

Multitudes y efervescencia, un diálogo posible entre José María Ramos Mejía y Emile Durkheim.

Sedarkevich, Mathias Ezequiel
 Lic. en Sociología (Facultad de Ciencias Sociales – Universidad de Buenos Aires)
 msedarkevich@gmail.com

Resumen.

Así como podemos ubicar a Emile Durkheim como el gran responsable de la institucionalización de la sociología como disciplina académica, podríamos postular que en la pluma de José María Ramos Mejía despuntan los primeros ribetes de reflexión sociológica en nuestro país. Perspicaces observadores e inevitablemente hijos de su tiempo, casi en simultáneo ambos autores desplegaron reflexiones sobre un fenómeno característico del tránsito del siglo XIX al XX, la irrupción de las masas en la arena pública. De manera más larvada en la obra del autor galo y de forma más explícita en la producción del escritor argentino, en la pregunta por las multitudes es posible encontrar un sugerente registro político que la presente ponencia procura indagar. En aras de alcanzar este objetivo, nos apoyaremos primero en un análisis minucioso de la noción durkheimiana de “efervescencia”, de creciente protagonismo en sus publicaciones tardías, que, a nuestro entender, encierra en su seno la dinámica de lo masivo. A posteriori, avanzaremos en el estudio de los razonamientos del escritor criollo en torno a la función cumplida por las multitudes en el proceso de independencia nacional y su diagnóstico sobre la Argentina de su época. Para finalizar, trazaremos ciertos puntos de contacto entre las miradas de ambos autores y ensayaremos un comentario de conjunto a lo dicho en el escrito.

Los antídotos sociológicos para la modernidad.

El problema relativo a la integración de las sociedades modernas en general y el inestable devenir de la nación francesa en particular, constituyen inquietudes cardinales en la obra de Emile Durkheim. En rigor, podríamos afirmar que la flamante disciplina a cuya fundación nuestro autor consagra parte de su vida no posee otra finalidad que brindar soluciones científicas a este gran escollo de las sociedades industriales. La ausencia de ideales colectivos que otorguen sentido a la vida y promuevan la adhesión de los individuos a los grupos sociales son las preocupaciones centrales que hilvanan sus estudios en torno a la familia, la división del trabajo, el suicidio, el estado, la educación y la religión.

Frente a estas disyuntivas, el sociólogo alsaciano ensayó variopintas respuestas a lo

largo de su vastatrayectoria intelectual. En un temprano momento, ante la evidente incapacidad de la división del trabajo social para integrar a los individuos mediante diferencias complementarias, los grupos profesionales se perfilaron como la herramienta predilecta para combatir los focos deletéreos del lazo social. Esto quedó patentizado en el prefacio a la segunda edición de su tesis doctoral, “La División del Trabajo Social” (en adelante DTS) así como también en las conclusiones de “El Suicidio”. Allí Durkheim defiende su capacidad para officiar de barrera de contención del individualismo moderno, así como medio de regulación sobre la hipertrofiada esfera económica.

Sin embargo, la sociología durkheimiana acusará un profundo viraje en lo que hace a sus prescripciones políticas. A partir de su contacto con las producciones etnográficas inglesas y el consiguiente abordaje de las civilizaciones primitivas de Oceanía, el pensador galo convirtió a la religión en su objeto predilecto de análisis. Esta reorientación de sus inquietudes intelectuales, cuya huella puede rastrearse en los trabajos publicados en “L’Année sociologique”, culminará hacia 1912 con su magna obra “Las Formas Elementales de la vida religiosa” (en adelante LEVR). Asistido por un amplio reconocimiento institucional, en este voluminoso texto Durkheim explora nuevas y audaces posibilidades explicativas de lo social que, por cierto, para lectores desprevenidos, podrían parecer un tanto heréticas con respecto a sus formulaciones más “objetivistas” del siglo anterior¹. A los fines de este escrito, recuperamos tan solo una de estas novedades conceptuales, la cual, por sí misma, denota un importante desplazamiento conceptual en la empresa sociológica durkheimiana, a saber: “*La sociedad solo puede hacer sentir su influencia si está en acto, y solo lo está si los individuos están reunidos y actúan en común. A través de la acción común, ella toma conciencia de sí y se asienta, pues es ante todo cooperación activa.*” (Durkheim, 2012: 464).

Como hipótesis de trabajo sostenemos que este momento de emergencia y recreación de lo social, donde los individuos actúan en común, se define por su carácter efervescente, instancia que en las sociedades modernas se expresa de manera esporádica a través de ritos de tipo laico y que, en su seno, alberga el despliegue de las multitudes en el espacio público. En virtud su poder cohesivo, la institucionalización de estas instancias momentáneas de fusión colectiva emerge en sus publicaciones tardías como el antídoto más fiable para responder al déficit moral de las sociedades industriales.

A continuación, abordaremos ciertos pasajes de “Pragmatismo y Sociología”, donde nuestro autor realiza sugerentes consideraciones sobre las diversas formas que pueden

¹ Excede los límites del presente escrito poder monitorear en todas sus dimensiones este viraje conceptual. Al respecto, puede consultarse a Grondona (2007).

adquirir las representaciones colectivas y su relación con la acción, lo cual, nos permitirá sacar algunas conclusiones sobre el mapa simbólico que prima en los momentos efervescentes.

Representaciones colectivas, certidumbre y acción.

En la lección decimoctava de este escrito Durkheim afirma que en la historia del pensamiento humano han existido dos modelos de verdad antitéticos, aunque, como veremos luego, complementarios, las verdades mitológicas y las verdades científicas. En el primero, la verdad se sostiene -y las disidencias se anulan- a partir de una comunión y confusión de los espíritus humanos de manera que forman uno solo. En contraparte, el segundo modelo funciona gracias al acuerdo de todos los espíritus a través de un mismo objeto, la ciencia, sin que por ello pierdan su individualidad. Las verdades mitológicas son características de las sociedades segmentarias que Durkheim describiera en DTS, donde la comunión de espíritus referida, es decir, la verdad, se verifica en la preeminencia total que posee la conciencia colectiva, cuya autoridad sofoca cualquier tipo de “desviación” individual. En este mismo libro, Durkheim identifica como una “ley histórica” el paso evolutivo de las sociedades segmentarias, de solidaridad mecánica, religiosa y represiva, a las sociedades organizadas, de solidaridad orgánica, laicas y restitutivas. El avance del proceso de especialización funcional a escala social como consecuencia del aumento progresivo de la densidad y el volumen de la población, diluye el peso de la conciencia colectiva y, en el mismo movimiento, ensancha el horizonte para el despliegue de la personalidad individual. Al calor de este proceso, la ciencia se irá transformando en la principal usina de verdades y en un pilar fundamental de las sociedades modernas brindando invaluable soluciones a la complejidad que adquiere el medio social de las mismas. Sin embargo, nuestro autor advierte que la reflexión, al avanzar hacia formas más elevadas, adolece de un condimento esencial para toda vida social, capacidad para otorgar sentido e impulsar la acción.

