

Barroco y Sociología, entre Horacio González y Eduardo Rinesi

Baroque and Sociology, Between Horacio González and
Eduardo Rinesi

Gerardo Oviedo¹

 <https://orcid.org/009-0000-3288-9041>

Resumen:

El ensayo propone un análisis de la evaluación conceptual y normativa de la que Horacio González es objeto en dos publicaciones de los últimos tres años de Eduardo Rinesi, con preeminencia en su *Curso de Sociología* (2021). Nuestra aproximación plantea que el autor postula cifradamente a Horacio González como un clásico central de las ciencias sociales del siglo XXI en América Latina. Bajo ese supuesto, el autor prolonga hermenéuticamente y a la vez reconfigura polémicamente un linaje cuyos referentes centrales son Gino Germani y fundamentalmente Florestan Fernandes y Darcy Ribeiro en el siglo XX. Eduardo Rinesi, prescindiendo de la apelación a la literalidad estilística del barroco en su acepción estética, sin embargo, lo aplica retóricamente en un registro semántico de segundo nivel, reorientándolo en términos de construcción narrativa alegórica y disputa canónica refundacional en el actual debate sobre la validez lógico-conceptual y el estatuto práctico-normativo de la teoría científica y el ensayo cultural en las ciencias sociales de la región.

Palabras clave: Barroco, sociología, ensayo, Horacio González, Eduardo Rinesi

Abstract:

This essay proposes an analysis of the conceptual and normative evaluation of which Horacio González is the subject in two recent publications by Eduardo Rinesi, with preeminence in his *Sociology Course* (2021). Our approach suggests that the author

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Instituto de Problemas Nacionales, Universidad Nacional de Lanús y Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Contacto: gerovied@yahoo.com.ar

posits Horacio González in code as a central classic of the social sciences of the 21st century in Latin America, hermeneutically prolonging and at the same time polemically reconfiguring a lineage whose central references are Gino Germani and fundamentally Florestan Fernandes and Darcy Ribeiro in the twentieth century. Then we try to show how Eduardo Rinesi, disregarding the appeal to the stylistic literality of the baroque in its aesthetic meaning, nevertheless applies it argumentatively in a displaced register, reorienting it in terms of allegorical narrative construction and re-founding canonical dispute in the current debate on the logical-conceptual validity and the practical-normative status of scientific theory and cultural testing in the social sciences of the region.

Keywords: Baroque, sociology, essay, Horacio González, Eduardo Rinesi

1. Introducción

En los últimos años, en la Argentina y la región, se advierte un renovado interés por la reflexión sobre la condición situada del discurso de las Humanidades y Ciencias Sociales, en general, y de la Sociología, en particular. Uno de sus tópicos centrales se refleja en las revisitas a los padres fundadores latinoamericanos y sus emprendimientos de profesionalización académica. Estas líneas de investigación –en su mayoría colectivas– resultan concomitantes con el análisis de las estrategias argumentativas y los modos de construcción conceptual en contextos de modernización periférica capitalista-dependiente. Esfuerzos que, a su vez, corren parejos con las tentativas actuales de reconsiderar las condiciones de recepción, traducción, circulación y localización enunciativa de los discursos sociológicos y filosóficos de la modernidad y la colonialidad, cuando no directamente promovidos como ambiciosas empresas refundacionales de conjunto que ponen en crisis las pretensiones de universalidad del canon clásico eurocentrado (Torres, 2021).

Por lo que respecta al área de la historia del conocimiento social en la Argentina, asistimos a desarrollos eruditos que retoman y enriquecen el aporte, a su vez, de trabajos señeros desde mediados de los años noventa. De ningún modo las aproximaciones recientes a

la historia de la sociología argentina, que hoy encarna una pujante generación de investigadores jóvenes, se encuentran disciplinadamente en soledad o representan empeños científicamente aislados. En efecto, así lo constatamos, preeminentemente pero no exclusivamente, en la filosofía, y a escala continental, en los llamados estudios postcoloniales y subalternos, fundamentalmente aquellos de motivaciones decoloniales, geopolíticas y feministas.

