

Tópicos discursivos y debates en torno al alcance del concepto *autonomía* en la Reforma Universitaria

Por Alejandra MAILHE*

*el alma heroica, no en batallas grandes
piensa, ni en templos cóncavos, ni en lides
de la palabra centelleante: piensa
en abrazar, como un haz, los pobres
y a donde el aire es puro, y el sol claro
y el corazón no es vil, volar con ellos.*

José Martí, “Envilece, devora...”,
Versos Libres

A PARTIR DE UNA REFLEXIÓN GENERAL sobre algunos tópicos dominantes en el discurso reformista (que enfatiza especialmente el establecimiento de un nuevo vínculo entre intelectuales y pueblo), este trabajo indaga en torno al alcance del concepto *autonomía*, central en los reclamos estudiantiles y uno de los puntos más sensibles de las discusiones que se suscitan en el marco de la Reforma Universitaria. Para reconstruir algunas perspectivas en conflicto, que dan cuenta de los debates que atraviesan el reformismo (y que, en última instancia, permiten reevaluar este movimiento y recuperar su heterogeneidad interna), se consideran especialmente varios textos, producidos al calor de los hechos, de intelectuales como los argentinos Ernesto Quesada, Ricardo Rojas y Julio V. González, y el mexicano José Vasconcelos.

1. Algunos tópicos dominantes en la discursividad reformista

CON la obra de José Martí, a fines del siglo XIX emerge una concepción diferente de la solidaridad entre el intelectual y el pueblo. En poemas como “Envilece, devora...” el sujeto de enunciación se desplaza desde la contemplación desesperanzada de la ciudad (es

* Profesora del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Plata; investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina; e-mail: <amailhe@fahce.unlp.edu.ar>.

decir, de la modernidad) como “tierra baldía”, a la concepción de un lazo dador de sentido, gracias a un nuevo vínculo con los pobres, convertidos ahora en el único “templo” posible para el poeta, preso en su malestar moderno. Esa alianza se presenta entonces como *la* instancia necesaria para la trascendencia del “yo” por medio de la fusión con los “otros”, aunque ese vínculo todavía sea pensado como si en la formulación de ese puro anhelo anidase también la consciencia de sus límites.

Ese deseo de concretar un nuevo vínculo entre el intelectual y los sectores populares es uno de los elementos que establece una fuerte convergencia ideológica entre la escritura poética (y el pensamiento político) de Martí, a fines del siglo XIX, y los discursos utópicos de la Reforma Universitaria, producidos en torno a 1918. Éstos articulan varios legados progresistas dentro de la incipiente tradición continental, y se inscriben en el marco de un discurso americanista que, en los años veinte, engendra un nuevo imaginario social integrador de “Nuestra América”.

Establecida desde inicios de la década del veinte en Argentina, y desplegada en el resto del continente como una onda expansiva (a partir de eventos tales como el Congreso Internacional de Estudiantes celebrado en México en 1921, a instancias de José Vasconcelos), la Reforma impulsa el surgimiento de la mayoría de líderes y partidos de izquierda a nivel continental. Si bien parte de demandas específicas para la propia Universidad (cogobierno, autonomía, asistencia libre y libertad de cátedra, entre otros puntos), se extiende rápidamente como crítica hacia todo el sistema social, cultural y político, no sólo condenando el elitismo intelectual (la “servidumbre de la inteligencia”, en términos de Deodoro Roca),¹ sino también exigiendo ampliar las bases democráticas de la sociedad para asignar a la Universidad un papel fundamental en este proceso. Ese tópico es clave, por ejemplo, en “La utopía de América”, discurso que pronuncia el dominicano Pedro Henríquez Ureña en la Universidad Nacional de La Plata, en 1922. Al amalgamar los legados de la Revolución Mexicana y de la Reforma Universitaria —tal como veremos en el caso de Vasconcelos—, Henríquez Ureña refuncionaliza la retórica martiana de “Nuestra América”,

¹ Deodoro Roca cuestiona duramente la existencia de “un ejército resonante de asalariados intelectuales”, una “servidumbre de la inteligencia” dedicada a impedir la emergencia de un hombre libre, íntegro, mutilándolo a través de la especialización y de la división pedagógica, véase “Servidumbre de la cultura”, *Revista de Filosofía* (Buenos Aires), año VII, núm. 1 (enero de 1920).

radicaliza la perspectiva heredada del *Ariel* de José Enrique Rodó y afirma no sólo la identidad cultural del continente, sino también la legitimidad de las demandas de educación popular, reforma social y justicia económica, concebidas como vías privilegiadas para alcanzar la realización de una utopía de libertad, en cuyo camino el México posrevolucionario se convierte en modélico.

Otro tópico central en los discursos reformistas apunta, desde sus comienzos, a la consolidación de la unidad latinoamericana. Cuando aún la movilización no ha cristalizado como ideología, el Manifiesto Liminar, redactado por Roca, articula la problemática universitaria con la construcción de la unidad continental, al declarar que “estamos pisando sobre una revolución, estamos viviendo una hora americana”.² Por entonces, la apelación a la integración continental apunta —entre otros objetivos— a vencer el conservadurismo universitario y la represión policial con el refuerzo de la solidaridad exterior, invocada bajo la idea de un destino latinoamericano común. Al recrear su deuda con el americanismo espiritualista del *Ariel*, en “La nueva generación americana” Roca apela a la imagen telúrica del árbol, en una figuración de claras resonancias martianas (dada la gravitación de esta imagen en “Nuestra América”), para afirmar enfáticamente la unidad continental.

A pesar de (o junto con) algunas continuidades retórico-ideológicas con el *Ariel*, en la escritura de Roca —así como también en la de otros intelectuales reformistas— se produce un paulatino deslizamiento desde la posición más bien declamatoria heredada de Rodó hacia un programa de militancia más sólido, que conserva muy poco del aristocratismo intelectual rodoniano y en cambio reformula principios de la unidad bolivariana del siglo XIX para asumir una abierta resistencia al imperialismo. Vale la pena recordar, en este sentido, que las prácticas y los discursos que concretan la búsqueda de esa unidad continental conducen a la creación de organizaciones antiimperialistas clave como la Unión Latinoamericana, fundada por José Ingenieros a inicios de la década del veinte.

La construcción de la identidad continental no estuvo exenta, sin embargo, de tensiones internas, provenientes tanto de resistencias nacionalistas como de concepciones divergentes respecto del

² Originalmente titulado “La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sudamérica”, el documento se publica por primera vez el 21 de junio de 1918, en una edición extraordinaria de *La Gaceta Universitaria* (Córdoba), véase Juan Carlos Portantiero, *Estudiantes y política en América Latina: el proceso de la Reforma Universitaria (1918-1938)*, México, Siglo XXI, 1978 (Col. *América nuestra*, núm. 17), p. 131.

mestizaje cultural. Así, por ejemplo, “La utopía de América” forja una imagen mestiza de la cultura mexicana —muy anclada en la tradición de pensamiento nacional— e insiste en el afianzamiento nacionalista de un sólido vínculo entre culturas populares y de élite. De tal manera, Henríquez Ureña afirma la existencia de una unidad americana fundada en un proceso histórico común y en la gravitación de una misma cultura espiritual de raíz hispánica, aunque también propone articular lo nacional, lo continental y lo universal en una síntesis que sea capaz de preservar las diferencias.³

Otro tópico significativo en el discurso reformista remite a la confianza en la emergencia de una nueva temporalidad que completa y radicaliza la cancelación del pasado iniciada con la Independencia, y abre espacio para la valoración de “lo nuevo”, elemento central para las vanguardias políticas y estéticas de los años veinte. Basados en la denuncia del costo social y de los límites de la modernización (lo que también supone una reelaboración de elementos que gravitan previamente en la cultura modernista, por ejemplo en la obra de Rodó, pero sobre todo en la de Martí), varios textos perfilan una utopía social, cultural y política para el continente como respuesta ante el anhelo de trascendencia heroica que la secularización moderna frustra. Tal como observa José Carlos Mariátegui en “El proceso de la instrucción pública” —elaborado como balance retrospectivo de la Reforma, e integrado a sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928)—, si la Primera Guerra Mundial pone en crisis la imagen de Europa como civilización estable, la Revolución Mexicana agrega la emergencia de una consciencia nacionalista que permite confirmar el potencial rescate de la cultura americana. En ese contexto, varios reformistas elaboran una ideología centrada en el renacimiento cultural del continente. América es ahora pensada como un espacio privilegiado para realizar transformaciones inviables en Europa. En esta línea se inscribe, tal como veremos, la recepción crítica de *La decadencia de Occidente* por parte de Ernesto Quesada, muy difundida entre los indigenistas latinoamericanos. Esa recepción en clave americanista (según la cual el relativismo cultural spengleriano permite

