa en los corazones el lugar del paraíso. *Infinitamente superior a las religiones* por sus fundamentos objetivos y su influencia sobre la conducta de creyentes y profanos, *ese exaltado idealismo tiene, sin embargo, algo de estas, y puede decirse que es el lado religioso del socialismo*” (Justo, [1909] 1947: 506, destacado propio).

Reconocía, por otro lado, que en algunos casos esto se había llevado demasiado lejos, para lo que referenciaba como “mistificación” a las prácticas clericales y rituales a cargo de Tom Mann, quien presidía bautismos socialistas al amparo de banderas rojas. Este socialista inglés influenciado por la tradición puritana –que escribiera en 1896 el folleto *Una perspectiva socialista sobre la religión y las iglesias* (Yeo, 1977)–, constituía como se ha visto sólo un ejemplo, tal vez extremo, de una tendencia muy extendida en el socialismo de la Segunda Internacional, de la Italia católica a las plurirreligiosas Alemania y Bélgica, que hundía sus raíces en las connotaciones religiosas y utópicas del socialismo romántico (Stedman Jones, 2010). Así y todo, Justo finalizaba: “Aún en sus más exagerada faz emotiva y religiosa, el socialismo es un movimiento emancipador” (Justo, [1909] 1947: 507-508).⁵⁷

El mismo año en que Justo publicara su libro, la polémica de fuerte notoriedad pública entre Pedro Molina e Yrigoyen representó la última crisis interna del radicalismo antes de convertirse en el gran triunfador del proceso de democratización. Como se ha visto, para Yrigoyen estaba en juego el “credo radical”, lo que explica la estigmatización de la actitud del primero como “apostasía”. Más significativo aún fue el hecho de que Molina presentara una de las escasas críticas desde dentro de la UCR al fenómeno de su religiosidad política. Según el último presidente del Comité Nacional del partido, antes que liderarlo hacia una nueva etapa diferente a la de la conspiración revolucionaria –que a sus ojos implicaba definir un programa de corte coherentemente liberal–, Yrigoyen se limitaba a repetir “las dos

partes sacramentales” en que se basaba el credo partidario: “un violento ataque al oficialismo y una divinizada apología de los propósitos, los hombres y las cosas del Partido Radical” (Molina, [1909] 1923: 128). A partir de entonces, la figura de Yrigoyen no dejó de ocupar tanto la veneración como la denostación del conjunto de los protagonistas de la primera experiencia de la democracia electoral en el país.

Estas miradas críticas, entendidas en clave complementaria a aquellas que encontraban un valor positivo en estas tendencias propias de la modernidad que redistribuían los espacios de lo sagrado, contribuyen a realzar el valor heurístico de los estudios históricos de la sacralización de la política. El *feed-back* de concepciones que se confirmaban mutuamente en su desacuerdo en torno a un fenómeno que aparecía como inédito o, al menos, sorprendente para los actores históricos, se vuelve un componente que permite comprender retrospectivamente parte de su dinámica. Después de todo, como afirma Roger Griffin en uno de los más importantes esfuerzos colectivos recientes que sistematiza los aportes de esta corriente de estudios (*The Sacred in Twentieth-Century Politics*), la propuesta teórica que partió del estudio pionero de las religiones políticas cumple precisamente esa función: ofrecer una explicación de ciertos elementos y tendencias que hasta entonces habían permanecido denostados, negados, en un cono de sombras o incomprendidos en su especificidad por los conceptos hasta entonces disponibles en la teoría política (Griffin, 2008: 4).

VI. Reflexiones finales

En las décadas de la Argentina del cambio de siglo se constató algo que ahora aparece como evidente a través del prisma teórico de las religiones de la política, pero que en términos históricos no resultó menor en vista del proceso político posterior: propios y extraños a ciertas fuerzas políticas en constitución coincidían, con valoraciones de distintos matices, en que existía un fuerte e inédito sentido de pertenencia entre aquellos que militaban en sus filas. Radicalismo y socialismo se destacaron en este concierto que transitaba hacia lo que luego se conoció como la política de masas, y sus identidades políticas revelaron formas de adhesión gestadas al calor de conflictos y clivajes socio-políticos relativamente novedosos, producto de una sociedad transformada e inquieta, en donde emergen las marcas de la “cuestión nacional” y la “cuestión social”.