En el marco de esas cartografías intelectuales del presente local y regional, la tradición del ensayo social es objeto de valoraciones discrepantes por parte de los sociólogos académicos de orientación –o autocomprensión– “científica”. Este rasgo contencioso se intensifica frente al legado de Horacio González, prominente heredero universitario del ensayo de crítica cultural del siglo XX. Se advierte, en efecto, que las lecturas académicas de orientación empirista sobre el filósofo social Horacio González difieren, con gran riqueza de matices, en el dimensionamiento y enjuiciamiento de su proyecto intelectual-político, yendo desde la fascinación a la repulsa. Esta controversia entre ensayismo y científicismo (dicho harto esquemáticamente) no siempre logra sortear el escollo que representaría atenerse demasiado rígida y unilateralmente a la oposición, ya clásica desde Gino Germani en nuestro país y todavía vigente, entre *sociología* empírica y *pensamiento* social (Blanco y Jakson, 2011) (Blanco 2018), actualmente reconfigurada bajo la distinción, más plástica y menos taxativa, entre “teoría sociológica” y “teoría social” (Aronson, 2019).

Pero no es nuestro propósito abordar esta reyerta epistemológica aquí. Antes bien, nuestro recorrido intentará detenerse brevemente en la inflexión neobarroca de la “sociología quizá-artística” de Horacio González (González, 2018a, p. 65; Luzuriaga, 2015), para luego mostrar cómo esa operación hermenéutica de intención estético-política, sin proclamarse como tal, puede efectuarse retórica y epistemológicamente en nombre de la prosecución a la vez militante y pedagógica de la obra de Horacio

González, como lo demuestran dos contribuciones recientes de uno de sus más descollantes discípulos, Eduardo Rinesi.

2. Horacio González, una sociología quizá artística

La operación barroca de la “sociología quizá artística” de Horacio González fue detectada acuciosamente por Esteban Torres y Juan Pablo Gonnet, aunque desde una postura de recusación y sin identificarla en particular con esa tradición estética y filosófica. Sin embargo, los autores, pese a proferir un juicio adversativo, notan con perspicacia el gesto deliberadamente paradójal y provocador que interpone Horacio González en su carnavalesca y revulsiva “destitución de la sociología”. Así se patentiza cuando, de un lado, ambos refieren de Horacio González que:

(...) la caricaturización que ofrece de la teoría social y de las ciencias sociales, la opción por la parodia y no por el análisis, exhibe la práctica de un sociólogo no demasiado interesado por las ciencias sociales, al mismo tiempo que dispuesto a imponer tal desinterés en nombre de la sociología (Torres y Gonnet, 2018, p. 9).

Al mismo tiempo, del otro lado, sus críticos reconocen lúcidamente la fuerza performativa de este “proyecto de demolición”, capaz de generar, dicen, “la expansión de un sentido común ensayístico-libertario en algunos circuitos de las ciencias sociales” (Torres y Gonnet, 2018, p. 9).

No es ocioso indicar que debemos a María Pía López, precisamente una de las discípulas más destacadas de Horacio González en la línea de ese *ensayismo libertario*, una interpretación radicalmente barroca y por cierto enfáticamente afirmativa de la retórica estético-política del pensamiento de su maestro. La autora, en una contribución fundamental, describe cabalmente lo que

denomina el “*método HG*” en un ensayo testimonial del vínculo con su maestro, a quien considera el pensador contemporáneo más potente de la Argentina. El entrecomillado que injiere la autora a la hora de nombrar ese procedimiento como *método* es un aspecto insoslayable de su abordaje. Pues acusa recibo de los señalamientos y objeciones de que ha sido objeto Horacio González, a propósito de la condición *barroca* de su estilo. María Pía López, esclarecedoramente, afirma que el barroco gonzaleano “no es un manierismo de la escritura sino un movimiento del pensamiento, un vaivén entre planos, una circulación entre principios que pueden ser contradictorios y sobre cuya primacía hay que decidir de modo situado”, por lo cual, la presencia de lo barroco en su escritura no se puede rebajar a mero estilo, sino que debe ser comprendido como un “*método que reconoce lo plural como atributo de la realidad*” (López, 2016, p. 66).