³ Así, genera un modelo de integración social y cultural que no implica una homogeneización abstracta del “ser americano”, sino que supone el respeto por las diferencias. Aunque excede los objetivos modestos de este trabajo, vale la pena señalar que, en este punto, la perspectiva de Henríquez Ureña resulta divergente —al menos en parte— con respecto a la de Vasconcelos, quien, en *La raza cósmica* (1925), amén de la ambigüedad contenida en su apelación al concepto *raza*, postula una amalgama integradora como síntesis superadora de las diferencias.

entrever “al fin” un pronto renacimiento del continente, gracias a la emergencia de un nuevo ciclo cultural mundial, con base en los estratos indígenas) es incomprensible fuera del clima ideológico de afirmación identitaria gestado por la Reforma.

En esta dirección, varios textos entablan un proceso parricida contra la generación previa, responsable de haber llevado a cabo una modernización que distorsiona el espíritu americano revelado en el marco de la Independencia, que exigía una profunda democratización social, cultural y política. Así por ejemplo, en “La nueva generación americana” Roca opone la espiritualidad propia del continente al “materialismo calibanesco” de la “turba cosmopolita” propia de las élites dirigentes e intelectuales previas. Apelando a denunciar la degradación de los valores éticos consagrados por los próceres de la Independencia, numerosos discursos equiparan su “hora americana” con las gestas de la emancipación (no casualmente en la década de los primeros centenarios) y producen una indirecta reheroización del presente.⁴

Como advierte Torres Rojo, “la estructura semántica del tiempo histórico de la Reforma puede plantearse [...] a partir del tránsito de la noción secularizada de progreso [...] hacia una dimensión distinta y ampliada del tiempo [...] contenida en la resignificación del concepto de revolución”.⁵ En el clima de las revoluciones rusa y mexicana, y de la experiencia de crisis abierta por la Primera Guerra Mundial, experiencias a las que se suma la creación de nuevos partidos de masas —como la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) en Perú— o la llegada al poder de los mismos —como la Unión Cívica Radical en Argentina—,⁶ los discursos de ruptura con el pasado insisten en nombrar la emergencia de un nuevo sujeto colectivo (“nueva juventud”, “nueva generación”, “nueva humanidad”, “nuevo espíritu”), y por ende también la emergencia de una nueva temporalidad (“hora americana”, “nue-

⁴ Esta gravitación del legado independentista es especialmente álgida en el contexto cubano, pues la proximidad de la Guerra Hispanoamericana de 1898 y el peligro del imperialismo crean un fuerte lazo entre el ideario martiano y el de la Reforma y conducen a retomar la reciente tradición progresista heredada del Partido Revolucionario Cubano, fundado por Martí en 1892.

⁵ Luis Torres Rojo, “La semántica política de Indoamérica”, en Aimer Granados y Carlos Marichal, comps., *Construcción de las identidades latinoamericanas*, México, El Colegio de México, 2004, p. 212.

⁶ Cabe aclarar que los propios actores de la época piensan estos factores como condiciones generales para la emergencia de la Reforma. Tal es el caso, por ejemplo, de Julio V. González en “Significado de la Reforma Universitaria” (1923); al respecto véase Dardo Cúneo, comp., *La Reforma Universitaria (1918-1930)*, Caracas, Ayacucho, s.f.

vo ciclo”, “nueva época”, “nueva era”, “tiempos nuevos”). En este sentido, Aníbal Ponce sentencia: “las llamas que enrojecían a Oriente incendiarían, con nosotros, la vieja universidad. Mil novecientos dieciocho es, para América Latina, el aniversario de las revoluciones”.⁷

Otro tópico central de la Reforma, estrechamente vinculado al anterior, se refiere específicamente al énfasis en la capacidad transformadora de la juventud y a su papel en la movilización de las masas. Los discursos se hallan sesgados por una fuerte carga de futuridad proyectada en las generaciones jóvenes y/o en las jóvenes culturas nacionales como factores clave de la transformación liberadora. Esta ideología del “mesianismo estudiantil” (ya presente en numerosos textos de la década del diez previos a la Reforma, y reforzada por las especulaciones de José Ortega y Gasset que la prestigian)⁸ desplaza el conflicto de clases hacia el de edades. Tal concepción anida, por ejemplo, en el Manifiesto Liminar, en donde Roca opone la fuerza espiritual juvenil a la “inmovilidad senil” de una Universidad reducida a ser “fiel reflejo” de “sociedades decadentes”. El intelectual asume entonces un papel redentor como vanguardia política en la gestación de “lo nuevo”, bajo el modelo arielista de reivindicación juvenil y desinteresada de las “causas puras”, porque la juventud —señalan varios textos— vive en trance de heroísmo. Además, ese heroísmo se identifica con la enseñanza, y especialmente con la democratización cultural que revincula Universidad y sectores populares, en una suerte de sacerdocio que exige el sacrificio de los jóvenes, para difundir la verdad moral e intelectual.

No obstante la perduración del juvenilismo en distintos sectores reformistas ligados al marxismo (aun entre quienes pasan a una militancia política más radical)⁹ como Mariátegui, Víctor Raúl Haya de la Torre y Julio Antonio Mella, entre otros, descubren rápidamente que el mito de la “nueva generación” permite encubrir posiciones ideológicas divergentes pues, como declara Mella, “la lucha social no es una cuestión de glándulas, canas y arrugas, sino de imperativos económicos y de fuerza de las clases”.¹⁰

⁷ Aníbal Ponce, “El año 1918 y América Latina” (1924), en Cúneo, comp., *La Reforma Universitaria* [n. 6], p. 224.

⁸ El juvenilismo es evidente, por ejemplo, en el ensayo *El hombre mediocre* de José Ingenieros, editado como libro en 1913 (luego de la publicación de algunos capítulos en la revista *Archivos de Psiquiatría y Criminología*).

⁹ Como veremos, éste es, por ejemplo, el caso de Julio V. González.

¹⁰ Mella citado en Portantiero, *Estudiantes y política en América Latina* [n. 2], p. 84.

Como primer balance, es evidente que diversas manifestaciones sociales y políticas de los años veinte, desde los partidos y líderes de izquierda hasta los movimientos culturales de reivindicación indígenas y afroamericanos, e incluso las nuevas categorías conceptuales para definir la identidad del continente, serían impensables sin la mediación previa de la experiencia reformista. Al recrear el vínculo de solidaridad entre letrado y pueblo, prefigurado —por ejemplo— por Martí, la Reforma permite que surjan nuevas definiciones sobre el papel del intelectual latinoamericano. En esta dirección, Haya de la Torre radicaliza el lazo ético entre estudiantes y obreros al proponer “convertir al estudiante en simple obrero intelectual” para “proletarizar lo más posible las universidades”.¹¹ También Mella, en el marco de la Reforma en Cuba (poco antes de desplazarse hacia la militancia política en el comunismo), confía en el establecimiento de un fuerte vínculo entre intelectuales y proletariado: al crear las universidades populares José Martí, llega incluso a asignar la dirección de las mismas a los obreros, buscando superar así la jerarquización implícita en el modelo peruano.¹²

Más allá de los discursos, los acontecimientos políticos concretos (como el apoyo recíproco entre estudiantes y obreros en sus huelgas) también confirman ese lazo de solidaridad efectivo y novedoso entre estos actores. En el caso de Argentina, en el contexto de las huelgas que estallan en ese periodo, desde la “Semana trágica” a la represión en Santa Cruz y “la Patagonia Rebelde”, diversos hechos exigen el establecimiento de vínculos de solidaridad horizontal, en una lucha conjunta y hasta entonces inédita que se traduce en el acompañamiento obrero de las demandas reformistas, tanto como en el crecimiento del extensionismo universitario y la creación de universidades populares por toda América Latina. Tal es el caso de la Universidad Popular González Prada en Perú, en cuya fundación interviene Haya de la Torre, que articula las demandas estudiantiles del reformismo;¹³ algo semejante sucede

¹¹ Víctor Raúl Haya de la Torre, “La Reforma Universitaria y la realidad social”, en Cúneo, comp., *La Reforma Universitaria* [n. 6], p. 228.