A inicios del siglo XX, la consolidación de este tipo de vínculos de particular intensidad y perdurabilidad, con sus imaginarios que proyectaban horizontes de expectativas ambiciosos, sus ritos regulares extendidos entre importantes segmentos de esa sociedad con sus símbolos de pertenencia y sus lenguajes codificados que permitían comunicar hacia dentro y hacia afuera un mensaje sencillo y potente, demostró a los contemporáneos que los partidos políticos constituían un dato ya instalado. En este sentido, la historiografía sobre los partidos del período se ha centrado fundamentalmente en las características organizativas, así como en su mayor o menor coherencia ideológica, lo que en la época expresó la demanda por “partidos orgánicos”, una de las preocupaciones de los autores de la reforma polí-

tica de 1912 conocida como “Ley Sáenz Peña” (Persello, 2000). Aquí se demostró que la paralela constitución de identidades político-partidarias y la definición de unas causas consideradas sacras por quienes se reconocían como creyentes fue un fenómeno fundamental para comprender ese tránsito hacia la política de masas en Argentina, en donde la UCR, el PS (y sus posteriores derivaciones) jugaron un papel protagónico.

Un segundo aspecto a destacar es que, si se está de acuerdo que se operó efectivamente una sacralización de las nuevas identidades políticas aparecidas en la década de 1890, estas expresiones de un sentido trascendente demostraron modulaciones y variantes. De hecho, los motivos del “credo” radical se vincularon con una cultura política liberal-republicana que para fines del siglo incorporó con fervor el actuar en nombre de la nación como un componente esencial. Los radicales contribuyeron asimismo a la exacerbación de un sentimiento que, por lo demás, se demostró mucho más extendido, pero con el homenaje a sus muertos entendidos como mártires, la defensa de una revolución irredenta y el culto a sus líderes sobresalió de ese conjunto, delimitando una frontera entre quienes se encontraban a un lado o a otro de la UCR. Pero el cultivo de esta memoria sagrada para sus militantes y la reconversión de su primer líder en un símbolo partidario tuvo consecuencias: la dificultad, llegado el momento, para consolidar de forma indiscutida un nuevo liderazgo que adquiriera el mismo estatus que aquel. La rápida elevación de Yrigoyen a la condición de “profeta” innovó poco al respecto aunque generó, como se hizo patente en su polémica con Molina, una reacción igualmente intensa en su adversidad que finalmente dividió las filas de la “religión cívica” poco más tarde.⁵⁸

La variante socialista de la sacralización, en cambio, siempre concedió preeminencia a la necesidad de mantener un sustento teórico para su misión histórica, aunque abrevara en un imaginario que precedía al cientificismo de fines de siglo. Autoconcebido como “partido de ideas”, a diferencia de sus adversarios, el doctrinarismo le aportó su fuerza así como los argumentos para los críticos del PS, sean conservadores o radicales: para algunos una “teología” abstracta, para otros una “planta exótica”. Como entre los liberales y los católicos del radicalismo, la religiosidad del socialismo fue sostenida por creyentes de toda laya en la causa de la redención obrera y del progreso civilizatorio: ateos, ex católicos convertidos a la nueva fe y judíos mesiánicos seculares como el singular caso de Enrique Dickmann, pero también entusiastas de la teosofía buscadores de una trascendencia terrenal. Sin embargo, a diferencia de la “religión cívica” radical, la “religión nueva” que giraba en torno al PS dio lugar a una racionalización crítica al interior de la “comunidad de creyentes”, sobre todo porque esta fuerza se erigió cuestionando los dogmas y las fes tradicionales.

En este sentido, los socialistas incubaban un resguardo frente al unanimismo nacionalista que, obviamente, poseía muchos menos reparos en el caso de movimientos nacional-populares como el radicalismo y, luego, el peronismo. Como han demostrado sólidos trabajos (Plotkin, 1993; Caimari, 1994), que sin embargo no tuvieron en cuenta el precedente radical y menos aún el socialista, aquel tran-

sitó un vínculo particularmente estrecho y conflictivo con la “religión tradicional” del catolicismo en el propio proceso de sacralización de su identidad política en una clave más integrista que la de entresiglos, con un potente mito fundacional, sus rituales conmemorativos y el culto a sus líderes, hasta llegar a hablarse de una “religión peronista”.