Según la decodificación del procedimiento barroco de Horacio González –“*método HG*”– que nos propone María Pía López, uno de sus rasgos centrales es el de perseguir la diferencia, el matiz y la singularidad, hasta en sus más ínfimas apariciones y detallismos. Horacio González intenta así dislocar el lenguaje institucionalmente administrado, desestabilizándolo, si no subvirtiéndolo a través de un “juego libertario” capaz de configurar un movimiento –precisa María Pía López– que se “tensa y expande, va hacia el neologismo o la proliferación, al goce barroco que en el fondo –como toda operación barroca– esconde un núcleo secreto: el de la precisión a veces lograda, a veces fracasada” (López, 2016, p. 76).

El método barroco de Horacio González, nos da a entender María Pía López, se prodiga en su dilapidación, pero no por ello es arbitrario o infatuado. En palabras de la autora, ese *barroco* social es “*método* porque se trata de la obsesión de dar cuenta de la heterogeneidad que habita toda forma; para sostener hasta el final la idea de la justicia”, con lo que su gusto por el derroche y la desmesura (en su léxico picarescamente metafísico, en su sobrevuelo

voraz de bibliotecas privadas y públicas, en el envés de sus bifurcaciones memorativas, en su escardar y ovillar bucles de temporalidad), tiene –precisa María Pía López– “algo de clandestinidad, no solo porque opere traficando bajo superficie –solicitando ser leído entrelíneas– sino porque las cosas siempre tienen una dimensión oculta”. Lo cual –admite su exégeta– es “su potencia y, a la vez, obstáculo para la masiva circulación o expansión del *método HG*”, pues este “viola la nitidez de los planos contrapuestos, ya sea de culturas y cosmovisiones –como analiza Lezama Lima a propósito del Alejandrinho o de Condorcanqui–; ya sea de diferentes planos de la existencia –lo real y lo irreal, como piensa Carlos Gamerro a propósito de Bioy Casares y otros escritores de la ficción barroca–” (López, 2016, pp. 104-105).

En virtud de esta estrategia retórica que busca provocar la perplejidad desde la paradoja y lo no decidible para una lectura literal, el latinoamericanismo de Horacio González no se ajusta a ciertas fórmulas canónicas o lemas consagrados. Se entiende mejor así, explica María Pía López, por qué la imagen del “ojo mocho” se torna el tropo fundamental de su procedimiento de escritura. En términos de la autora, el “*método HG* es oblicuo”, disponiendo una “mirada torcida o mocha”, desde cuyo horizonte “aparece una razón política, un modo de pensar que funciona como pliegue de cualquier interpretación y lectura”, de modo tal que queda configurado lo “barroco como reconocimiento de los distintos planos de la realidad y de su distinta temporalidad” (López, 2016, p. 133).

Esta rearticulación entre planos de significado no literales – en la que insiste Carlos Gamerro sobre el barroco rioplatense, como veremos enseguida, y de la que se hace eco María Pía López para interpretar la voz de su maestro–, y capas de temporalidad solapadas, nos permitiría entender por qué Horacio González no tiene inconveniente, a nivel de la dicción sintagmática de su discurso, reconocer en efecto que incurre en “pseudo-barroquismo”; casi a pesar suyo, pues nos confiesa en efecto que se encuentra, tarde o

temprano, “traicionado por el escorpión de la escritura dentro de la escritura” (González, 2002, p. 15).