¹² En efecto, el reformismo cubano aprende de los límites y fracasos de las experiencias de Argentina y Perú; por ejemplo, observando el repliegue de la Reforma en Argentina, acorralada por “los zarpazos de la reacción”, Mella reconoce la necesidad del apoyo del gobierno, pues “es necesario primero una revolución social para hacer una revolución universitaria”, tal como declara en “¿Puede ser un hecho la Reforma Universitaria?”, texto reproducido en Portantiero, *Estudiantes y política en América Latina* [n. 2], pp. 349-353, p. 353.

¹³ La creación de la Universidad Popular González Prada agrava la confrontación de Haya de la Torre con el gobierno de Leguía, obligándolo a exiliarse en 1923.

con la Universidad Popular José Martí en Cuba, fundada por Mella en 1923, y clausurada en 1927 como peligroso foco comunista.¹⁴

A pesar de estas proposiciones, la Reforma enfrenta desde el comienzo la disyuntiva entre restringir el cambio al ámbito universitario o trascenderlo para alcanzar además una transformación social; los límites “infranqueables” del movimiento implican, en general, el triunfo de la primera alternativa por sobre la segunda. Tal como advierte Portantiero, incluso es posible pensar que, amén de la consciencia de estos límites, los discursos y las prácticas reformistas no dejan de manifestar la filantropía de una pequeña burguesía que, erradamente, cree asistir a la crisis final del orden oligárquico.¹⁵ Si bien la Reforma logra democratizar la enseñanza, en general su influencia queda más bien restringida al ámbito universitario y se registra un repliegue de sus conquistas (como en Argentina donde, al perderse el apoyo de Hipólito Yrigoyen, el gobierno de Marcelo T. de Alvear impide que la Reforma se consolide). No casualmente, entre mediados y fines de los años veinte se suceden los balances autocríticos que, junto con (y como contrapeso de) los manifiestos y proclamas eufóricos de la primera etapa, también constituyen una parte significativa del legado reformista.¹⁶ De acuerdo con el mismo Portantiero, en los hechos la ideología de la Reforma no parece ir fácilmente más allá del reclamo de mayor democratización universitaria, y el acercamiento al pueblo, sin una auténtica intervención obrera, termina implicando la postulación de los estudiantes como dirigentes.¹⁷ Como escenificación del profético final del *Ariel* (en que los discípulos, transidos por la retórica magisterial de Próspero, abandonan el recinto cerrado en que han sido formados como élite, para “sembrar sus semillas” sobre el rebaño inconsciente de la multitud), la transformación reformista todavía es pensada con base en el descenso jerárquico

¹⁴ Sobre los perfiles de Haya de la Torre y de Mella como jóvenes reformistas véanse, respectivamente, Martín Bergel, “Haya de la Torre en el Cono Sur (1922): viaje y ritual latinoamericanista en la expansión del reformismo universitario continental”, en *id.*, coord., *Los viajes latinoamericanos de la Reforma Universitaria*, Rosario, UNR, 2018, pp. 65-91; y Manuel Muñiz, “El desembarco de la Reforma en la isla de Cuba”, en *ibid.*, pp. 135-155.

¹⁵ La lectura de Portantiero sobre la Reforma está, además, transida por el contexto enunciativo de los años setenta, en el marco de la reevaluación de las izquierdas latinoamericanas que, desde los años sesenta, resemanizan el legado reformista para plantear una —supuestamente próxima y segura— cancelación del orden hegemónico, por la vía revolucionaria, véase Portantiero, *Estudiantes y política en América Latina* [n. 2].

¹⁶ Tal es el caso de Haya de la Torre en “La Reforma Universitaria”, incluido en Cúneo, comp., *La Reforma Universitaria* [n. 6], p. 223.

¹⁷ Cf. Portantiero, *Estudiantes y política en América Latina* [n. 2], pp. 20-21.

de la Universidad sobre la sociedad.¹⁸ Esta perspectiva verticalista mostrará rápidamente sus límites y contradicciones, tal como se entreve en los balances críticos de Mariátegui, Haya de la Torre, Ponce y Roca, formulados a partir de la década del veinte.

Más allá de esta y otras críticas que puedan formularse al alcance del reformismo, es evidente que varios de sus núcleos ideológicos han migrado hacia otros contextos históricos y han adquirido nuevos significados. Así por ejemplo, si en los años treinta la utopía reformista entra en crisis por el recrudecimiento del imperialismo y de los poderes militar y oligárquico, su ideario se mantiene en estado latente, vacante para ser recuperado en nuevas etapas. El halo semántico, algunas consignas y acaso también parte de las contradicciones de la Reforma, serán claramente recreados en los sesenta, especialmente a partir de la Revolución Cubana, cuyos discursos harán explícita su afiliación a linajes previos del progresismo en Cuba (como el de Martí y/o el de Mella y los reformistas en general). Incluso algunos balances críticos retrospectivos de la Reforma, producto del avance de las derechas en los setenta,¹⁹ dejan entrever la sutil continuidad de ese ideario emancipatorio, activo por décadas en el pensamiento latinoamericano.

En “El escritor argentino y la tradición”, Jorge Luis Borges advierte que en el Corán no hay camellos porque sólo una mirada exotizante marcaría su tipicidad. En este sentido, es posible pensar, metafóricamente, que la Reforma ha sido nuestro “camello”: naturalizada al punto de volverse imperceptible precisamente por su centralidad; gravitando incluso por omisión en nuestra experiencia subjetiva y social, con la misma insistencia con que el autoritarismo político —estableciendo un contrapunto— ha subrayado nuestros traumas. Desde esta perspectiva, prefiero pensar que aquel anhelo martiano y prerreformista, evocado al comienzo de este apartado, de “abrazar, como un haz, los pobres”, todavía nos impulsa a la acción académica y política, y que si perdura como “puro anhelo” es porque ahora, como entonces, nuestras propias contradicciones como intelectuales permanecen irresueltas, nos interpelan y operan

¹⁸ En esta dirección, por ejemplo, en su discurso de asunción como decano reformista en 1918, Alejandro Korn advierte que la Universidad es la indicada para llevar a cabo la alta misión de proteger la integridad moral del Hombre, dirigiendo la vida intelectual nacional y preservando los valores culturales superiores, *cf.* Cúneo, comp., *La Reforma Universitaria* [n. 6], p. 137.

¹⁹ Véanse los casos de Portantiero, *Estudiantes y política en América Latina* [n. 2]; y de Ángel Rama, *La ciudad letrada* (1984), Montevideo, Ediciones del Norte, 1994.

como el punto débil —y quizá también, paradójicamente, como el motor inconsciente— de nuestras búsquedas.

2. *El problema de la autonomía universitaria*

DADO este marco general, ¿en qué consisten las demandas de autonomía universitaria entre los intelectuales del movimiento reformista? Teniendo en cuenta que el concepto *autonomía* se instala en una zona muy sensible para definir el alcance político de la Reforma, vale la pena preguntarse si la exigencia de autonomía, respecto de las presiones políticas externas a la Universidad, apunta a definir las propias formas de intervenir en la sociedad o a instaurar una profesionalización cientificista ajena al mundo de la política. De hecho, la experiencia reformista es vivida por algunos intelectuales como una ampliación democrática exclusivamente al interior de los claustros o incluso como parte de una autonomización de la vida académica respecto de la política (incluyendo el rechazo de la “riesgosa” politización que la propia Reforma engendra); para otros, forma parte de un proceso más amplio de democratización social, materializada por el yrigoyenismo. Pero también, para algunos pocos, es el comienzo de una experiencia “revolucionaria”, incentivada por el éxito reciente de la Revolución Rusa y de la Revolución Mexicana. En este sentido, la defensa de la autonomía de la Universidad, con relación a la esfera de la política, dibuja —al menos en principio— una tensión inquietante sobre la apertura de la Universidad hacia las demandas sociales y hacia la politización.