Aunque el pensamiento científico esté formado por representaciones colectivas, es decir, por conceptos, sus propias características de elaboración, siempre sometidas a control y verificación, se encuentran afectadas por la duda y vulnerables frente a las críticas. Por lo tanto, no pueden ofrecer cimientos sólidos sobre los cuales edificar un universo simbólico cuya autoridad sea incuestionable². Si bien los conceptos son fundamentales para permitir la

²Atendamos a la caracterización que hace al respecto de los conceptos Durkheim: “El concepto, finalmente tiene un poder motor muy débil. Para pensar por conceptos es necesario que alejemos las emociones que nos impulsan a actuar” (...) “Los conceptos están aislados del acto: son propuestos por ellos mismos” [...] “La sensación es viviente, ardiente, el concepto es abstracto, frío; no tiene en sí mismo las cualidades necesarias para arrastrar al acto” “La sensación da inmediatamente la impresión de la realidad y posee su fuerza de acción propia; el concepto es, al contrario una expresión indirecta de la realidad y no tiene en sí mismo su fuerza de acción” (Durkheim, 1968: 131 y 152).

vida en sociedad en tanto fijan condiciones objetivas para el acuerdo y habilitan la comunicación de las conciencias, su “temperatura”, según Durkheim, no alcanza para encender la vida social. Y, para utilizar una palabra cara a su pensamiento, el sentido de una sociedad no puede estar afectado por la “vacilación”, ya que: *“Hay que actuar, hay que vivir, y, para vivir, hace falta otra cosa que la duda. La sociedad no puede esperar que sus problemas sean resueltos científicamente”* (Durkheim, 1968: 141). Esta urgencia de sentido que acecha a las sociedades modernas hace que la representación de sí misma, indispensable para su despliegue, la sociedad la vaya a buscar en aquellas representaciones de orden mítico-religioso, cuya naturaleza las dota de tal fuerza y autonomía que logran sustraerse del control y la duda e imponerse como verdades. Por ende, mal que le pese a August Comte³, el pensamiento científico nunca podrá reinar solo, las verdades mítico-religiosas poseen una plaza vitalicia en las sociedades humanas y Durkheim brinda como ejemplo de esto a las nociones modernas de *“democracia”*, *“progreso”* o *“lucha de clases”* las cuales, a pesar de presentarse bajo un ropaje laico, en tanto son vividas como dogmas, implican una presencia subrepticia de lo religioso (Durkheim, 1968).

En el apéndice de estos escritos el binomio formado por las verdades mitológicas y científicas es retraducido a través de la noción de certidumbre. Haciendo justicia al método sugerido en el año 1895 para la disciplina sociológica, el autor establece la definición de esta a partir de sus efectos exteriores y observables. El indicador empírico de la certidumbre es la acción, ergo, la certidumbre es entendida como la aptitud del sujeto para transformar la idea en acto o, como la disposición a actuar en conformidad con una representación. Tal como en el caso de los modos de verdad, y en relación con estos, existen dos tipos. Aquella que propulsa a los individuos sin vacilaciones al acto, la certidumbre práctica y, por otro, la certidumbre teórica, cuya característica saliente es la de no poseer una disposición a actuar inmediata, el acto solo es alcanzado a través de un concepto que expresa una cosa dada.

Este sucinto repaso por el curso que Durkheim le dedicara a discutir las ideas de su coterráneo Henri Bergson y del filósofo norteamericano William James nos permite afirmar que el terreno simbólico sobre el cual la “acción común” puede llegar a germinar tiene más que ver con el registro de lo religioso y por cierto, de lo afectivo, antes que del plano intelectual o científico.

A continuación, adentrándonos en el análisis de LFEVR, veremos cómo la noción de

³*“Si Comte ha podido creer que la sociología iba a poder proveer directivas a la conciencia pública, es que tenía sobre la evolución social ideas simplistas o, más todavía, una concepción esencialmente filosófica: su sociología era, en realidad, una filosofía de la historia.” (...)* *“Ahora bien, no es para nada así: la sociología –el mismo por otra parte lo ha reconocido- tiene un objeto más complejo que todas las otras ciencias. No puede sino emitir hipótesis fragmentarias, y estas no han tenido hasta hoy día acción sobre la conciencia popular”* (Durkheim, 1968:140).

“*función dinamogénica*” que Durkheim indica como nota esencial de los fenómenos religiosos, profundiza parte de lo aquí dicho en torno a la efectividad práctica y el carácter perenne de las verdades mitológicas-religiosas. A su vez, el tránsito por este texto, nos permitirá abordar de lleno la noción de efervescencia y nos dejará a las puertas del análisis de la particular propuesta política durkheimiana en torno a la posibilidad de institucionalización de los ritos.

La acción común como momento de rituales efervescentes.

En “Las reglas del método sociológico”, para estudiar un fenómeno social, el autor señala que lo que importa saber no es como tal pensador individualmente, se representa tal institución sino el concepto que el grupo tiene de ella, dado que solo este es socialmente eficaz (Durkheim, 2003). Aplicando esta prescripción metodológica en su libro de 1912, Durkheim profundizará el quiebre con la mirada ilustrada que condenaba al merobarbarismo las expresiones de pensamiento primitivo o religioso. Lo que le importa a Durkheim es el hecho de que para quien cree, la religión lejos de ser una herramienta de pensamiento o un manantial de saberes, es, ante todo, una fuerza que le hace actuar y le ayuda a vivir. El fiel que ha comulgado con su Dios no es solamente alguien que ve nuevas verdades que él teo desconoce, sino, fundamentalmente, un hombre que puede más. Esta es, por antonomasia, la razón de ser de la religión y la cual el autor acuñara como su “*función dinamogénica*”⁴. Tal como se sugería en las discusiones con el pragmatismo, las creencias religiosas o mitológicas no son, esencialmente, conocimientos a partir de los cuales se enriquece nuestro espíritu. Son fuente de certidumbre práctica.

Ahora bien, para que las representaciones o creencias religiosas tengan el efecto referido en los individuos, no basta con que sean invocadas en el altar de nuestra soledad. Para que se introduzcan en nosotros y la mezclemos en nuestra vida interior, es indispensable no solo que formemos parte de un grupo y sino que “*nos coloquemos en su esfera de acción, que nos dirijamos hacia donde mejor podemos sentir su influencia*” (...) “*el único foco de calor capaz de avivarnos moralmente es el formado por la compañía de nuestros semejantes*” (Durkheim, 2012: 463 y 470). Por tanto, es condición necesaria que exista cierta “vecindad material”⁵, que los individuos se encuentren, tomen contacto y estrechen sus relaciones. En el

⁴ En rigor de verdad, vale aclarar que esta noción no fue utilizada en el texto mismo de “*Las formas elementales*” sino que fue utilizada por Durkheim en artículos posteriores en ocasión de responder a las críticas y malentendidos que su obra había despertado en el campo científico francés.

⁵ Esta expresión es utilizada por Durkheim en “Lecciones de Sociología” para rebatir la idea de que la comunidad familiar y sus efectos morales se asienta en la consanguinidad, es decir, pretende desustancializar las relaciones familiares señalando que a la par o incluso más importante que el compartir la sangre, se encuentra la comunidad de culto y la cercanía física (Durkheim, 2012: 88).

terreno religioso, pensamiento y acción van de la mano, por eso solo podremos imbuirnos del “calor” de estas representaciones o creencias participando en el rito, esta es su función paradigmática. El rito representa maneras pautadas de actuar surgidas al interior de grupos, cuyo objetivo consiste en recrear ciertos estados mentales de estos, en aras de templar sus lazos y revitalizar la fe común que los une.