Cediendo gozosamente a la laberíntica picadura del escorpión escritural, Horacio González, en *Restos pampeanos* (1999), aborda el tema del “barroco americano” a partir de un cuestionamiento expreso del sobrepeso estilístico –ideológicamente gravado– de Leopoldo Lugones. Pero se trata de un distanciamiento que, por su envés, fluye como adhesión programática a la estética lezamiana. De José Lezama Lima recupera su torsión americana de “contra-conquista”, confiriéndole renovadas energías instituyentes de intervención en el campo intelectual argentino, en general, y de confrontación y desmontaje de las *ciencias* sociales académicas, en particular. En esta operación desestabilizadora del régimen formalista de validez empírica (teorías, hipótesis, variables, técnicas de recolección de datos, informes anónimamente evaluables, paratextos de enunciación estandarizada, etc.), Horacio González prosigue y a la vez reconfigura (desde una “sociología quizás artística”) el proyecto del barroco americano en clave *neobarrosa* (Perlonguer, 2013, pp. 147-148). Esgrimiendo, así, el aguijón “anti-sociológico” de literaturización del saber (Giordano, 2005, p. 233) y politización de la letra, propio del “intelectual intérprete” (Torres, 2021, p. 271). Siguiendo una estrategia de mezcla genológica inherente al ensayo en tanto *centauro de los géneros*, la barroquización de Horacio González altera la distinción, borroneando sus límites, a su vez, entre el “ensayo de escritores” y “lo ensayístico en la crítica académica” (Giordano, 2015, pp. 11-12), en tanto despliega y pliega entre sí ambos estilos simultáneamente y en una misma unidad textual, pero en distintas dosis y a diferente ritmo, con intensidad heterogénea en los tonos (alto, medio, bajo) y ensamblando irregularmente, anárquicamente, sus deslizamientos metafóricos y agrupamientos metonímicos. Semejante entramado de “lectura difícil” es el fármaco que azuza y enardece al escorpión escritural en su charca neobarrosa.

En uno de sus libros fundamentales, *Restos pampeanos* (1999), Horacio González repiensa y reactiva el barroco de cuño lezamiano no solo desde la sinécdoque de la idea de nación como *canon* ensayístico irreductiblemente supeditado a conflictos de legitimación intelectual (Dalmaroni, 2009, pp. 70-71). A ello le adosa un dispositivo hermenéutico-político de lectura alegóricamente yuxtapuesta, arqueológica y genealógica a la vez que constelacional y reticular del enigma (peronista) de la voluntad mitológica de las masas trabajadoras. Un modo de leer la Argentina providente –a la vez que selectivo y sutil– en su apelación a recursos tropológicos ya identificados por Severo Sarduy: artificio, sustitución, proliferación, condensación, especularidad, etc., apelando a una citación intertextual cifrada, arduamente perifrástica, escamoteada o elidida en los vocablos –pero no en su energía retórica– del “Barroco de la Revolución”. Envío cubano que Horacio González recupera en su carácter de drama cultural periférico y filigrana radial y envolvente –enrevesado y frenético *Leitfaden*– del estilo americano (Sarduy, 2011, p. 36), inscribiéndolo en el *pólemos* del campo ensayístico argentino.²

Horacio González aduce que, en el barroco lezamiano, la combinación de vetas culturales arcaicas con filones erráticos de la modernidad no procede por la vía de una genealogía señorial y de museos, como en Lugones, sino al aire libre de una erudición que es erotismo mal contenido, deleite por el choque místico de astillas perdidas, pero sigilosamente encuadradas en un festejo con que se encuentran otra vez en un nuevo paisaje cognoscente. Con semejante *pathos* sensual, Lezama Lima “consigue renovar ciertos términos ociosos de la crítica cultural actual o pasada”,

2 Como apuntaba Nicolás Rosa, una “de las formas típicas del ensayo argentino es el ensayo agonístico propia del *pólemos* político: la discordia, la antítesis, el panfleto, la injuria, la diatriba, que se mezclan con sus contrarios: el panegírico, la adhesión, la solicitud, la convocatoria, la demanda, etc.” (Rosa, 2002, p. 23).