Para ejemplificar esta diversidad de perspectivas en pugna por la imposición de un sentido hegemónico, quisiera explorar brevemente el concepto de autonomía implícito en cuatro intelectuales relevantes de la Reforma: los argentinos Ernesto Quesada, Ricardo Rojas y Julio V. González, y el mexicano José Vasconcelos.

Ernesto Quesada: la Reforma como profesionalización académica

Si bien despliega sus actividades como historiador, sociólogo, profesor universitario, abogado, juez y germanista, Ernesto Quesada se ve a sí mismo sobre todo como un hombre de ciencia consagrado a la vida académica, lo que supone un importante esfuerzo por implantar una moderna profesionalización de la investigación

y la docencia universitarias, con el consecuente abandono de las funciones públicas tradicionales de la élite.

A la vez, en sus cursos universitarios (varios publicados) y en sus conferencias es posible entrever en qué medida busca articular la profesionalización de la sociología (y de la docencia universitaria en general) con el ejercicio de un liderazgo reformista moderado, lo que no deja de implicar la presencia de algunas contradicciones significativas.

El empeño de Quesada por conquistar la autonomía académica respecto de la política se palpa, por ejemplo, en la elaboración de extensos y minuciosos textos eruditos, cargados de bibliografía crítica (tal como ocurre con el curso que dicta en 1921 sobre la “sociología spengleriana”), en el cambio constante de sus programas de estudio, en la introducción de novedosos objetos de investigación (como el marxismo, el feminismo o el propio relativismo spengleriano) y en la fuerza con que impulsa a los estudiantes universitarios a formular nuevas críticas a los modelos teóricos centrales, poniéndolos a prueba frente a los problemas argentinos y latinoamericanos.

Como parte de ese perfil modernizador, Quesada defiende la autonomía universitaria y comparte los principios de la Reforma de 1918. Bajo el modelo prusiano, admirado desde su formación como germanista, aboga por la dedicación exclusiva a la investigación y la docencia. Sin embargo, el campo intelectual argentino —dominado por políticos y profesionales liberales, más que por científicos— todavía es hostil a ese nuevo modelo, lo que probablemente explique, al menos en parte, su retiro del ámbito universitario en 1922. Imposibilitado para realizar ese ideal de profesionalización, Quesada renuncia ese año a sus cátedras, se autoexilia y termina donando su biblioteca al Estado prusiano y no a la Universidad de Buenos Aires.²⁰

Desde el punto de vista político, tanto en sus estudios universitarios como en su gestión en el Departamento de Trabajo, Quesada defiende la participación activa del Estado en la mejora de las condiciones socioculturales de la población, desde una perspectiva reformista que, en definitiva, busca evitar cualquier desborde revolucionario, y apela al Estado y a la Iglesia católica como canales de contención. Así por ejemplo, en su conferencia “La cuestión obrera y su estudio universitario” (1907) insiste, ante nuevas huelgas, en que el Estado estudie la “cuestión social” con nue-

²⁰ Al respecto véase Pablo Buchbinder, *Los Quesada*, Buenos Aires, Edhasa, 2012.

vos métodos científicos para que los marxistas no se apropien del problema social. Ese reformismo, que rechaza el colectivismo marxista y sólo cuestiona el capitalismo *laissez-faire*, también se expresa en “La Iglesia católica y la cuestión social” (1895): allí plantea la urgencia de atender la cuestión social, justamente para evitar el estallido de una revolución socialista.²¹

Su defensa de la autonomía de la Universidad respecto de la política y de la dedicación plena a la docencia y la investigación ya están presentes en textos tempranos, producidos al calor de las primeras protestas estudiantiles en la Universidad de Buenos Aires, entre 1904 y 1905. Analizando esos hechos, en el folleto *La crisis universitaria* (1906) defiende el ideario reformista de los estudiantes que se rebelan contra el orden dominante en la Universidad. Repitiendo el discurso moderado sostenido frente a los conflictos sociales, considera que, frente a la protesta estudiantil, las autoridades deben introducir modificaciones que preserven el apostolado universitario para evitar la violencia de una rebelión que puede hacer “peligrar la vida misma de la institución”.²² Ya por entonces —en plena discusión de diversos proyectos de reforma promovidos por diputados en el Congreso—, Quesada se adhiere a la consolidación de una alta cultura científica, independientemente de las necesidades prácticas de formación *pro pane lucrando*.

Ese punto de vista se profundiza en el contexto de la Reforma de 1918. En *El ideal universitario* (folleto que recoge la conferencia dada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en agosto de 1918, ya desatada la rebelión reformista), Quesada se propone reflexionar sobre la mejor orientación de la educación superior, teniendo en cuenta la crisis recién sucedida que había conducido a la clausura momentánea de la Universidad de Córdoba, y su repercusión en otras universidades del país. Puesto a historizar el modelo didáctico vigente en las universidades argentinas, en un gesto que vuelve a subrayar su autoidentificación con el papel del docente-investigador, convierte la conferencia reformista en una clase de historia más que en una experiencia de comunión política, para demostrar en qué medida el modelo implantado en el país responde a la vieja escolástica, luego recreada en la Universidad napoleónica de Francia. Ese modelo es contrastado sobre todo

²¹ Al respecto véase Horacio Tarcus, *Marx en la Argentina: sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

²² Ernesto Quesada, *La crisis universitaria* (folleto), Buenos Aires, Librería de J. Menéndez, 1906, p. 19.

con el prusiano, ideal para Quesada, porque promueve la investigación científica, y por ende la dedicación exclusiva de los docentes, evitando las materias escolares con planes de estudio obligatorios, tanto como los exámenes parciales que estimulan la repetición enciclopédica (que él define críticamente como “la pedagogía de la Compañía de Jesús”). Para Quesada, el “concepto cesarista de la enseñanza”, presente en el modelo jesuítico aún vigente en el país, implica equiparar al estudiante universitario con un menor incapaz que debe ser tutelado, lo cual “impide que el carácter personal se revele”.²³ Cree que las universidades deben alcanzar la autonomía económica para garantizar así el autogobierno; propone la elección anual de rectores sin mecanismos de reelección para preservar así la democracia; que los docentes tengan absoluta libertad de cátedra siempre y cuando demuestren apego a la investigación; exige que los cursos sean abiertos y no obligatorios y defiende la concurrencia mixta de varones y mujeres. Pero también, en un gesto que conserva un fuerte componente elitista, se opone a los concursos docentes, argumentando que los profesores más talentosos (imprescindibles para la formación personal de los mejores discípulos) se niegan a semejantes formas de mensura. Además, concibe la Universidad como regida por un criterio de “libre mercado”, al estimular la competencia entre los docentes por la obtención del mayor número de alumnos en las clases, como condicionante del salario (cabe recordar que los cursos continuarán siendo pagos hasta el primer peronismo, cuando se alcance la gratuidad).

Para Quesada, la Universidad (sacralizada como un templo que preserva los valores espirituales frente a crisis identitarias como la que genera el aluvión inmigratorio) exige abandonar cualquier participación política, incluso para evitar conflictos innecesarios entre docentes y alumnos: “sería quizá de anhelar que los enseñantes universitarios se abstuvieran de participar en la vida política militante para no verse expuestos a extremos [...] El hombre que dedica su vida a la enseñanza universitaria con verdadera vocación se coloca fuera de las tentaciones de la política activa: cuando toma parte de ésta es porque aquella vocación no ha sido firme”.²⁴ Esa defensa de la autonomía universitaria, entendida no sólo como autogobierno sino también como clausura de todo vínculo con la política, coloca a Quesada en una posición más bien conservadora,

²³ Ernesto Quesada, *El ideal universitario*, Buenos Aires, Ministerio de Agricultura, 1918, p. 26.

²⁴ *Ibid.*, p. 25.

en la que anida una contradicción con respecto a los valores de compromiso social que promueven otros sectores reformistas. Por eso las conferencias de Quesada se aproximan a una clase universitaria más que a una experiencia de comunión apasionada con el público (el contraste es flagrante, como veremos, sobre todo con la oratoria exaltada de Vasconcelos).