Las religiones de la política, como la misma modernidad secularizadora que les dio lugar, también tenían sus puntos ciegos. Es necesario ubicar entonces a estas experiencias locales, a esta metamorfosis de lo sagrado efectuada en las nuevas identidades políticas, en un marco temporal y espacial más amplio, con características diferenciales respecto de otras formas de sacralización del poder —como ocurrió con el Estado y la identidad nacional—. Preguntarse, finalmente, por sus especificidades y por su impacto en el derrotero político de la Argentina de la primera y la segunda posguerra, precisamente cuando fueron forjados los instrumentos teóricos para dar cuenta de este fenómeno, por momentos, elusivo.



Referencias

1. Una versión preliminar de este trabajo se presentó en el *XVIII Congreso Internacional de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos (AHILA)*, Valencia, 2017. El autor agradece los comentarios recibidos en la ocasión de parte de Nuria Tabanera y Marta Bonaudo, las útiles sugerencias de los evaluadores de *Temas y Debates* y la atenta lectura de Natacha Bacolla.
2. Centrado en la singularidad organizativa que le habría aportado a la UCR la adopción del “modelo norteamericano” de los partidos políticos (democracia interna, sistema de comités y convenciones, sostenimiento por el aporte de los afiliados, etc.), a diferencia de los tradicionales círculos de notables, el trabajo más importante sobre los orígenes de la UCR asegura que “la ideología del Partido Radical tenía un contenido específico” y que, a partir de su defensa del derecho a la revolución armada, de un discurso decadentista y de un trasfondo liberal-republicano, pretendía recuperar el legado de la tradición nacida con la Constitución nacional (Alonso, 2000: 18, 142 y 150-151).
3. Un trabajo seminal fue el de Ezequiel Gallo y Silvia Sigal que, bajo el influjo de la teoría de la modernización, planteaba que la UCR se mostró “tradicional” donde los gobernantes conservadores habían sido “modernos”, en los valores: “una base de legitimación explícita e inmediata, de tipo ‘sacro’ para reivindicaciones que pueden caracterizarse como ‘seculares’”. En su planteo, esta apelación se debía a la heterogeneidad social de la composición de dirigencias y bases, lo cual volvía necesario esa vaguedad (Gallo y Sigal, 1963: 179).
4. Este autor establece precisamente, a partir de sus orígenes, sus formas y consecuencias, una diferencia fundamental entre las *religiones civiles*, típicas de “sociedades abiertas”, con formas discretas y no coercitivas, y *religiones políticas*, propias de “sociedades cerradas” signadas por formas integristas o totalitarias, cuyos ejemplos más significativos fueron los regímenes fascistas y comunistas del siglo XX (Gentile, 2005a: 16).
5. Por secularización se entiende “un conjunto de reacomodamientos, adaptaciones, diálogos y cambios en la cuadrícula de categorías que la sociedad establece para concebir el conjunto de fenómenos que en su universo de representaciones constituye ‘lo religioso’” (Di Stefano y Zanca, 2016: X).
6. La caracterización se toma de lo propuesto para la dimensión sacra del nacionalismo y de las identidades a que han dado lugar sus diversas variantes: Smith (2000).
7. Para este autor, la expectativa es un “horizonte” o “línea tras la cual se abre en el futuro una nueva etapa de experiencia”, “una fórmula subjetiva para la situación objetiva de que el futuro histórico no se puede derivar por completo a partir del pasado histórico” (Koselleck, 1993: 340-341).
8. Las dos referencias pertenecen a sendos discursos de Francisco Ramos Mejía y Ángel Gallardo, en: *Unión Cívica* (1890: 131-132 y 138-139).