Al respecto de las “*sensaciones sui generis*” que conforman la experiencia ritual, Durkheim señala que deben necesariamente emanar de una fuente de energía superior a aquellas de las cuales dispone el individuo como tal, así como tampoco pueden ser encontradas en aquellas cosas, plantas o animales, que ofician de soportes materiales del Tótem. Descartadas estas hipótesis explicativas, el origen de estas sensaciones que el tótem y las representaciones religiosas corporizan, ateniéndonos al ámbito de la experiencia, debe situarse en aquello que, siendo parte de la realidad, trascienda al individuo. Este clásico modelo argumental durkheimiano concluye que esta potencia moral que supera a los hombres no puede ser otra cosa que el grupo al que pertenecen, es decir, la sociedad. Esta es la fuente objetiva, universal y eterna de las fuerzas religiosas -llámese morales- que elevan al individuo por encima de sí mismo, le provee certidumbre práctica y lo transporta a un medio distinto de su discurrir cotidiano. Merced a constituirse como objeto de verdadero respeto antes que como fuente de coacción⁶, la sociedad dispone del suficiente ascendiente moral sobre nuestro espíritu para inhibir nuestras resistencias y reclamarnos nuestra acción. Esto ocurre sin mediación de razonamiento alguno, en el preciso instante que la sociedad reclama nuestra acción no somos capaces de sopesar ventajas y desventajas, hay certidumbre práctica y nos vemos eyectados a la acción. La intensidad de este “ascendiente” llega al clímax en el seno de la experiencia religiosa donde, a través del rito, la propia presencia del grupo y el estar cuerpo a cuerpo con nuestros semejantes reaviva cierta fibra “espiritual” que vuelve no solo obligatoria, sino sobre todo, deseable, la acción común u acto moral. Estas fuerzas ejercidas a través de vías mentales son las que el hombre, carente del “*racionalismo sociológico*” suficiente, no ha podido distinguir que dimanen de la propia sociedad o grupo al que pertenece. En consecuencia, a lo largo de la historia ha ensayado, e interpretaciones religiosas o mitológicas, es decir, las ha deificado.

Estos momentos rituales y de alta intensidad de la vida colectiva aparecen señalados en

⁶ Lo novedoso con respecto a ciertas definiciones tempranas en general y en cuanto a “Pragmatismo y Sociología” en particular, radica en que, ahora, Durkheim aclara que el influjo y dominio ejercido sobre las conciencias individuales por parte de la sociedad, antes que provenir de la supremacía física de todo grupo, responde más bien a la autoridad moral que este posee ante nosotros. De circunscribirse solo a la coacción material, las fuerzas sociales lejos estarían de lograr despertar en nosotros esa reverencia, casi mística, que implica el fenómeno religioso. Al respecto, atendamos a una muy concisa y esclarecedora cita: “*El respeto es la emoción que experimentamos cuando sentimos esa presión interior y muy espiritual que se produce en nosotros. Lo que nos determina entonces no son las ventajas o los inconvenientes de la actitud prescrita o recomendada, sino la manera en que nos representamos a quien nos la recomienda o prescribe. Por esta razón, la orden suele asumir formas breves, contundentes, que no dejan lugar a la vacilación*” (Durkheim, 2012: 260)

las LFEVR en estrecho vínculo a la noción de efervescencia: *“la idea religiosa ha nacido en estos medios sociales efervescentes y por efecto de la efervescencia misma”* (Durkheim, 2012: 271). A través de este concepto el sociólogo galo busca dar cuenta de la excitación colectiva de nuevo tipo que se despierta allí donde las interacciones sociales se vuelven más frecuentes y activas, donde, la certidumbre práctica, azuzada por el frenesí colectivo, adquiere tintes extremos, lindando incluso con lo irracional. Las pasiones que mueven al individuo son de tal intensidad que no pueden satisfacerse sino por medio de actos violentos, desmesurados. Actos de heroísmo sobrehumano o de barbarie sanguinaria.

En estas instancias efervescentes, aquella *“afectividad social”*⁷ perdida en el desarrollo de nuestra civilización y cuyo menor protagonismo fuera la condición necesaria para el afinamiento conceptual de las representaciones colectivas, irrumpe a partir de la reunión del grupo y suspende, momentáneamente, los andariveles lógicos por donde discurre nuestra interacción cotidiana. La efervescencia dispara un torrente desordenado y constante de representaciones cercanas a las imágenes y las sensaciones, cuya dinámica, antes que la del intercambio intelectual que supone la comunicación verbal, implica más bien, la propagación por la imitación y el contagio: *“Cada sentimiento que se expresa repercute sin resistencia en todas las conciencias ampliamente abiertas a las impresiones. El impulso inicial va de este modo amplificándose a medida que va repercutiéndose, al igual que un alud crece conforme va avanzando”* (Durkheim, 2012: 268). Emoción, pasión, excitación, exaltación, sentimiento, frenesí, calor, enardecimiento, vitalidad, delirio, ardor, son palabras que abundan en la prosa durkhemiana a la hora de representar todo lo que de extraordinario y excepcional poseen estos eventos. Estos estados sociales se caracterizan por la primacía de registros no-conceptuales que dirigen tanto la acción como el pensamiento (Nocera, 2009). La emergencia de la sociedad en acto, o la *“comunidad sagrada”* como gusta indicar Ramos Torre, es producto de una práctica emocional que precede al logos: *“No hay palabras sino cantos y gritos, no hay conversación, sino un mutuo sentir y sentirse, no hay acuerdos, sino movimiento al unísono, no hay cosas a observar sino estados emocionales a sentir”* (Torre, 2010: 399). La comunicación es primordialmente vehiculizada a través de leguajes no verbales: gritos, cánticos, saltos, música, movimientos violentos, bailes ofician de signos a través de los cuales transmito a mi semejante la trasfiguración que siento al ser alcanzado por el éxtasis. El tótem se presenta en el momento del rito efervescente como la expresión simbólica de la unión

⁷ En un artículo escrito hacia 1903 en coautoría con su sobrino Marcel Mauss, llamado “Sobre algunas formas primitivas de clasificación”, Durkheim señalaba que los sistemas clasificatorios que ordenaban la vida de las civilizaciones gregarias, expresados en representaciones de tinte religioso, constituían el lejano prelude de los discursos científicos modernos. Pero, a pesar de esta solución de continuidad, la diferencia radicaba en que aquellas, antes que expresar el mundo tal como era, expresaban las cosas bajo la manera que afectaban a la sensibilidad del grupo, es decir, estaban cargadas de “afectividad social” (Durkheim y Mauss, 1903).

emocional del grupo y el símbolo a través del cual este se reconoce como tal⁸. Se genera una amalgama tal de formas de creer y formas de sentir que en estos momentos el *estar-con* que define la sociabilidad propia de los momentos cotidianos del grupo se transforma en el *ser-uno* (Torre, 2010). Deja de ser posible distinguir al individuo del grupo porque se vuelven una sola y misma cosa así como tampoco es posible distinguir a los individuos entre sí puesto que se diluyen las jerarquías sociales en pos de lo que los une, la pertenencia al grupo. Se conforma una unidad emocional basada en el contacto de individuos que se perciben como semejantes y en esta comunión, de intensidad supina, se funda el potencial integrador de las instancias efervescente.

A partir del recorrido hecho, podemos afirmar que, lo social, en tanto individuos reunidos actuando en común, remite en sus orígenes a la experiencia de los rituales de tipo religioso. Aquí, la copresencia física y la estrechez de las relaciones despiertan una excitación de nuevo tipo que eleva la fuerza de los individuos y arrastra al grupo por un torrente de sentimientos y pasiones. Si no se plasman como hacer, los grupos se deshacen, la noción de efervescencia pretende captar esto, puesto que sin ese contacto espacial no se podría crear y recrear esas creencias que nos permiten situarnos en el mundo y actuar. En estos momentos efervescentes, las interacciones vehiculizadas a través de la palabra pierden centralidad y en su lugar adquieren preeminencia los lenguajes no verbales. A escala ampliada esto se expresa a través de acciones multitudinarias, donde el pueblo en su conjunto entra en una especie de fiebre colectiva. La “*verdad*” o “*sentido*” que, al actuar en común, encontramos como grupo no se logra por una deliberación intelectual sino por fundirnos todos en un mismo ser⁹, por *ser-uno*. En el signo, ya sea un tótem, una bandera o por qué no, un líder carismático, se cristalizan estos sentimientos que atraviesan al grupo y a través de los mismos logramos sentirnos parte de una unidad. En estos momentos, los ideales colectivos, llámese: creencias, valores fundamentales del grupo, verdades mitológicas o representaciones colectivas de primer grado, se actualizan y revivifican. Accedemos a sentimientos de confianza mutua y seguridad ontológica, esenciales para la vida en colectividad. Como rezaba la cita del primer apartado la sociedad “*toma conciencia de sí y se asienta*”. El ascendiente moral que esta posee