Por otro lado, su lectura de *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler —que lo consagra como el introductor de la obra del alemán en Argentina y en América Latina— se encuentra en plena sintonía con la legitimación del continente impulsada al calor de la Reforma. Esa lectura crítica se plasma en varias tesis discursivas diferentes que van del grueso volumen del curso universitario dictado en 1921, a las conferencias, más académicas en el caso de las que dicta en las universidades nacionales de Córdoba y de La Plata en 1923,²⁵ o más “políticas” como la que ofrece en La Paz en 1926, frente a un público que incluye a la juventud reformista y a la élite dirigente de Bolivia.

En su curso de 1921, Quesada revisa minuciosamente tanto los argumentos de Spengler como las polémicas que ese libro desata dentro y fuera de Alemania.²⁶ Allí el autor no se limita a reseñar las críticas ajenas, también somete el libro a su propia discusión a partir de una perspectiva americanista que le exige poner en juego una férrea defensa de la arqueología del mundo precolombino. En ese curso Quesada señala al autor de *La decadencia* la necesidad de estudiar mejor el caso americano y considerar las civilizaciones previas a la Conquista, tanto para demostrar con mayor rigor la hipótesis sobre el carácter monádico de las culturas como para corregir la predicción sobre el nuevo ciclo cultural, que para Quesada no será eslavo —como supone Spengler a la luz de la Revolución Rusa— sino americano, y especialmente indígena.

El esfuerzo de Quesada por sostener ese delicado equilibrio entre profesionalización y reconocimiento político en sentido amplio se percibe especialmente en su viaje a La Paz en 1926, cuando es invitado por el arqueólogo Arthur Posnansky para iniciarse *in situ* en la arqueología de Tiahuanaco.²⁷ La conferencia que dicta en la

²⁵ Véase Ernesto Quesada, “La faz definitiva de la sociología spengleriana”, *Humanidades* (La Plata, UNLP), tomo VII (1923).

²⁶ El curso se centra sólo en el primer tomo de *La decadencia*, el único editado en 1921.

²⁷ Como demostración del vínculo académico entre ambos, Posnansky le ofrece a Quesada un banquete de honor en las ruinas de Tiahuanaco al que convida a diversas personalidades científicas e intelectuales, antes del discurso del argentino en la Univer-

Universidad Mayor de San Andrés puede leerse, entre otras cosas, como un intento de compatibilizar la especialización académica con la intervención reformista en la esfera pública, confirmando así su perfil como maestro americanista. Dicha conferencia, impartida a un auditorio formado principalmente por políticos y estudiantes del reformismo boliviano (instándolos a realizar la inclusión sociocultural de los indígenas aunque esto implique su occidentalización),²⁸ le permite alejarse, al menos parcialmente, de aquella definición más académica de *autonomía* y hace converger sus aspiraciones de especialización universitaria con la demanda de compromiso político propia del reformismo.

Unos días después de celebrada la conferencia (que tendrá resonancias importantes entre los intelectuales indigenistas vinculados a la Reforma, como en el caso del antropólogo peruano Luis Valcárcel), la misma Universidad boliviana organiza un coloquio entre Quesada y los estudiantes para discutir la obra de Spengler y le rinden homenaje al argentino en un acto presidido por el rector de la Universidad (según reseña un medio local, Quesada se emociona por el reconocimiento de los jóvenes bolivianos, como cuando dictó su última clase en una Universidad argentina).²⁹ Estas prácticas multiplican el papel de Quesada como mediador entre los reformistas argentinos y bolivianos, al tiempo que confirman su estatura como “Maestro de la Juventud”, en la estela del reformismo universitario. No casualmente Carlos Gonzalo Saavedra, orador en el homenaje a Quesada en La Paz, declara: “consideramos a Vasconcelos, Antonio Caso, Ricardo Rojas y tantos otros en América, al lado del eminente pensador argentino Ernesto Quesada [como] los constructores de una nueva cultura”.³⁰

sidad. Y en una entrevista para el periódico *La República* (La Paz, 12-i-1926), Quesada declara viajar, bajo la guía científica de Posnansky, para “hacer ciertos estudios sobre la cultura precolombina, visitando personalmente los lugares donde perduran los restos de estas culturas”, Ernesto Quesada, “Spengler en el movimiento intelectual contemporáneo”, *Humanidades* (La Plata, UNLP), tomo XII (1926), pp. 9-48, p. 13. Su declaración remarca la importancia que le da a la arqueología para el americanismo que deben forjar las universidades del continente.

²⁸ En efecto, su reformismo lo impulsa a dibujar un movimiento contradictorio que incluye la erección de la pureza indígena, ajena a la decadencia, como garantía de un nuevo ciclo... y al mismo tiempo, a impulsar ese nuevo ciclo a través de la occidentalización de los indígenas. Para Quesada, las clases dirigentes tienen la gran responsabilidad de educar al campesinado para incorporarlo, ya que “no es cuerdo obligar a que se realice por revolución lo que razonablemente puede obtenerse por evolución”, *ibid.*, p. 47.

²⁹ *Ibid.*, p. 26.

³⁰ *Ibid.*, p. 27.

Ricardo Rojas: la Reforma como democratización republicana

Al igual que Quesada, en 1918 Ricardo Rojas es docente de la Universidad de Buenos Aires y de la de La Plata y, como él, ya adhiere a un reformismo moderado mucho antes de iniciada la Reforma de ese año. Por ejemplo, en sus *Cartas de Europa* (1908) opone la libertad y el vínculo estrecho del profesor con sus alumnos en la Universidad de Oxford a la repetición mecánica de nociones en la Universidad argentina; lo mismo ocurre con el reclamo, en *La restauración nacionalista* (1909), por una Universidad anclada en el estudio de la realidad argentina. Cuando en 1914 se crea la Universidad de Tucumán, Rojas señala que “a la Universidad-convento, a la Universidad-bufete, a la Universidad-laboratorio, sígale esta otra como un tipo nuevo, y que su espíritu, creando la Universidad pragmática sudamericana, influya sobre el dogmatismo autoritario”.³¹

En 1918, como miembro del Consejo Superior de la Universidad Nacional de La Plata, no sólo defiende la cátedra libre, la asistencia libre y la representación estudiantil, sino que además se declara “reformista y hasta revolucionario en estas cuestiones universitarias”;³² y no obstante esta convergencia ideológica con el reformismo, confronta a los estudiantes platenses que, en noviembre de 1919, se oponen al Consejo Superior. Cuando ocurren incidentes callejeros y la policía interviene para reprimir, Rojas es silbado y apedreado, acusado de defender al Consejo.³³ En una carta a Miguel de Unamuno en 1922, Rojas recuerda sobre ese día: “[fui] silbado por la juventud universitaria de La Plata que me tenía por su ídolo hasta la víspera, y luego fui lapidado en la calle”.³⁴ Como consecuencia de estos hechos, luego de una serie de conflictos el Consejo académico de La Plata termina aceptando su renuncia en 1921.³⁵ Lo paradójico es que, mientras allí es

³¹ Ricardo Rojas, *La Universidad de Tucumán: tres conferencias*, Buenos Aires, García, 1915, p. 93.

³² Ricardo Rojas, Consejo Superior de la Universidad Nacional de La Plata, acta 166 de 1918.

³³ Por entonces Horacio Sommariva, presidente de la Federación Universitaria, dice que la palabra de Rojas es “un pedestal deleznable, porque no se basa en el prestigio moral”, *El Día* (La Plata), 9-xi-1919.

³⁴ Cf. Horacio Castillo, *Ricardo Rojas*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1999, p. 191.

³⁵ En septiembre de 1920 Rojas renuncia a su cátedra de la Universidad Nacional de La Plata pero el Consejo académico no la acepta y le otorga una licencia, frente a lo

cuestionado, en Buenos Aires los reformistas lo llevan primero al Decanato de Filosofía y Letras, con voto de alumnos y profesores (cargo que ejerce entre 1922 y 1924), y después al Rectorado de la Universidad de Buenos Aires (entre 1926 y 1930).