9. Éste se refirió en una reseña de la historia de la Unión Cívica al ejemplo de Echeverría y la “generación romántica” como operadores de una síntesis de creencias estrictamente políticas, pero con un sentido religioso. Sobre la “religión del hombre” esbozada por Echeverría y su idea de una división taxativa entre política y religión, ver Di Stefano (2010: 181-182).
10. Transcripto en: Leandro Alem. Mensaje y Destino (1957, VIII: 484).
11. La frase consta precisamente en una carta de Alem a otro importante dirigente de Córdoba: Leandro Alem a José Garro, 01/05/1892, en: Leandro Alem (1957, VIII: 105-106). Esta noción de síntesis estaba presente en la caracterización que el también liberal Barroetaveña hiciera previamente de la Unión Cívica: “Bajo sus pliegues se cobijan miembros de nuestros partidos tradicionales (...) entusiastas de una misma causa, que es la causa del pueblo, de la regeneración nacional (...) nos encontramos unidos en estrecha alianza los miembros de los partidos nacionalista, federal, unitario, autonomista, republicano y católico, fervorosos creyentes, ateos, racionalistas, conservadores, radicales y progresistas” (Barroetaveña, 1890: 379).
12. “1° de Mayo”, *El Obrero*, N° 66, 23/04/1892.
13. “Fiesta del 1° de Mayo”, *El Socialista*, N° 2, 18/03/1893.
14. Sobre la recepción y las singularidades del marxismo segundointernacionalista en *El Obrero* y *El Socialista*, resulta fundamental la obra de Tarcus (2013: 267-301).
15. “Telegrama del Señor Hipólito Yrigoyen al presidente del Comité de Propaganda de la Juventud Nacionalista Uruguaya”, *Revista Argentina de Ciencias Políticas*, t. IV, 1912, p. 394-395.
16. Enrique Del Valle Iberlucea, “14 de Julio”, *Revista Socialista Internacional*, 14-15/07/1909.
17. El mismo Gentile ha sistematizado las críticas a las tesis de la sacralización de la política, ya sean las provenientes de intelectuales vinculados a espacios religiosos y encargados de resguardar la naturaleza de la “verdadera religión” como de aquellos académicos que no encuentran pertinente la conceptualización desarrollada por aquellas, proponiendo frente a las mismas una serie de precisiones teóricas y resguardos metodológicos (Gentile, 2005b); ver también las reflexiones de un historiador de las “religiones tradicionales” que ha adoptado los postulados analíticos de las religiones de la política, útiles para calibrar la ponderación mutua de ambos fenómenos (Moro, 2009).
18. Roberto Di Stefano destaca el papel significativo que jugó el anticlericalismo en las formulaciones doctrinarias del anarquismo argentino, sobre todo en sus iniciativas culturales como parte de su rechazo a cualquier forma de opresión. En tanto durante los primeros años del socialismo partidario adquirió peso una concepción deísta de una “fe sincera” vivida por fuera del andamiaje institucional de la Iglesia, en el claustro del corazón del creyente (Di Stefano, 2010: 279 y 284). En cuanto al uso de un lenguaje irracionalista en el anarquismo, que resignificaba el discurso cristiano en clave de crítica social y se combinaba con el ultrarracionalismo y cierto puritanismo de costumbres, ver el excelente libro de Suriano (2001: 299-315).
19. Eduardo García, “La protesta”, *La Vanguardia*, N° 17, 01/05/1895.
20. Enrique Dickmann, “Una visión” y “Socialismo católico”, *La Vanguardia*, N° 51, 24/11/1897 y N° 11, 18/03/1899.
21. Enrique Dickmann, “Reflexiones”, *La Vanguardia*, N° 27, 08/07/1899.
22. Enrique Dickmann, “La nueva fe”, *La Vanguardia*, N° 28, 01/05/1898.
23. Enrique Dickmann, “En el Cementerio de Père Lachaise”, *La Vanguardia*, N° 11, 18/03/1899.
24. En efecto, los socialistas belgas constituyeron una referencia para los argentinos desde la misma década de 1890, traduciendo regularmente en *La Vanguardia* notas y fragmentos de obras, así como actualizándose sobre sus disputas con las fuerzas católicas de aquel país en una lucha similar a la entablada en Argentina.
25. José Ingegneros (sic), “Las doctrinas sociales de Jesús”, *La Vanguardia*, N° 16, 21/04/1900.
26. Así lo anunciaba el diario *La Prensa*, s/n°, 22/04/1903.
27. Para el primer caso, ver Louzao Villar (2012); en cuanto al segundo, Pivato (1984).
28. En términos de Emilio Gentile, se trata de “devolver al ámbito del conocimiento racional un fenómeno que por vocación propia se ha situado ostensiblemente en el terreno de lo irracional, sin por ello carecer, en verdad, de racionalidad histórica propia” (Gentile, 2007: 13).
29. Transcripto en: “La juventud en acción”, *El Argentino*, s/n°, 06/07/1891 (destacado propio).