⁸ Los sentimientos sociales emergentes en estas instancias no pueden constituirse (volverse aprehensibles a los participantes) más que encarnándose en objetos materiales. Al respecto permítasenos una cita *in extenso* donde Durkheim explica cómo los símbolos emergentes en estas instancias no son otra cosa que práctica objetivada: “*Profiriendo el mismo grito, pronunciando la misma palabra, ejecutando el mismo gesto acerca de un objeto es como se ponen y se sienten de acuerdo*” “*Las mentes particulares solo pueden encontrarse y comunicar a condición de salir de sí mismas, pero solo pueden exteriorizarse bajo la forma de movimientos. Es la homogeneidad de esos movimientos lo que proporciona al grupo el sentimiento de sí mismo y, por ende, esto es lo que lo hace nacer. Una vez que se ha implantado esa homogeneidad, que dichos movimientos han cobrado una forma única y estereotipada, sirven para simbolizar las representaciones correspondientes. Pero si las simbolizan, es por el hecho de que han contribuido a su formación*” (Durkheim, 2012: 282).

⁹ Casi como una réplica de lo dicho en “Pragmatismo y Sociología”, en LFEVR Durkheim señala “*(...) la fe es ante todo un impulso para actuar, y la ciencia, por mucho que se la impulse siempre guarda una distancia con la acción. Las ciencias es fragmentaria incompleta, solo avanza lentamente y nunca está acabada. La vida, en cambio, no puede esperar*” (Durkheim, 2012:47).

sobre nosotros y que alojamos en nuestro interior se insufla y el norte de nuestra acción deja de estar en nosotros mismos para estar en ese otro superior que es el grupo. Arrastrados por el deseo antes que por la obligación “*cooperamos activamente*” y en tanto el grupo se vuelve una totalidad indivisa, el lazo de solidaridad que me une a mi semejante se vuelve, podríamos decir, mecánico.

Sin embargo, este retorno de lo originario pese a presentarse como un requisito funcional de todo grupo, es necesariamente efímero. Está destinado a perder progresivamente su energía primera. La sobreexcitación mental que arrebató a los individuos es tan violenta que no podría soportarse por tiempo prolongado, podrá ser reactualizada de manera periódica pero no constante. Indefectiblemente, la vida social deberá pendular entre momentos de intensidad y atonía; entre experiencias privadas utilitarias y experiencias de cooperación activa u acciones comunes que generen y regeneren creencias y valores¹⁰.

El registro político de sus indagaciones en torno a la efervescencia se enraíza en que, con mucha perspicacia, el autor galo comprendió que lo sagrado no necesariamente debe surgir en los altares de un templo ni bajo la sombra de un tótem, sino que emerge en tanto existan individuos congregados actuando bajo una comunidad de creencias. Por eso, en el mismo movimiento que, estudiando las civilizaciones primitivas, Durkheim explicaba la función social de la religión, arrebató al discurso religioso el monopolio del mundo sacro¹¹. Se abrió así un nuevo campo de trabajo para la novel disciplina sociológica, el forjamiento de sustitutos laicos que irrigen la vida moral de las sociedades modernas con la “calidez” propia de las verdades religiosas. Ayer un “Corrobori” donde se le brindaba pleitesía al Tótem, hoy una fiesta cívica donde se reactualizan los ideales de la revolución. Estos momentos rituales donde se materializa la acción en común, dan lugar a la emergencia a la fibra fundamental de la vida social y se perfilan como un espacio donde recrear un fundamento trascendente que brinde soporte y validez al orden institucional y normativo.

Ahora bien, como contraparte de esta potencia moral, todo lo que las instancias efervescentes han ganado en poder de apelación e integración en relación al programa de las corporaciones, lo han perdido en términos de estabilidad (Grondona, 2010). En primer

¹⁰ Esta dualidad en que parece oscilar la vida de todo grupo se inscribe dentro de otra dicotomía fundamental que ordena la vida de las sociedades, el mundo de las cosas profanas y el de las cosas sagradas. El hiato formado entre el discurrir cotidiano y esta instancia donde la atmósfera colectiva centellea de fuerzas y sentimientos *sui generis*, provoca que los hombres tengan la impresión de que se encuentran siendo parte de dos realidades distintas y que, entre ellas, medie una distancia insalvable y tajante.

¹¹ “Porque se sabe que una religión no implica necesariamente símbolos y ritos propiamente dichos, templos y sacerdotes; todo este aparato exterior no es más que la parte superficial. Esencialmente la religión es un conjunto de ideas y prácticas colectivas dotadas de una particular autoridad. Desde el momento en que un fin es perseguido por todas las personas adquiere, como consecuencia de esta adhesión unánime, una suerte de supremacía moral que lo pone muy encima de los fines privados y lo dota así de un carácter religioso” (Durkheim, 2012: 293) [...] “No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de mantener y de fortalecer a intervalos regulares los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que configuran su unidad y personalidad. Más bien, esta reconstrucción moral solo puede obtenerse mediante reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos en estrecha cercanía reafirman sus sentimientos comunes” (Durkheim, 2012: 472).

término, como corolario de la intensidad de la comunión generada, se suspenden momentáneamente las jerarquías y normas sociales que regulan el discurrir normal de la sociedad. Las diferencias que estructuran la vida en colectividad se funden en un retorno a una horizontalidad originaria propia de las sociedades gregarias, donde no hay más regla que la defensa de la identidad compartida. A su vez, en tanto las prácticas que definen estas instancias son pre-verbales y densamente emocionales, los individuos son refractarios a la mediación intelectual, por tanto, las representaciones “no verbales” toman preeminencia. La suspensión de las reglas sociales junto a estagrieta que se forma entre el mapa simbólico ordinario de la sociedad y las representaciones no verbales, podrían hacer brotar nuevos marcos de sentido para apelar a lo vivido que encaucen la práctica de los individuos en carriles contrarios al status quo. Es decir, la efervescencia puede officiar de “síntesis sui generis” de las conciencias particulares que, liberando un torrente de sentimientos e imágenes, de nacimiento a un conjunto de representaciones colectivas que, de afirmarse, cuestionasen el orden vigente (Nocera, 1999). Durkheim comprendió que estos convulsionados momentos de éxtasis podrían poner en jaque la estabilidad republicana abriendo las puertas al cambio social¹². Se necesita el despliegue efervescente de las multitudes, pero esas multitudes son, no obstante, peligrosas¹³. Organizar el culto no implica solo establecer un calendario de festividades cívicas, sino ejercer, en última instancia, un poder de policía para mitigar la imprevisibilidad propia de los momentos efervescentes y sofocar posibles desbordes patológicos. Quien sino el propio sociólogo, método científico mediante, para susurrarle al oído del político, como actuar en consecuencia.

Hecho este recorrido por los razonamientos del sociólogo alsaciano pasemos ahora a analizar la obra del autor argentino y sus consideraciones en torno a la dinámica multitudinaria.

Ramos Mejía: un pensador díscolo dentro de la elite.

Nacido en 1849, de abolengo patricio, Ramos Mejía adquirió su formación en el campomédico psiquiátrico. Como exiguo hombre de ciencia, a lo largo de su carrera intelectual demostró una profunda inquietud por los problemas sociales y políticos de su tiempo. En efecto, a pesar de haber sido un catedrático de diversas ramas de la medicina, en su

¹² En este tópico nos encontramos con un considerable desplazamiento de las ideas durkhemianas. Si nos atenemos a su tesis doctoral y a su obra metodológica de 1895 el factor explicativo del cambio social estaba anclado excluyentemente en la noción de medio social interno. En estas tempranas formulaciones, solo las transformaciones al nivel del sustrato material (modificación del volumen y de la densidad) podría remolcar procesos de transformación a gran escala.