Luego del golpe de 1930, el discurso de Rojas recupera fuertemente el ideario reformista, ahora como bandera política del yrigoyenismo, recordando el despertar en él, durante la Reforma, de una empatía ideológica y afectiva con los estudiantes universitarios y con los obreros militantes perseguidos, pues “la contemplación cristiana y patriótica de tan absurdo dolor me identificó místicamente con él”.³⁶ Esa empatía lo impulsa a afiliarse al Partido Radical y a publicar *El radicalismo de mañana* desde la clandestinidad, para proyectar —entre otras cosas— una interpretación neorromántica y esotérica de la política, convirtiendo al caudillo radical en una figura taumatúrgica, como “el misterioso animador del pueblo”,³⁷ al tiempo que interpreta el golpe como resultado de la unión de las fuerzas reaccionarias de la oligarquía, contra la cual se han rebelado previamente la reforma electoral, la reforma obrera y la reforma universitaria,³⁸ como diversas caras del mismo proceso.

Es probable que ese misticismo político —afín a su espiritualismo esoterista, tan visible en *Eurindia* (1922) o en el *Silabario de la decoración americana* (1930)—,³⁹ aunado a su concepción de la docencia como una misión cultural (vinculada a la conservación del folclore, al fomento de la arqueología y a la redefinición de la identidad nacional basada en lo mestizo), e incluso su propia condición de *amateur*, tan distante del profesionalismo académico de Quesada, por ejemplo, hayan reforzado su adhesión a una definición de la autonomía universitaria que incluye el compromiso social como parte de una consagración espiritual nacionalista y americanista.

cual la Federación Universitaria protesta, argumentando que Rojas, “en todo momento y por todos los medios, ha tratado de obstaculizar la obra renovadora de la juventud”, Archivo de la FAHCE, Legajo del Prof. Rojas, cf. Castillo, *Ricardo Rojas* [n. 34], p. 192. La confrontación se resuelve al año siguiente, cuando Rojas renuncia definitivamente a su cátedra.

³⁶ Ricardo Rojas, *El radicalismo de mañana* (1932), Buenos Aires, Losada, 1942, p. 301.

³⁷ *Ibid.*, p. 208.

³⁸ *Ibid.*, p. 328.

³⁹ Sobre estos rasgos en *Eurindia* véase Alejandra Mailhe, “Ricardo Rojas: viaje al interior, la cultura popular y el inconsciente”, *Anclajes* (La Pampa, Universidad Nacional de La Pampa), vol. 21, núm. 1 (enero-abril de 2017), pp. 21-42.

El contenido político implícito en sus análisis reafirma esta defensa del compromiso del ensayista, confirmando una acepción de la autonomía como intervención social desde la especificidad de la propia formación letrada.⁴⁰ Así por ejemplo, en su *Silabario*, la propuesta de explorar el arte precolombino para indigenizar los consumos culturales en Argentina y en el resto del continente (y reforzar así la unidad de América), además de implicar una articulación del arcaísmo y de la modernidad futura (y de integrar las bases materiales del conocimiento científico con las experiencias más altas de conocimiento del mundo, por las vías del arte y del misticismo), también constituye una oportunidad única para fomentar la integración social de la oligarquía blanca y de la población indígena. Al evidenciar las bases políticas de su propuesta estética, advierte que esa integración resulta imprescindible no sólo en los países con mayor proporción de mestizos e indios (como Bolivia, Perú y México), sino también en Argentina, donde, tras la apariencia europea, lo indígena define la identidad nacional, a pesar de permanecer negado.⁴¹ En este sentido, para Rojas es imprescindible crear, a través del arte y de la política (es decir, por medio de la iconografía arqueológica y la democracia),⁴² vías de inclusión social, como superación de los modelos de República dominantes en el siglo XIX. En sintonía con el renacimiento de un nuevo ciclo cultural americano, implícito en el pronóstico de Quesada, Rojas resuelve su demanda de una autonomía relativa (para la Universidad y para la *métier* del intelectual al servicio del Estado en general), formulando este indigenismo americanista, transido por varios tópicos del reformismo.

Reforma y Revolución Mexicana en José Vasconcelos

En esta tensión entre autonomía y dependencia respecto de la política, los discursos pronunciados por José Vasconcelos en su viaje a Argentina en 1922 exigen una profundización del vínculo entre Universidad y proletariado ya que, al consolidar el lazo ideológico

⁴⁰ En términos generales, Miguel Dalmaroni converge con esta perspectiva en el análisis que hace de la obra de Rojas y de otros intelectuales de este periodo, véase Miguel Dalmaroni, *Una república de las letras: Lugones, Rojas, Payró. Escritores argentinos y Estado*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2006.

⁴¹ Ricardo Rojas, *Silabario de la decoración americana*, Buenos Aires, La Facultad (Roldán), 1930, pp. 165-167.

⁴² *Ibid.*, p. 167.

entre la Revolución Mexicana y la Reforma Universitaria, ponen en evidencia la demanda por correr hacia la izquierda el reformismo argentino.⁴³

Como rector de la Universidad Nacional de México entre junio de 1920 y octubre de 1921, Vasconcelos impulsa proyectos educativos destinados a los sectores populares y alienta la realización del Primer Congreso Internacional de Estudiantes, instancia clave en la circulación transnacional de ideas y de figuras en el marco del reformismo continental. Entre octubre de 1921 y julio de 1924 se desempeña como secretario de Educación Pública e inicia un ambicioso plan de instrucción popular: promueve la alfabetización masiva, la educación de la población rural e indígena, la creación de bibliotecas populares, la edición de libros baratos y la difusión del arte, apoyando especialmente el potencial pedagógico del muralismo mexicano y de la arquitectura. Además, pone en marcha un amplio plan de intercambio estudiantil con otros países latinoamericanos y protege a intelectuales perseguidos como Haya de la Torre. Estas prácticas modelan la intervención cultural del Estado durante años, tanto en México como en el resto del continente, y colaboran en la consagración de Vasconcelos como “Maestro de la Juventud”, en el marco de la Reforma Universitaria.

El vínculo del autor de *La raza cósmica* con los jóvenes reformistas argentinos se vertebra con base en dos hitos significativos: el viaje de la delegación argentina a México en 1921 y el viaje de Vasconcelos a Argentina en 1922, como representante del gobierno mexicano, para asistir al Centenario de la Independencia en Brasil y al cambio de gobierno en Argentina, de Hipólito Yrigoyen a Marcelo T. de Alvear. Gracias a ambos eventos se estrechan lazos de sociabilidad, en busca de una comunión transnacional de carácter emancipador.

Tanto en su ensayo *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana* (1925), que en su segunda parte recrea *a posteriori* su experiencia del viaje a Argentina, como en los discursos que pronuncia en ese viaje ante la juventud reformista, el mexicano se esfuerza por subrayar su propio liderazgo continental en la defensa de la unidad hispanoamericana y de los movimientos estudiantiles, identificándose como un filósofo mesiánico destinado a realizar una misión trascendente. Y de hecho, la estadía de Vasconcelos

⁴³ Para una versión más extensa de este apartado véase Alejandra Mailhe, “José Vasconcelos: el viaje reformista como viaje espiritual”, en Bergel, coord., *Los viajes latinoamericanos de la Reforma Universitaria* [n. 14], pp. 93-114.

crea nuevos vínculos de solidaridad y profundiza los ya existentes, tal como puede verse en los nuevos viajes y en las declaraciones públicas locales en favor de la Revolución Mexicana y del antiimperialismo, que crecen después de su paso por el país.