30. “Resurrección”, *El Tiempo*, s/nº, 27/07/1903; “El espíritu radical”, *La Libertad*, s/nº, 18/06/1903.
31. Los distintos discursos se transcriben en: *La Nación*, s/nº, 02/06/1897 y 06/06/1897 (destacado propio).
32. La noción de “frontera” remite a “una discontinuidad, un término o un confín”, en otras palabras, la producción de una distancia en un espacio previamente definido” (Aboy Carlés, 2001: 168-169), lo que demuestra el carácter siempre dinámico de las identidades políticas.
33. Sobre el *topos* de la conversión como experiencia sacralizada en donde se combinan el valor de la verdad científica y un catalizador sentimental, ver: Angenot (2010: 97-111).
34. Esteban Dagnino, “La conversión”, *La Vanguardia*, Nº 25, 23/06/1900.
35. Esteban Dagnino, “La primera conferencia”, *Almanaque Socialista de La Vanguardia para 1902*, Buenos Aires, Cooperativa Tipográfica, 1901.
36. Para Koselleck, la “experiencia” es una forma de presencia del pasado en el presente que se articula con la esperanza futura del horizonte de expectativas, por lo cual ese pasado se ve constantemente modificado al ensancharse la diferencia temporal y superponerse acontecimientos que generan una reinterpretación subjetiva de lo que antes aparecía como una situación objetiva (Koselleck, 1993: 338 y 341).
37. Algunos argumentos de este apartado fueron desarrollados con otra perspectiva en Reyes (2016a y 2016b).
38. Para la distinción entre una forma de sacralización de la política que apela a la politización de ciertos aspectos de la “religión tradicional” y otra que precisamente se erige contra dicha institución, ver Moro (2009: 143-147). La síntesis de este autor ofrece también un extenso análisis bibliográfico y teórico del vínculo entre rituales y religiones de la política, desde los tempranos planteos de inspiración durkheimniana sobre la Revolución Francesa (Albert Mathiez) y el modelo de la “teología política” del medievalista Ernst Kantorowicz hasta los planteos recientes del citado Gentile, pasando por los aportes de la antropología simbólica de Víctor Turner y Clifford Geertz y la historiografía de los ritos revolucionarios como “transferencia de sacralidad” (Mona Ozouf) o de la “invención de tradiciones” en la modernidad (Eric Hobsbawm).
39. La negación de legitimidad de toda expresión que se hiciera en nombre de un “partido” y no de “el pueblo” como un todo ha sido resumida en su análisis de la cultura política liberal-republicana por Sabato (2009).
40. El socialismo argentino también desarrolló un culto a los muertos, pero en un grado mucho menos significativo de las conmemoraciones radicales, como parte de la filiación a una cultura política internacionalista (Seras, 2015).
41. “El gran triunfo radical. El gran mitin de ayer”, *El Tiempo*, s/nº, 27/07/1903 (destacado propio); “26 de julio. La manifestación radical”, *Caras y Caretas*, 01/08/1903.
42. Francisco Riú, “¡Alem!”, *La Libertad*, s/nº, 25/07/1903.
43. Leopoldo Lugones, “La Fiesta del Proletariado”, *La Montaña*, Nº 3, 01/05/1897.
44. José Ingenieros, “1º de Mayo”, *La Vanguardia*, Nº 17, 01/05/1899 (destacado propio).
45. Emilio Frugoni, “1º de Mayo”, *La Vanguardia*, Nº 131, 01/05/1906; Emilio Frugoni, “Exultación” y Enrique Del Valle Iberlucea, “Primero de Mayo”, *Revista Socialista Internacional*, Nº 6, 01/05/1909.
46. Transcripto en: “El 1º de Mayo. Fiesta del Trabajo”, *La Vanguardia*, Nº 132, 02-03/05/1906.
47. Transcripto en: “El día del trabajo”, *La Vanguardia*, Nº 53, 03/05/1908.
48. Si bien con “dimensión de la alteridad” Gerardo Aboy Carlés se refiere al “establecimiento de los límites de una identidad respecto a un exterior” (Aboy Carlés, 2001: 66), en lo aquí propuesto interesan precisamente algunas miradas de ese exterior, de los “otros” de ese espacio de identificación, a la par que las opiniones disconformes suscitadas al interior del mismo.
49. “Homenaje a los mártires”, *Tribuna*, s/nº, 25/07/1892.
50. “La causa de la Revolución”, *La Prensa*, s/nº, 27/07/1894.
51. Luis Bernard, “Políticos y socialistas”, *La Acción Socialista*, Nº 57, 16/01/1908; “Impresiones del 1º de Mayo”, *La Acción Socialista*, Nº 18, 01/05/1906; Luis Bernard, “Sectas y organización de clases”, *La Acción Socialista*, Nº 64, 01/05/1908.
52. “El 1º de Mayo”, *El Diario*, s/nº, 01/05/1906. Sobre la difusión, en clave erudita o en otra más