¹³ No debe perderse de vista a la hora de analizar estas consideraciones las particularidades de la historia francesa y la preocupación que suponía para los sectores dirigentes la aparición de las multitudes urbanas. En efecto, es sintomática la participación creciente de las mismas en las revoluciones de 1789, 1793, 1830, 1848 y 1871.

exquisita pluma pueden encontrarse los primeros trazos de reflexión sociológica en nuestro país. Por añadidura, ejerció variopintas funciones políticas y burocráticas en el naciente estado argentino. Fue diputado nacional, fundó la Asistencia Pública, presidió el Departamento Nacional de Higiene y, hasta su muerte, en 1914, presidió también el gravitante Consejo Nacional de Educación. Sin embargo, esta pertenencia a los círculos de la elite criolla no le impidió elaborar argumentos contrarios a los discursos dominantes de su época. En rigor, como veremos a continuación, en sus análisis históricos abundan las diatribas hacia el accionar de las clases dirigentes a la par que una positiva valorización del aporte de la plebe en la edificación de la historia nacional.

En el terreno intelectual, el auge del positivismo en el viejo continente y el éxito de su aplicación a diversos campos teóricos oficiaron como plataforma desde la cual se presentaban las bondades correctivas del discurso científico a la hora de ahondar en los fenómenos sociales. En nuestro país, esta matriz de pensamiento alcanzó una penetración imposible de subestimar, ofreciéndose tanto como una filosofía de la historia como organizadora fundamental de la problemática político-social de la elite entre el fin del siglo XIX y el centenario (Terán, 2000). En este contexto, el médico argentino emergerá como un conspicuo representante de esta corriente siendo uno de los primeros pensadores locales en aplicar su código ideológico al análisis a una problemática nacional. Dentro del vasto universo de preceptos metodológicos positivistas, nuestro autor otorgó especial consideración al postulado sobre la “unidad de las ciencias” el cual impide la aceptación de metodologías diferenciadas para fenómenos pertenecientes a distintos órdenes de realidad. Las regularidades que abundan en la naturaleza no son menos reales que las que operan en el plano social. En palabras de nuestro autor: *“no puede ser que el mundo moral esté regido por leyes distintas al mundo físico”* (R. M., 1994:33). La obra que nos proponemos como objeto de estudio, “Las multitudes Argentinas”, escrita en 1899, sigue a pie y juntillas este precepto y nos brindará una sugerente mirada sobre el acontecer histórico de nuestro país.

Un sujeto llamado multitud.

Basta recorrer las primeras páginas del libro para percibir el considerable influjo de las vertientes biologicistas en su economía argumental, figuras como Claude Bernard¹⁴ y Charles Darwin brindarán invaluable apoyo a los razonamientos del autor así como oficiarán de

¹⁴De este celebre biólogo y fisiólogo francés, cuyas ideas supusieron una completa revolución en las ciencias médicas, Emile Durkheim extrajo la noción de “solidaridad orgánica”. (Ramos, 2010). Por otro lado, cabe resaltar que al acercarse uno al texto de Ramos Mejía llama enseguida la atención el paradigma o tropo organísmico que domina la poética de su obra. Tal como en los escritos tempranos del autor galo, las consideraciones sociológicas están revestidas, de manera recurrente, por una interminable colección de tropos y metáforas médicas.

cantera para extraer infinitas metáforas. En el campo de las llamadas “ciencias del hombre” entre los diversos interlocutores citados, Gustave Le Bon emerge como la figura saliente. En rigor, el punto de partida de las indagaciones del autor argentino es otro ensayo escrito en 1895 por el intelectual galo, llamado “La psicología de las multitudes”, de enorme resonancia en el escenario europeo puesto que arrojó alaarena políticael debate en torno ala gobernabilidad de una sociedad atravesada por la presencia de las multitudes. Nuestro autor recoge esta inquietud y a la luz de las particularidades de la sociedad argentina, abrirá la discusión sobre algunas de las tesis centrales del pensador francés.

En primer lugar, Ramos disiente con la afirmación leboniana de que la “era de las masas” se inaugura recién hacia el ocaso del siglo decimonónico.Por el contrario, señala que *“la multitud, como entidad social o política, es de antigua data, aun cuando diga Le Bon que apenas hemos entrado en la era de las turbas [...] Posiblemente en otros pueblos no tuvieron el influjo que parecen tener hoy, que es la época de las influencias colectivas; pero si se estudia la historia, rastreando sus pasos en los acontecimientos más culminantes, se verá que su influjo está muy lejos de ser despreciable”* (R. M., 1994:15).A través de este tipo de afirmaciones, Ramos Mejía comienza a tomar distancia de la historia contada a través de la huella de los grandes hombres.En su lugar, procurará atender lo que llama: *“las fuerzas ciegas que discurren en las entrañas de la sociedad y que cumplen su destino sin odios ni cariños”* (R.M., 1994:13).A contramano de la historiografía mitrista, la plebe argentina adquiere aquí un lugar protagónico mientras que los personajes celebres un espacio subsidiario, llegando a ser, incluso, profundamente menospreciados por el autor¹⁵. La plebe criolla se convertirá en la portadora de ese torrente de fuerzas titánicas encargadas de mover el molino de la historia nacional.

Antes de emprender su detallada genealogía, en el capítulo I del libro, titulado “biología de la multitud”, Ramos delinea los rasgos morfológicos de su objeto de estudio¹⁶.

Con esta noción se designa un conjunto indiferenciado de personas, una realidad social magmática y confusa, una fuerza fenomenal vaciada de inteligencia y raciocinio, una entidad inconsciente que actúa por impulsos que ella misma desconoce y con finalidades que escapan

¹⁵Una de las críticas más enconadas hacia el accionar de la elite puede encontrarse en ocasión del repaso del período de las invasiones inglesas: *“La idea de la Reconquista no nace en el cerebro de ninguna de las familias patricias o de los hombres de clase de la ciudad humillada. El espíritu militar está ausente en su pecho [...] Cada uno se metió en su casa y la vida hubiera seguido deslizándose bajo el dominio de los ingleses como se deslizaba en la molicie con los españoles, si ese insospechado agente colectivo no se hubiera alzado tan bello e indomable como se alzaría en los primeros días de la batalla”* (R. M., 1994:54).

¹⁶José Ingenieros, quien en los años posteriores a la publicación de este libro se convertiría discípulo predilecto de Ramos Mejía, realizó una profusa crítica de esta obra. Sus dardos apuntaban fundamentalmente al licencioso uso del concepto de multitud. Según este pensador, esta noción adolece de una precaria definición, demasiado imprecisa y con ribetes anticientíficos. A su vez, acusa a Ramos Mejía de no haber tomado en consideración en su análisis histórico otras variables que hacen a los fenómenos, como ser la geografía, el clima, las instituciones económicas y jurídicas, la raza, la educación o el arte. Incluso, llega a decir de Ramos Mejía que su obra está más cerca al arte que a la ciencia (Ingenieros, 1918).

a una lógica intelectual: “*es un ser relativamente provisional, constituido de elementos heterogéneos en cierto sentido, que por un instante se sueldan, como las células cuando constituyen un cuerpo vivo y forman, al reunirse, un ser vivo nuevo y distinto. Hay en realidad una verdadera acomodación psíquica, lo que explica la distinta situación moral del individuo después que han salido del encantamiento del contagio y de la sugestión que experimentaban dentro de esa prisión moral*”(R. M., 1994:16). La multitud no se define en el plano cuantitativo, sino que constituye un problema estrictamente cualitativo. El número no hace a la multitud y no todo colectivo de personas posee su particular biología. Aunque la copresencia física de cierto número de individuos, tal como en la efervescencia durkhemiana, sea una condición necesaria, no es una condición suficiente para que aflore el “alma” que la define. Este es el elemento que transforma el desorden en cohesión, la heterogeneidad social en homogeneidad política. Cuando se conforma, la personalidad individual consiente abdicar frente a su potencia. Los sentimientos e ideas de todos entran en una especie de resonancia colectiva y quienes la integran anulan su voluntad individual. Siguiendo una lógica argumentativa similar a las explicaciones durkhemianas, Ramos Mejía enfatiza el carácter *sui generis* de la realidad provocada por la fusión de los individuos, es decir, la articulación en la multitud se transforma en un momento constituyente de las subjetividades en juego y no meramente expresivo de un conjunto social ya dado (Aliano, 2008).