En la mayoría de sus intervenciones en Argentina, Vasconcelos ostenta los logros democratizadores de la Revolución Mexicana, en el marco de una difusión de propaganda (en la que también colaboran otros miembros de la comitiva oficial, como Henríquez Ureña), pero también interpela insistentemente a la juventud del reformismo argentino para exigirle una profundización de la Reforma que desborde los límites de la Universidad y alcance la estatura de una transformación revolucionaria. Uno de los momentos más álgidos de esa homologación imaginaria de la Reforma con la Revolución Mexicana se produce en el discurso dado en la Universidad de Córdoba, origen mítico (ya en 1922) del movimiento reformista. En efecto, la propia ciudad de Córdoba encarna, para Vasconcelos, una valiosa síntesis entre la identidad hispano-colonial y la modernidad ideológica, síntesis que para él expresa mejor la argentinidad, tal como ha sido definida por Rojas (con quien converge en el espiritualismo esoterista y en la americanización de Argentina, entre otros rasgos). Desde Córdoba entonces (como cuna modélica del mestizaje euríndico), la Reforma “se ha ido propagando por toda la América meridional y llega hasta Cuba”.⁴⁴

En ese contexto tan simbólicamente cargado, el discurso frente a los jóvenes cordobeses “Orientaciones del pensamiento en Méjico” (1922) aproxima los logros culturales de la Revolución a los de la Reforma. Vasconcelos exalta el modo en que, gracias al proceso revolucionario, se expande en México una profunda democratización cultural. Ante ese público consagrado por haber iniciado el reformismo continental, Vasconcelos no sólo se autolegitima como gestor cultural, sino también se ufana de que la Universidad en México representa un ejemplo porque se ha puesto al servicio del pueblo, quebrando el elitismo oligárquico: “no hemos nacido del gabinete o de la cátedra sino que venimos de la aspiración popular; estamos íntimamente ligados con las necesidades del pueblo [...] y trabajamos tanto con el obrero como con el estudiante [...] porque la dirección espiritual la tienen en Méjico los humildes”.⁴⁵

⁴⁴ José Vasconcelos, *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana* (1925), México, Espasa-Calpe, 1966, p. 156.

⁴⁵ José Vasconcelos, *Orientaciones del pensamiento en Méjico* (folleto), Córdoba, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1922, pp. 25 y 28.

Así, el discurso que pronuncia en Córdoba condensa implícitamente la diversidad de objetivos que convergen en el viaje: desde consolidar la unión de Hispanoamérica como freno al imperialismo, o reforzar la autoridad del propio Vasconcelos como “Maestro” a nivel continental, hasta difundir la democratización cultural de la Revolución y fomentar la convergencia entre la Revolución y el reformismo. Y de hecho, corona su exposición instando a los estudiantes de Córdoba, “que han sido líderes de un ilustre movimiento por la liberación del pensamiento”, a que “así que conquisten el poder en la Argentina, no olviden todas estas tesis [...] para realizar una unión racional de los países latino-americanos”.⁴⁶ En este sentido, Vasconcelos contrasta radicalmente con Quesada, no sólo en su resistencia a la especialización disciplinar, sino también en la voluntad explícita de fomentar el compromiso de la Universidad con el proletariado, traccionando la Reforma hacia la Revolución.

La revolución universitaria de Julio V. González

En 1918, el joven Julio V. González (por entonces estudiante de Derecho en La Plata, a diferencia de Quesada y de Rojas, ya docentes consagrados), participa activamente en el movimiento reformista desde sus inicios, y en 1919 se convierte en presidente de la Federación Universitaria Argentina (FUA). Poco después se vuelve uno de sus principales teóricos, además de militar en el Partido Socialista, hasta posteriormente ser elegido diputado nacional por ese partido, en 1940.

El mismo año que Vasconcelos visita Argentina, González sustituye directamente el término *reforma* por el de *revolución*, para recrear los acontecimientos de 1918 como una experiencia que desborda los límites de la mera acción universitaria y propicia una alianza entre “el obrero estudiantil” y el proletario a nivel nacional y continental. En 1922 se encuentra colaborando en la mitificación de la gesta de la FUA; en su ensayo *La revolución universitaria* (1922) salva el potencial revolucionario de la Reforma como un movimiento liberal “contra el orden de cosas establecido” y en cambio condena a las autoridades que traicionan el movimiento estudiantil, al aprovecharlo “para fines políticos y burocráticos”.⁴⁷

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 41-42.

⁴⁷ Julio V. González, *La revolución universitaria*, Buenos Aires, Nosotros, 1922, pp. 87, 7.

Para defender el cariz revolucionario de ese movimiento⁴⁸ no sólo reseña las demandas en Córdoba (incluyendo la reforma de los estatutos y del sistema de elecciones), sino que además subraya —con cierto tono épico— la virulencia de la lucha material, amén de la simbólica: tanto en *La emancipación de la Universidad* (1929), cuando recrea las protestas reformistas de 1904 y 1905 en la Universidad de Buenos Aires, como en *La revolución universitaria*, al analizar los sucesos de 1918 en Córdoba, González enfatiza el tono enardecido de las manifestaciones callejeras y apela a un imaginario difuso sobre la revolución. Para el caso del 18 cordobés, subraya que los reformistas atacan la sede del “Comité Pro-defensa de la Universidad” y de los periódicos conservadores, o pintan las iglesias con la consigna “Frailes no”, al tiempo que las manifestaciones estudiantiles se ven desbordadas por la participación de diversos sectores sociales disconformes. En respuesta a esa rebelión, las autoridades disponen fuertes medidas represivas (como el edicto que decreta la prohibición de realizar manifestaciones sin permiso previo, de hacer circular manifiestos en los que se incite a la violencia y de portar divisas), medidas que, para González, sólo consiguen “hacer más violenta aún la acción de las masas estudiantiles”, a tal punto que la autoridad termina mostrándose “impotente para contener aquel tumultuoso despertar de la consciencia popular”.⁴⁹ Para González, el carácter irrefrenable del movimiento llega al clímax el 23 de junio de 1918, cuando la FUA lleva a cabo una megamanifestación popular de nueve mil estudiantes y obreros que exigen la democratización de la Universidad.

Como detalle, cabe aclarar que uno de los documentos que cita González refuerza la consciencia, por parte de “las nuevas generaciones de Córdoba”, acerca del inicio de “un nuevo ciclo de civilización [...] cuya sede radicará en América porque así lo determinan factores históricos innegables”.⁵⁰ Esa cita deja entrever cómo, para varios discursos de la época, la Reforma, gestada al calor de las revoluciones rusa y mexicana —y bajo la crisis de la primera posguerra— es concebida como prueba de “la hora americana”, en contraste con la decadencia de las sociedades actuales,

⁴⁸ El cariz revolucionario de la reforma ya estaba sugerido en el Manifiesto Liminar cuando se advierte que “estamos pisando sobre una revolución; estamos viviendo una hora americana”, *ibid.*, p. 98.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 93, 95.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 95-96.

tangible en las universidades del presente.⁵¹ Así, es posible palpar una “estructura del sentimiento”,⁵² afin al americanismo de Quesada en clave spengleriana, que demuestra la expansión de su lectura y los vasos comunicantes entre Reforma y americanismo.

Además, reforzando la idea de que el vocabulario revolucionario anida bajo las apariencias de un conflicto más moderado, González insiste en que, para la lucha estudiantil de principios de siglo, el concepto *autonomía universitaria* suple al término *emancipación* ya proscrito (e incluso llega a identificar la calurosa defensa de la autonomía, por parte de Quesada, como equivalente a una posición *de extrema izquierda*),⁵³ contradiciendo la ubicación que le damos aquí, en ese campo de posiciones polémicas, para traccionar las distintas versiones de la autonomía hacia un proyecto más radical que niega las disidencias implícitas en el debate.

Breves consideraciones finales

ENTRE los principales tópicos de los discursos reformistas se encuentra la búsqueda de un nuevo vínculo entre intelectuales y sectores populares, la consolidación de la unidad latinoamericana, la confianza en la emergencia de una nueva temporalidad (que completa y profundiza la cancelación del pasado iniciada con la Independencia) y el énfasis en la capacidad transformadora de la juventud como motor en la movilización de las masas.

En el marco de esos tópicos que tensionan el movimiento hacia el desborde de los límites universitarios, los discursos reformistas cobijan definiciones muy polémicas sobre el alcance de la autonomía universitaria, formuladas por figuras recíprocamente antagónicas. El ideal de Quesada, fundado en el encierro ascético del investigador, que se aparta de la política para defender el academicismo, y que sólo interviene en la esfera pública de manera mediada, desde la especificidad de su saber, contrasta radicalmente con las nociones de autonomía que esgrimen Vasconcelos o González, quienes resisten la especialización disciplinar y defienden la construcción de liderazgos políticos continentales en el seno

⁵¹ Y para demostrar el desborde continental de un movimiento que, desde el Manifiesto Liminar, interpela “a los hombres libres de Sudamérica”, González recuerda la gravitación de la Reforma en países como Perú, enlazados con el reformismo argentino a través de la participación de figuras como Alfredo Palacios, *ibid.*, p. 97.