vulgar, de los postulados de los psicólogos de las multitudes para la política del cambio de siglo ver Burrow (2000).

53. “El congreso socialista”, *La Nación*, s/nº, 28/12/1910.

54. “El radicalismo criollo y su prosa funeraria”, *La Vanguardia*, Nº 1125, 01/07/1909. Sobre las caracterizaciones socialistas del fenómeno “populista” del radicalismo, en especial su difícil encuadramiento como “partido de clase” y, por lo tanto, su competencia por los sectores populares, ver Martínez Mazzola (2010).

55. Enrique Del Valle Iberlucea, “La ‘Internacional’”, *Revista Socialista Internacional*, t. 1, Nº 7, 25/05/1909.

56. Mario Bravo, “El día de la patria”, *La Vanguardia*, Nº 1132, 09/07/1909.

57. Para Leticia Prislei, este pasaje de *Teoría y práctica de la Historia* formaba parte del objetivo último de Justo, en sintonía con el “desencantamiento del mundo”: la emancipación de los sujetos sociales respecto de todo “misticismo idealista” (Prislei, 2000: 60-61), aunque no profundiza en otros referentes del socialismo ni toma en cuenta la entidad asumida por el propio proceso de sacralización de la identidad socialista.

58. Esta es la tesis de Marcelo Padoan, quien se focaliza en los componentes discursivos del liderazgo yrigoyenista y también observa, siguiendo la obra de Tulio Halperin Donghi, que con Yrigoyen el radicalismo se consume como “religión cívica”, pero soslayando el período de constitución de la identidad radical, salvo por algunas referencias aisladas al supuesto “impersonalismo” y al “liberalismo pluralista” de Alem (Padoan, 2002). El texto clave que sigue es Halperin Donghi (1994), quien caracteriza al radicalismo yrigoyenista como la conjunción de una “religión cívica” con una aceptada “máquina electoral”.

Bibliografía

Abélès, M. (1991). Mises en scène et rituels politiques. Une approche critique, *Hermès*, Nº 8/9, pp. 241-259.

Aboy Carlés, G. (2001). *Las dos fronteras de la democracia argentina. Las identidades políticas de Alfonsín a Menem*. Rosario: Homo Sapiens.

Alonso, P. (2000). *Entre la revolución y las urnas. Los orígenes de la Unión Cívica Radical y la política argentina en los años noventa*. Buenos Aires: Sudamericana.

Angenot, M. (2010). La conversión al socialismo. En *Interdiscusividades. De hegemonías y disidencias* (pp. 97-111). Córdoba: Editorial Universidad Nacional de Córdoba.

Barrancos, D. (2011). El otro rostro de la modernidad: socialistas y ciencia esotérica. *Estudios Sociales*, Nº 40, pp. 101-126.