principalmente “los de *influencia* o *recepción*, apelando a la delicadeza que subyace a la fecundación y a la gracia con que se reviste todo acto de mancomunidad cultural” (González, 1999, p. 198). En su opinión, con esta superación de una concepción de la “recepción” como pura asimilación y circulación contextual sometida a variantes menores, Lezama Lima rebate “así lo americano como mero mimetismo, convertido por él en ‘potencia recipiendaria’”, pues “tanto como lo americano renueva y niega el barroco europeo, al darle una vitalidad que en aquel ya se había desvanecido, *el propio acto de recibir ya resulta barroco*”. Esta premisa de una hermenéutica activista del contacto cultural colonial y poscolonial atañe a la comprensión de que al “recibirse una materia cultural nunca se procede por mero adecuamiento, reverencia o subordinación”, sino que más bien se “procede por diálogo turbulento, guerra de significados, dispersión salvaje de elementos” (González, 1999, p. 198).

Ese barroco “bárbaro”, en tanto instituye un “entre-lugar” (Castro Hernández, 2017) que trastorna todo texto a partir de la gramática fecundadora y mestizante de un sujeto receptor agonal y salvaje, activa la “ley de la antropofagia”. La misma que es declarada por Oswald de Andrade “la única ley del mundo”, aunque “de inmediato se resalta el propósito burlón del manifiesto”, cuando leemos –puntualiza Horacio González (2009)– “el famoso *tupy or not tupy, that is the question*, que se tornó célebre exclamación de autonomismo cultural pero amasado en los detritus de una frase célebre shakespeariana que tiene la cultura y el fonema ‘tupí’ en su pliegue interno” (p. 135), esto es, *barroco*. Porque efectivamente, los

(...) indios, el teatro trágico hamletiano y la disyuntiva existencial por excelencia, como tantas veces se dijo, son los tres planos en que opera esta compleja sentencia, que quizás resume el drama de la política oswaldiana: guiños a la herencia cultural cosmopolita,

tecnología como poética de emancipación nacional e indigenismo tropicalista” (p. 135).

Por este camino, la gran aventura vanguardista de una poética de emancipación nacional e indigenismo tropicalista – tomada paradigmáticamente del modernismo brasileño y el movimiento antropofágico– es reapropiada programáticamente por Horacio González a partir del tropo lezamiano de la “potencia recipiendaria”, ahora refigurado como *mordedura y devoración críticas*. Esa metáfora tópicamente modernista, también en el ensayista argentino, “se nutre de una posible ‘razón antropofágica’, desconstructora del logocentrismo que heredamos de Occidente” (Campos, 2000, p. 12).

La fuerza diferenciadora de lo *barroco* se nos hace presente en Horacio González como *aleación sediciosa* de mundos simbólicos disímiles en sus frisos simbólicos y vectores temporales, congregados en un juego analógico de apropiaciones en tensión que, en tanto “reciben” una materia textual, al mismo tiempo la *fagocitan* para producir –o expeler– una nueva materia textual. En Horacio González se trata, entonces, de transformar la barroquización del ensayismo social en una “teoría de la lectura” articulada en torno de una “hibridez activa” (González, 2014a, p. 6), capaz de generar *pensamientos segundos* a partir de las textualidades occidentales primeras, reescritas metabólicamente desde una *antropofagia recipiendaria*. Una hermenéutica periférica antropofágico-barroquizante que se autocomprende como una antropología vitalista de la traducción situada. “Traducir es crear una vida nueva y entrar de inmediato en una singular agonía”, escribe Horacio González, desde el supuesto de que la “traducción nunca es un puente sino una improbable relación que anuda tiempos, materias y existencias tratando solo de vincularlas o descifrarlas, pero sospechando oscuramente que en ese acto las modifica” (González, 2017a, p. 13).