⁵² En el sentido de Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980 o 1981.

⁵³ González, *La revolución universitaria* [n. 47], p. 223.

del movimiento reformista y en sintonía con experiencias como la Revolución Mexicana.

Si Quesada aboga por concebir la Reforma como una instancia clave para avanzar en la dedicación exclusiva a la docencia y la investigación académicas, autonomizando estas prácticas respecto de la política, y si Rojas defiende la autonomía para desplegar una concepción culturalista del compromiso universitario (y luego inscribir la Reforma en una mística política amplia, ligada a la democratización en general y a la inclusión sociocultural de las alteridades invisibilizadas), Vasconcelos piensa la Reforma en el seno de una teleología que necesariamente desemboca en la revolución, al tiempo que González exalta la alianza obrero-estudiantil, modifica el vocabulario moderado de la Reforma, y hasta recrea las escenas de lucha, apelando a una épica propia de las grandes revoluciones en la historia.

Así, la Reforma se revela como un campo de disputa sesgado por la heterogeneidad, y la cohesión de este movimiento, e incluso su identificación con un proceso de radicalización hacia la izquierda, se descubren como el resultado de una mitificación reduccionista que es necesario desarticular para recuperar la riqueza ideológica de sus disidencias internas.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- González, Julio V., *La revolución universitaria*, Buenos Aires, Nosotros, 1922.
———, *La emancipación de la Universidad*, Buenos Aires, Rosso, 1929.
Mariátegui, José Carlos, “El proceso de la instrucción pública”, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Buenos Aires, Gorla, 2005.
Quesada, Ernesto, *La Iglesia católica y la cuestión social* (folleto), Buenos Aires, Moen, 1895.
———, *La crisis universitaria* (folleto), Buenos Aires, Librería de J. Menéndez, 1906.
———, *La cuestión obrera y su estudio universitario* (folleto), Buenos Aires, Menéndez, 1907.
———, *El ideal universitario* (folleto), Buenos Aires, Ministerio de Agricultura, 1918.
———, *La sociología relativista spengleriana*, Buenos Aires, Coni, 1921.
———, “La faz definitiva de la sociología spengleriana”, *Humanidades* (La Plata, UNLP), tomo VII (1923).

- , *La evolución sociológica del Derecho según la doctrina spengleriana* (folleto), Córdoba, Pereyra, 1923.
- , “Spengler en el movimiento intelectual contemporáneo”, *Humanidades* (La Plata, UNLP), tomo XII (1926).
- Roca, Deodoro, “Servidumbre de la cultura”, *Revista de Filosofía* (Buenos Aires), año VII, núm. 1 (enero de 1920).
- , “La nueva generación americana” (julio de 1918), en Gabriel del Mazo, comp., *La Reforma Universitaria*, tomo 3. *Ensayos críticos (1918-1940)*, La Plata, Ediciones del Centro de Estudiantes de Ingeniería, 1941.
- Rojas, Ricardo, *Cartas de Europa* (1908), Buenos Aires, Rodrigo Giles, 1980.
- , *La restauración nacionalista* (1909), Buenos Aires, Peña Lillo, 1971.
- , *La Universidad de Tucumán: tres conferencias*, Buenos Aires, García, 1915.
- , *Eurindia: ensayo de estética sobre las culturas americanas* (1922), Buenos Aires, Losada, 1951.
- , *Silabario de la decoración americana*, Buenos Aires, La Facultad (Roldán), 1930.
- , *El radicalismo de mañana* (1932), Buenos Aires, Losada, 1942.
- Spengler, Oswald, *La decadencia de Occidente* (1918-1922), Madrid, Espasa-Calpe, 1946.
- , *Años decisivos* (1933), Madrid, Espasa-Calpe, 1963.
- Vasconcelos, José, *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana* (1925), México, Espasa-Calpe, 1966.
- , *Orientaciones del pensamiento en Méjico* (folleto), Córdoba, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1922.

Fuentes secundarias

- Bergel, Martín, “Haya de la Torre en el Cono Sur (1922): viaje y ritual latinoamericano en la expansión del reformismo universitario continental”, en *id.*, coord., *Los viajes latinoamericanos de la Reforma Universitaria*, Rosario, UNR, 2018, pp. 65-91.
- Borges, Jorge Luis, “El escritor argentino y la tradición” (1932), en *id.*, *Discusión*, Buenos Aires, Emecé, 1974.
- Buchbinder, Pablo, *Los Quesada*, Buenos Aires, Edhasa, 2012.
- Castillo, Horacio, *Ricardo Rojas*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1999.
- Cúneo, Dardo, comp., *La Reforma Universitaria (1918-1930)*, Caracas, Ayacucho, s.f.
- Dalmaroni, Miguel, *Una república de las letras: Lugones, Rojas, Payró. Escritores argentinos y Estado*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2006.

- Mailhe, Alejandra, “Ricardo Rojas: viaje al interior, la cultura popular y el inconsciente”, *Anclajes* (La Pampa, Universidad Nacional de La Pampa), vol. 21, núm. 1 (enero-abril de 2017), pp. 21-42
- , “José Vasconcelos: el viaje reformista como viaje espiritual”, en Martín Bergel, coord., *Los viajes latinoamericanos de la Reforma Universitaria*, Rosario, UNR, 2018, pp. 93-114.
- Muñiz, Manuel, “El desembarco de la Reforma en la isla de Cuba”, en Martín Bergel, coord., *Los viajes latinoamericanos de la Reforma Universitaria*, Rosario, UNR, 2018, pp. 135-155.
- Portantiero, Juan Carlos, *Estudiantes y política en América Latina: el proceso de la Reforma Universitaria (1918-1938)*, México, Siglo XXI, 1978 (Col. *América nuestra*, núm. 17).
- Rama, Ángel, *La ciudad letrada* (1984), Montevideo, Ediciones del Norte, 1994.
- Tarcus, Horacio, *Marx en la Argentina: sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- Torres Rojo, Luis, “La semántica política de Indoamérica”, en Aimer Granados y Carlos Marichal, comps., *Construcción de las identidades latinoamericanas*, México, El Colegio de México, 2004.
- Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980.
- Yankelevich, Pablo, *La Revolución Mexicana en América Latina*, México, Instituto Mora, 2003.

RESUMEN

Revisión de algunos tópicos dominantes en el reformismo universitario: el establecimiento de un nuevo lazo entre intelectuales y pueblo, la consolidación de una unidad latinoamericana, la confianza en la emergencia de una nueva temporalidad que completa la cancelación del “pasado” iniciada con la Independencia, y la confianza en la capacidad transformadora de la juventud como motor para la acción de las masas. Se detiene en el análisis de un tema específico—los debates en torno a la autonomía universitaria— en un conjunto de autores: los argentinos Ernesto Quesada, Ricardo Rojas y Julio V. González y el mexicano José Vasconcelos. Inscrito en ese abanico de tópicos discursivos, el análisis apunta a demostrar en qué medida el reformismo cobija definiciones muy polémicas sobre el alcance de la autonomía universitaria, impidiendo recaer en una visión monológica sobre las discursividades de este movimiento.

Palabras clave: Argentina años veinte, Ernesto Quesada (1858-1934), Ricardo Rojas (1882-1957), Julio V. González (1899-1955), José Vasconcelos (1882-1959), autonomía universitaria.

ABSTRACT

Review of some of the most significant topics within the subject of University Reformism: the creation of a new connection between intellectuals and the people, the consolidation of a Latin-American unity, the belief on a new time that would accomplish the cancellation of the “past” started by the Independence, and the faith in the youth’s transforming ability as the power behind the mass’ actions. Emphasis is made on the analysis of a specific subject—the debates regarding University autonomy—in a series of authors: the Argentinians Ernesto Quesada, Ricardo Rojas, and Julio V. González, as well as the Mexican José Vasconcelos. By means of this array of discursive topics, the analysis demonstrates how Reformism comprises very controversial definitions on the scope of university autonomy, avoiding thus a relapse into a monological vision of this movement’s discursivities.

Key words: Argentina 1920’s, Ernesto Quesada (1858-1934), Ricardo Rojas (1882-1957), Julio V. González (1899-1955), José Vasconcelos (1882-1959), university autonomy.