Barroetaveña, F. (1890). Reseña histórica de la Unión Cívica. En *Unión Cívica. Su origen, organización y tendencias*. Buenos Aires: Landenberg y Conte Eds.

Berensztein, S. (1991). *Un partido para la Argentina moderna. Organización e identidad del Partido Socialista (1896-1916)*. Buenos Aires: CEDES.

Botana, N. (1977). *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*. Buenos Aires: Sudamericana.

Burrow, J. (2000). *La crisis de la razón. El pensamiento europeo, 1848-1914*. Barcelona: Crítica.

Callahan, K. (2010). *Demonstration Culture. European Socialism and the Second International*. Leicester: Troubadour Publishing.

Caimari, L. (1994). *Perón y la Iglesia Católica: religión, estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires: Ariel.

Castellanos, J ([1909] 1917). *Acción y pensamiento*. Buenos Aires: Pellerano.

De Man, H. (1929). *Au-delà du marxisme*. París: Félix Alcan.

Destrée, J. y Vandervelde, É. ([1898] 1903). *Le Socialisme en Belgique*, París, Giard et Brière.

Di Stefano, R. (2010). *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires: Sudamericana.

Di Stefano, R. (2011). Por una historia de la secularización y de la laicidad en Argentina. *Quinto Sol*, vol. 15 (Nº 1), pp. 1-31.

- Di Stefano R. y Zanca, J. (2016). Introducción. En Di Stefano, R. y Zanca, J. (comps.), *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)* (pp. IX-XXVI), Buenos Aires : Imago Mundi.
- Ducoulombier, R. (2011). Prométhée malgré lui: le prolétariat objet de réformes et sujet de l'Histoire, 1870-1914. *Histoire@Politique*, N° 13, pp. 1-16.
- Eley, G. (2002). *Forging Democracy. The History of the Left in Europe, 1850-2000*. New York: Oxford University Press.
- Gallo, E. y Sigal, S. (1963). La formación de los partidos políticos contemporáneos. La Unión Cívica Radical (1890-1916). *Desarrollo Económico*, vol. 3 (N° 1/2), pp. 173-230.
- García Costa, V. (1997). *Alfredo Palacios, entre el clavel y la espada*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Gentile, E. (2005a). *Les religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*. París: Seuil.
- Gentile, E. (2005b). Political Religion: A concept and its Critics – A critical Survey. *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol 6, N° 1, pp. 19-32.
- Gentile, E. (2007). *El culto del littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gilimón, E. ([1911] 2011). *Hechos y comentarios y otros escritos. El anarquismo en Buenos Aires (1890-1910)*. Buenos Aires: Terramar.
- Griffin, R. (2008). Introduction. The Evolutions and Convulsions of Political Religion. En Griffin, R. Mallet, R. y Tortorice, J. (eds.). *The Sacred in the Twentieth Century Politics* (pp. 1-18). Nueva York: Palgrave/MacMillan.
- Halperin Donghi, T. (1994). *La larga agonía de la Argentina peronista*. Buenos Aires: Ariel.
- Ihl, O. (2000). Religion civile: la carrière comparée d'un concept. *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 7 (N° 3), pp. 595-627.
- Justo, J ([1902] 1920). El Socialismo. En *Socialismo*. Buenos Aires: La Vanguardia.
- Justo, J. ([1909] 1947): *Teoría y práctica de la Historia*. Buenos Aires: La Vanguardia.
- Kertzer, D. (1988). *Ritual, Politics & Power*. New Haven: Yale University Press.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Por una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Leandro Alem. Mensaje y Destino* (1957). Buenos Aires: Raigal, t. VIII.
- Louzao Villar, J. (2012). 'No es la religión de Cristo'. La figura de Jesús de Nazaret en el socialismo español hasta 1936. *Amnis*, N° 11, pp. 1-9.
- Martínez Mazzola, R. (2010). Socialismo y populismo, los comienzos de una relación conflictiva. La mirada del socialismo argentino sobre la Unión Cívica Radical. *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segretti"*, N° 10, pp. 211-230.
- Molina, P. ([1909] 1923). Del doctor Pedro C. Molina (contestando al doctor Hipólito Yrigoyen). En *Discursos, escritos y polémicas del Dr. Hipólito Yrigoyen, 1878-1922* (pp. 127-142). Buenos Aires: Talleres Gráficos Palumro.
- Moro, R. (2005). Religion and Politics in the Time of Secularization: The Sacralisation of Politics and the Politicisation of Religion. *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, N° 1, pp. 71-86.
- Moro, R. (2009). Rituales políticos/Religiones políticas. En J. Canal y J. Moreno Luzón (eds.) *Historia cultural de la política contemporánea* (pp. 97-147). Madrid: CEPC.
- Padoan, M. (2002). *Jesús, el templo y los viles mercaderes. Un examen de la discursividad yrigoyenista*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Persello, A. V. (2000). Acerca de los partidos políticos, 1890-1943. *Anuario del IEHS*, N° 15, pp. 239-264.
- Pivato, S. (1984). L'anticlericalismo 'religioso' nel socialismo italiano fra Otto e Novecento. *Italia Contemporanea*, N° 154, pp. 29-50.
- Plotkin, M. (1993). *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*. Buenos Aires: Ariel.
- Prislei, L. (2000). Los intelectuales y el socialismo: Juan B. Justo, el partido y el arte. *Entrepasados*, N° 18-19, pp. 53-63.
- Ramos Mejía, J. ([1911] 1952). A martillo limpio. Silueta repujada. En AA. VV., *Yrigoyen vivo* (pp. 7-12). Buenos Aires: Raigal.