En el contexto de esta descripción, Ramos nuevamente toma distancia de Le Bon. A diferencia de lo que este creía, no cualquier hombre puede ser parte de la multitud¹⁷. Un miembro de la elite posee la distancia crítica suficiente para evitar precipitarse a este estado, sus facultades intelectuales le permiten sortear el torrente irracional que caracteriza a la muchedumbre. El “hombre multitud” deberá ser de origen modesto y anónimo, de inteligencia vaga, sistema nervioso rudimentario y de sensibilidad fácilmente excitable. Para que haya multitud es menester que sus miembros posean ciertas similitudes morfológicas: “*cierta inminencia moral, para que producida una impresión, todos la reciban con igual intensidad y trascendencia*” (R. M., 1994:20). La ya célebre figura que condensa estas particulares aptitudes es el “hombre carbono”, el cual, como el átomo homónimo, posee valencias múltiples que lo vuelven más proclive a la asociación con otros para construir cadenas de sugestión. Este hombre sin nombre, definirá su función social a través del agregado. La articulación política que la multitud representa otorgará una identidad colectiva a

¹⁷ A pesar del énfasis puesto en este capítulo en desmarcarse de las ideas lebonianas, Ramos, por momentos, no parece respetar sus propios preceptos. En efecto, páginas más adelante señala: “*Si el hombre moderno de las sociedades europeas, que aislado es culto y moderado, se muestra tan bárbaro cuando constituye muchedumbre, ya os imagináis como serían las multitudes americanas formadas por ese elemento más instintivo y violento*” (R. M., 1994: 17) Siguiendo este razonamiento, incluso el hombre civilizado del viejo continente, y no solo el bárbaro criollo, podría ser pasible de entrar en la multitud. Sobre este tipo de ambigüedades conceptuales talló su crítica José Ingenieros.

estos personajes ávidos de asociación, convirtiéndolos en un sujeto colectivo de importancia capital. Capaz de protagonizar actos de barbarie pero también de mítica valentía, junto con su espontaneidad y violencia, también puede contener el heroísmo de los seres primitivos. Recurriendo a una metáfora del campo médico, así lo expresa el autor *“Como ya lo ha dicho la fisiología: favorables o nocivos, según las circunstancias de su empleo, medicamentos o venenosos según las dosis, tal es la función de los virus conocidos, tal es también, como trataremos de demostrarlo, la de las multitudes en la historia del río de la Plata”* (R. M., 1994:191). Desde esta ambigua perspectiva Ramos Mejía escudriñará el pasado nacional.

Las multitudes en la historia nacional.

En el plano diacrónico, la conformación de la multitud se presenta como un proceso paulatino y lenta evolución, cuyo primer mojón histórico lo encontramos en la propia conquista y cuyo punto de llegada, en la conformación de la república. La multitud adquirirá ciertos caracteres que la convertirán, hacia mayo de 1810, en protagonista excluyente del teatro político del Río de la Plata y, años más tarde, desde la “anarquía” del año 1820 hasta la llegada de Julio A. Roca al poder, en el combustible y ariete de las llamadas “tiranías”. En términos médicos, se trata de un período más o menos largo de “acomodación orgánica” y en este recorrido, el individuo, nos dice Ramos Mejía, comenzó poco a poco a ceder. Primerocarecía de función social, luego se organizó en grupo para transformarse más tarde en turba amorfa a través de la cuál empezó a mostrarse confusamente para, finalmente, afirmarse de forma definitiva como multitud. Bajo esta lógica, la revolución es vista como el corolario final de la maduración de su protagonista cuya naturaleza rebelde se encauzará por andariveles políticos. El alma colectiva pasará de una forma embrionaria y supersticiosa como espíritu de protesta hasta cristalizarse en la idea de independencia política, experimentando su propio proceso de secularización: *“la idea de la independencia es primitivamente mística y teosófica. Las primeras rebeliones del espíritu criollo revisten ese carácter que parece tener tan poca vinculación con su forma definitiva, después es municipal, para ser finalmente política”* (R.M., 1994:33).

Sin ser del todo consiente, la multitud se convierte en el vehículo involuntario de la idea de nación, esta es la idea fuerza que abastece de energía el alma de la multitud. Esta es a menudo *“un simple instrumento y entonces sigue rumbos cuya orientación procede de un sentimiento o idea-fuerza que evoluciona en su seno y la impulsa”* (R. M., 1994:43). Bajo la matriz biologicista, el sentimiento de Nación como unidad es homologable al sentimiento de unidad del cuerpo de los individuos. Esta “misión” histórica, a los ojos del autor, se mostró de

forma palmaria al momento de defender Buenos Aires frente a las invasiones inglesas. El desembarco anglosajón reforzó la amalgama interna de la multitud, templando la incipiente formación de la identidad nacional. En estos episodios se verificó una reacción mecánica de la plebe argentina, la cual, al unísono y de forma espontánea combatió aquello que suponía un riesgo a su cohesión.

En un principio ningún caudillo incita a esta multitud, su fuerza es anónima y su conducción acéfala: *“En los primeros tiempos es masa informe, aunque palpitante de vida (...) Cuando los necesite creará sus ídolos o meneurs, con ese colosal poder de ilusión y de fecundidad deformativa que le conocéis”* (R. M., 1994:25) Los líderes son una proyección individual del genio de esta, brotan de su vientre, *“es célula que resulta por segmentación del mismo protoplasma”* (R. M., 1994:130). No obstante, el autor acepta que al llegar a cierta instancia, la sugestión pueda acusar cierto reflujo y circular desde caudillo hacia la multitud. Esto solo puede ocurrir mientras no contraríe las tendencias sociales predominantes al interior de aquella. En este sentido, podríamos pensar que la diferencia entre el tótem de los arunta y la figura del *meneur* no sería, en última instancia, más que una diferencia aparente: ambas son expresiones simbólicas de un mismo encuentro emocional entre los miembros del respectivo grupo. Adelantándose al revisionismo histórico de los años 30', Ramos Mejía revaloriza en este marco la figura de Rosas. Admira su capacidad para domar a las muchedumbres y en su figura encuentra el mejor ejemplo de simbiosis entre líder y masas: *“Rosas (...) daba a la multitud y recibía de ella; el intercambio era completo”* (R. M. 1994:126). El “restaurador de las leyes” poseía la capacidad que en la Argentina centenaria, los hombres de letras y del estado carecían, hecho que despertaba la preocupación del médico argentino¹⁸.

El plano representacional de las multitudes.