- Reyes, F. (2016a). “Conmemorar la revolución y sus mártires”. Sobre el lugar de un ritual político en la constitución de la identidad del radicalismo. *Estudios Sociales*, N° 50, pp. 41-76.
- Reyes, F. (2016b). De la velada de club a la estética de los cortejos. La construcción del 1° de Mayo socialista en la Argentina finisecular (1894-1900). *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, N° 44, pp. 42-77.
- Reyes, F. (2018). Las identidades políticas como creencias. Sobre la Unión Cívica Radical como “religión cívica”. *Pasado Abierto*, N° 7, pp. 252-264.
- Romero, A. (2017). Crisis y transición: notas sobre el fin de siglo argentino. *Pasado Abierto*, N° 7, pp. 241-251.
- Sabato, H. (2009). El pueblo “uno e indivisible”. Prácticas políticas del liberalismo porteño. En Bertoni, L. y De Privitellio, L. (comps.). *Conflictos en democracia. La vida política argentina entre dos siglos* (pp. 25-44). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Seras, S. (2015). El culto a los muertos en la construcción de la identidad socialista en la Argentina. Un análisis del semanario *La Vanguardia* (1894-1905), mimeo.
- Smith, A. (2000). The Sacred Dimension of Nationalism. *Millenium*, vol. 29 (N° 3), pp. 791-814.
- Stedman Jones, G. (2010). Religion and the origins of socialism. En Katznelson, I. y Stedman Jones, G. (eds.). *Religion and the Political Imagination* (pp. 171-189). Nueva York: Cambridge University Press.
- Tarcus, H. (1998/1999). La secta política. *El Rodaballo*, N° 9, pp. 22-32.
- Tarcus, H. (2013). *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, científicos e intelectuales*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Unión Cívica. Su origen, organización y tendencias* (1890). Buenos Aires: Landenberg y Conte Eds.
- Walzer, M (2010). Cómo trazar la línea. Religión y política. En *Pensar políticamente*, Barcelona: Paidós.
- Yeo, S. (1977). A New Life: the Religion of Socialism in Britain, 1883-1896. *History Workshop*, vol. 44 (1), pp. 5-56.
- Yrigoyen, H. ([1909] 1923). Primera carta del doctor Hipólito Yrigoyen. En *Discursos, escritos y polémicas del Dr. Hipólito Yrigoyen* (pp. 105-126), Buenos Aires: Establecimiento Gráfico de T. Palumro.

Recibido: 20/03/2018. Aceptado: 20/06/2018.

Francisco Reyes, “Religiones de la política en la Argentina finisecular. La sacralización de la identidad en el radicalismo y el socialismo (1890-1912)”. Revista *Temas y Debates*. ISSN 1666-0714, año 22, número 36, julio-diciembre 2018, pp. 85-111.