Como anticipamos, las multitudes no son movidas a la acción por el razonamiento sino por factores más bien irracionales. Así - escribe Ramos Mejía - las multitudes, no pudiendo pensar *“sino por imágenes, no se deja impresionar sino por ellas, y solo las imágenes las aterrorizan o las seducen, convirtiéndose en los únicos móviles de sus acciones”* (R. M., 1994:153). Es particularmente sensible a las representaciones pictóricas. Cualquier incidente la impresiona vivamente y el poder de reacción es tan fuerte que la más simple idea se

¹⁸ El reverso de las odas al caudillo será una aguda crítica a las clases dirigentes coetáneas del autor, inertes a la hora de despertar el fervor de la plebe. Ramos Mejía, denuncia una especie de desacople de la elite con respecto a la masa. Esta consideración ha sido un tanto premonitory, en tanto que, años más tarde, después de su muerte, será precisamente esta lejanía con la sociedad lo que impidió a la capa dirigente conservadora anticiparse al fenómeno radical, cuya estructura partidaria se mostraba más acorde a las transformaciones sufridas por la sociedad argentina.

transforma en acto, es, pues, puro reflejo. Tal como el sociólogo galo, Ramos postula una distancia insalvable entre la inteligencia y a la acción. La primera, deudora de la tranquilidad y el reposo, retarda y enfría el acto reflejo. Por el contrario, en el seno de la multitud, hay una atmósfera que precipita el movimiento. El pensamiento, rudimentario y dominado por los sentidos, tiende inmediatamente a transformarse en acto. Los hombres con mucha facilidad se dejan impresionar por estímulos externos y artificiales. Aquí radica la importancia de los elementos estéticos de los caudillos o de los líderes, ante ella, valen los recursos del lenguaje y las imágenes sugestivas antes que la argumentación racional.

En segundo lugar, a través de la idea de ilusión, el autor destaca su enorme capacidad creativa. Esta aptitud psíquica le permite a la misma transfigurar lo real, “*es capaz de hacer de un clavo, una espada, de una escoba una cruz y de un vulgar un canturriador, un Macías enamorado y doliente*” (R.M., 1994:19). En términos durkheimianos podríamos reformular lo dicho diciendo que los individuos en estados de multitud, es decir, presos de la efervescencia, son capaces de superponer al mundo terrenal, un mundo ideal o sagrado. El carácter sacro que se asigna a una cosa no procede de ella, no se encuentra en el “clavo” ni en la “escoba”, es producido socialmente, se sobreañade a la realidad misma y en esto, podemos aventurar, coincidirían ambos autores. La esencia de un símbolo no radica en su soporte material sino en las representaciones que evoca y los sentimientos que despierta. No obstante, la vuelta de tuerca sociológica presente en Durkheim y ausente en Ramos Mejía, radica en que para el primero la condición de posibilidad de la emergencia de esta dimensión “ideal”, como vimos, es la pertenencia por parte del individuo a una realidad que lo trasciende, la sociedad. En cambio, para Ramos se trata de una cualidad innata de ese nuevo ente multitudinario que posee por sí aptitudes diferentes a los individuos.

Para finalizar el recorrido sobre la obra del autor argentino, nos avocaremos ahora a desgajar sus argumentos en torno a las llamadas “multitudes estáticas”, cuya condena alberga una aguda mirada sobre la sociedad de su época y, de forma subrepticia, un semblante pesimista sobre las consecuencias que la modernización capitalista empezaba a mostrar en la sociedad metropolitana.

Las multitudes finiseculares.

A diferencia de Emile Durkheim, cuyos temores por el accionar multitudinario, se arraigaban en la convulsionada historia francesa, cuya trama institucional había bailado al compás de sucesivas oleadas revolucionarias, en Ramos Mejía, la preocupación sobre las masas se expresa hacia el futuro. Las multitudes que hacen problema en el giro del siglo XIX

al XX son ahora las multitudes urbanas, que en el caso argentino, se hallan entremezcladas con el mundo de los trabajadores y, por ende, con la inmigración. Aunque siga siendo considerado un aporte imprescindible para el progreso, el inmigrante ya no es visto aquí como el portador de la civilización como pensaba Sarmiento. Frente al aluvión europeo y el potencial activismo socialista, el médico argentino se muestra cauteloso y alerta: “*Si no se reacciona a tiempo la multitud conducida por líderes socialistas puede tomar el poder*” (R.M., 1994:). Esta constituye solo una de las dimensiones del problema que atiende al autor criollo y, a nuestro juicio, más cercana a temores de clase que a una lectura objetiva de la Argentina. De forma paralela, Ramos Mejía, a través del concepto de “multitudes estáticas” realiza agudas consideraciones sobre el impacto que la presencia inmigrante produce en la trama social.

En esta dimensión, el médico argentino comienza su análisis identificando los variados tipos sociales que habitan la fauna aluvional. Aquí nos encontramos con el guarango, el canalla, el huaso o el compadre y, por último, el burgués. Este es quien ha prendido la alarma del médico argentino y a quien le achaca negativas consecuencias morales. Ávido de dinero, obsesivo en la rapacidad de su riqueza, enriquecido con la usura e impermeable al patriotismo, “*este burgués aures en multitud será temible, si la educación nacional no lo modifica con el cepillo de la cultura y la infiltración de otros ideales que lo contengan en su ascensión precipitada al capitolio*” (R. M., 1994:169). Este personaje se presenta como el símbolo de una sociedad animada en demasía por los valores del mercado, atónita frente a la acción de los agentes morales en circulación y escasamente dispuesta a participar en la cosa pública. Estos son los clivajes de la quietud que acusan estas multitudes. Hacia el final de este recorrido por la evolución social de nuestro país, Ramos Mejía extrae un balance preocupante. El texto acusa 3 conclusiones fundamentales: el mercado no produce lazo social, antes bien, separa a los individuos; el predominio de los valores económicos atenta contra la virtud republicana, esencial para el desarrollo de una nación; finalmente, por la escalera de esos valores ascienden los recién llegados, amenazando las posiciones de la clase criolla tradicional (Terán, 2010). Su “alma colectiva – dice Ramos Mejía en torno a las multitudes estáticas – no difiere de la individual”, y este espíritu conspira contra los valores que supieron forjarse al calor del ciclo revolucionario, es decir, contra el sentido mismo de la comunidad encarnado en la idea de nación. En la Argentina finisecular se desplegaba el irresoluble dilema de la vida sin la inminencia moral e intelectual que constituye la historia colectiva. Con los heroísmos inconscientes de la plebe se había edificado el pasado nacional. Al respecto, señala el autor, “*(...) si no pudiéramos poner en el activo de los pueblos más que*

las grandes acciones, fríamente razonadas, los anales del mundo serían más bien pobres, por cierto". (R. M.,1994:84)

¿Sobre qué bases entonces apoyar el tejido social y reforzar el sentimiento de pertenencia a la aún inestable comunidad nacional? Una primer respuesta puede encontrarse en su apuesta pedagógica¹⁹, sin embargo, la misma se muestra insuficiente y el autor cierra su obra con una nostalgia romántica por las viejas multitudes dinámicas. Desde el paradigma biologicista que domina su escrito, esta decadencia de la sociedad finisecular es entendida como una degeneración del organismo, y para revitalizarlo reclama la energía de las viejas multitudes. Estas podrían brindarle al alicaído cuerpo nacional el elixir rejuvenecedor que necesita: *"casi siempre fueron la explosión de la vida en lo que tiene de más vigoroso y primitivo; parecían representar el estallido de la reacción muscular y del predominio del aparato circulatorio"*(...) *"No trajeron colaboración intelectual a la civilización argentina, sino puramente física: representan la resurrección de la salud corporal, que da también fresco ambiente al espíritu, fibra a la voluntad y calor al sentimiento, cuando la civilización urbana sabe aprovecharla transformándola por sus medios conocidos"* (R. M., 1994:155). Con claros ecos nietzscheanos, el autor aboga por un retorno de la naturaleza gregaria y bárbara de la plebe criolla para conjurar los males que el exceso de civilización había provocado en la voluntad política de las multitudes²⁰. Pondera la efervescente pasión política de aquellas multitudes en estado dinámico, las cuales, con su participación, oxigenaban la democracia, definida esta como el recurso de los pequeños y anónimos para participar en la cosa pública. Ante la evidencia de una ciudad sin ideales, y concluido el ciclo revolucionario, en el juicio sobre la inmigración, pesa una esperanza de desviar el surgimiento de una burguesía fenicia en la Argentina cuyo aletargamiento moral se mostraba patológico.

Consideraciones finales.

A uno y otro lado del atlántico, en las postrimerías del siglo XIX, el vertiginoso avance del capitalismo comenzaba a mostrar sus aristas mórbidas, la hipertrofia de la esfera económica, la hegemonía de los valores mercantiles y la ausencia de ideales colectivos atentaban contra la "integración social" en un caso, y contra la "personalidad nacional" en el otro. Por esos mismos años, la literatura y la filosofía del mundo occidental habían comenzado

¹⁹ Cabe recordar que desde su puesto al frente del consejo nacional de educación, Ramos Mejía emprendió un profuso trabajo en aras de reglamentar las ceremonias escolares como procedimiento de nacionalización de las masas y conjurar el riesgo que suponían las multitudes modernas.

²⁰ No deja de ser llamativa esta recuperación del pasado rural criollo en el marco de una cultura argentina que desde el Facundo de Sarmiento había asociado a la campaña y sus caudillos con el atraso y las barreras al progreso.

a exaltar las fuerzas instintivas y a denunciar el análisis intelectualista como opuesto al vigor de la acción. Friedrich Nietzsche era para entonces uno de quienes expresaban de manera más acabada esta reacción anti racionalista atizando el fantasma de la decadencia o degeneración que recorría, hacia el final del siglo XIX, todas las naciones occidentales. Aunque lejanos de estas escuelas de pensamiento²¹, los autores repasados destilan miradas hondamente pesimistas sobre el presente de su época. La “mediocridad moral” que atravesaba la tercera república desvelaba al autor galo y, de este lado del océano, a través de la noción de multitudes estáticas, Ramos Mejía denunciaba la situación de atonía social vivida por la Argentina gobernada por el régimen conservador y en pleno proceso de incorporación al mercado mundial. Como respuesta a estas encrucijadas epocales, sendos pensadores, desde un marco de legitimidad científica, no solo emprendieron rigurosos estudios teóricos sino, fundamentalmente, edificaron audaces prescripciones políticas.

Sus distintos caminos argumentales, confluyen en cierto resultado común o cuanto menos, sugerentemente similar²². En su mirada condescendiente hacia el accionar de las multitudes, ora dinámicas, ora efervescentes, Ramos Mejía y Durkheim, eran, en primer lugar, plenamente conscientes de que no había marcha atrás en el proceso moderno de masificación. Bajo esta certeza, procuraban, en un mismo movimiento, encauzar su combustible moral hacia el reforzamiento del tejido social y conjurar los peligros que las mismas representaban. A sus ojos, la potencia vital de la acción colectiva en el espacio público se mostraba como una fibra fundamental de la vida en sociedad. Un requisito funcional, podríamos decir, que logra reinyectar el registro de lo comunitario en el seno de sociedades masivas y funcionalmente diferenciadas. Sin este suplemento, las sociedades languidecen y sus motores morales se apagan. En sus evocaciones por la multitud o los momentos efervescentes, se percibe la confianza de dos hombres de ciencia que, habiendo encontrado las leyes de funcionamiento de lo social, disponen de la receta para neutralizar los desbordes peligrosos de estas instancias. Contra apresurados encorsetamientos positivistas de supensamiento, estos agudos intelectuales otorgaron a la eficacia de lo simbólico una plaza capital.

²¹ Esta distancia es más patente en el caso del sociólogo francés quien combatió la introducción de este tipo de ideas en el medio intelectual francés. En efecto, el texto que repasamos en la presente ponencia, “Pragmatismo y Sociología” posee entre sus objetivos discutir las posibles derivas irracionistas de las posiciones filosóficas pragmatistas que postulaban una heterogeneidad entre pensamiento y realidad.

²² Otra importante convergencia entre ambos autores, dejada de lado a los efectos de este escrito, la podemos encontrar en la importancia que le otorgan a la pedagogía. En el caso de Durkheim, esta era la vía para operar sobre las representaciones colectivas de los infantes y conformar ciudadanos que conciben la libertad como conciencia de la necesidad, es decir, colocarlos en la senda de la “vida seria”. Por su parte, Ramos Mejía veía en la institución educativa una herramienta normalizadora central para tallar sobre las personalidades de las segundas generaciones de inmigrantes, inculcándoles el patriotismo y la virtud ausente en sus padres.

En la modernidad secular donde los dioses han muerto la multitud ha reintroducido el mito en el pensamiento político²³. Este ha reactualizado la pregunta por el Estado y consagrado la ruptura entre política y racionalidad, lo cual, tendrá severas consecuencias en la historia de occidente. Ambos autores se anticiparon a un fenómeno que cobrará forma definitiva en el siglo XX. El espacio estratégico de control ya no tendrá como objeto la conciencia racional, sino algo muy diferente como son las emociones que circulan por el cuerpo. Hacia allí se dirigirán la propaganda y la liturgia de las nuevas vanguardias políticas procurando despertar un compromiso vital por parte de sus seguidores. La tragedia de la dirigencia liberal, sobretudo la europea, radicó en su incapacidad para escuchar a teóricos como los que acabamos de repasar y trascender el entendimiento de la sociedad como un conjunto de individuos, libres, autónomos y conscientes. No supieron captar la potencia de las imágenes y el sentimiento para calar en la psicología de las multitudes, seguían hablándole a su conciencia cuando en estas respondía su organismo.

Bibliografía.

- **Durkheim E.** (2012). Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- **Durkheim E.** (2012) Lecciones de Sociología. Buenos Aires. Miño y Dávila.
- **Durkheim E.** (1968) Pragmatismo y Sociología. Buenos Aires. Schapire.
- **Ramos Mejía J. M.** (1994) Las Multitudes Argentinas. Buenos Aires. Marymar.
- **Durkheim E.** (2005). Las Reglas del Método Sociológico. Buenos Aires. Prometeo.
- **Aliano N.** (2008) Las multitudes argentinas: origen y destino de una sociología nacional (De Ramos Mejía a Laclau), Ponencia presentada en V jornadas de sociología de la UNLP.
- **Nocera P.** (2009) “Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkhemiana” en Revista Española de Investigaciones Sociológicas, N° 127. España.
- **González H.** (2000) (comp.) “Historia crítica de la sociología Argentina. Los raros, los clásicos, los científicos, los discrepantes”. Colihue. Buenos Aires.
- **Ramos Torre** (2010) “La comunidad moral en la obra de Emile Durkheim” en La Comunidad como Pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias, Pablo de Marinis, Gabriel. Gatti e Ignacio Irazuzta (Eds.), Anthropos, España.
- **Gronzona A.** (2010) La sociología de Emile Durkheim: ¿una definición comunitarista de lo social? en Papeles del CEIC, N° 55; España.
- **Terán O.** (2000) Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la cultura científica; Buenos Aires; Fondo de Cultura Económica.
- **Ingenieros J.** (1918) Sociología Argentina. Buenos Aires. Ed. Belgrano.

²³ Desde el arco ideológico del marxismo, autores como Antonio Gramsci, George Sorel o el propio Carlos Mariátegui sagazmente comprendieron la importancia del mito en el porvenir multitudinario de la política. A diferencia de Ramos Mejía y Durkheim, para quienes la multitud era, en última instancia, objeto, para estos autores de tendencias radicales, de lo que se trataba era de transformarla en sujeto de cambio, es decir, proletarizarla.