Esta *teoría de la lectura periférica* concebida en términos de *traducción barroco-antropofágica* podría redesccribirse, a su vez, en comparación con cierto momento de la literatura rioplatense del siglo XX. Rápidamente, quisiéramos servirnos analógicamente (como ya lo sugiriera María Pía López) de una hipótesis cultural que Carlos Gamerro aplica a literatura rioplatense de mediados de siglo XX, centrada en la noción de “ficción barroca”. Según el análisis de este crítico, las *ficciones barrocas* son construcciones estéticas que se manifiestan a nivel de las estructuras narrativas y de la invención de un universo referencial antes que en la vanidosa artificiosidad del ornato frástico. De ahí la necesidad y pertinencia de distinguir una representación conceptual tradicional, o más bien convencional, de lo *barroco* –más bien ligada al modelo de lo que el autor llama “escritura barroca”–, respecto de lo que sería, en otro plano discursivo, la “ficción barroca” propiamente dicha. Mientras que la escritura barroca designa la desmesura o el exceso –lo “recargado”– a nivel oracional y lexical, Carlos Gamerro se encarga de detectar e introducir un concepto diferencial del procedimiento barroco, ya no como floritura gramatical sino como invención cognoscitiva. En este sentido, la categoría de “ficción barroca” remite a la representación eidética de una estructura subyacente al primer significado textual, presente en determinadas escrituras literarias (Borges, Julio Cortázar, Juan Carlos Onneti, Felisberto Hernández, Bioy Casares). Esta operación excede el recurso de una mera exuberancia hiperbólica, ya sea esta barroca o neobarroca (Góngora, Quevedo, Leopoldo Lugones, Lezama Lima, Severo Sarduy). A la luz de este esquema de dos planos, que podríamos llamar “enunciativo” o literal y “epistémico” o de profundidad, Carlos Gamerro aprecia programáticamente que “lo barroco” estriba en “su afición”, adicción a veces, al juego de intercambiar, plegar o mezclar (no en el sentido en que se mezclan los ingredientes de una receta, sino en el de barajar las cartas de un mazo) los distintos planos de los que la realidad se compone: ficción/verdad, cuadro/modelo, copia/original,

reflejo/objeto, imaginación/percepción, imaginación/recuerdo, sueño/vigilia, locura/cordura, teatro/mundo, obra/autor, arte/vida, signo/referente, y ello en tal modo que:

(...) la realidad barroca no es nunca la de uno de los términos de estas oposiciones; no, por ejemplo, la realidad del objeto frente a la irrealidad de su reflejo en un espejo, la del modelo frente al cuadro, sino el compuesto calidoscópico, siempre cambiante, que surge de todas estas combinaciones y entrecruzamientos (Gamerro, 2010, p. 18).

La teoría del barroco rioplatense de Carlos Gamerro (paradigmatizado en Borges) postula que el pliegue barroco no es una oposición simple y binaria, cuanto una superposición entremezclada donde lo que importa son los puntos de cruce y las encrucijadas de las continuidades. Siendo este entrecruzamiento a la vez inversión y trastorno de la mimesis, pues,

(...) el barroco se deleita en la subversión de las jerarquías aceptadas y en el escándalo de la causalidad: la copia reemplaza al original, el cuadro tiene más vida que el modelo, el reflejo se impone al objeto, el soñador obedece al soñado, la verdad del mundo cede ante la del teatro (Gamerro, 2010, pp. 19-20).

A diferencia del procedimiento que consagra la desmesura sensual de la escritura (paradigmáticamente, Lezama Lima), Borges ofrece el ejemplo, no menos modélico, de un estilo que se “desbarroquiza” al tiempo que se rebarroquiza a nivel de su trama narrativa. En este sentido es que Carlos Gamerro afirma que la “obra de Borges es en gran medida barroca, pero no ya en el nivel del lenguaje y la sintaxis, sino en el nivel de los juegos y plegamientos barrocos que involucran a los personajes, el universo referencial y la trama” (Gamerro, 2010, p. 41). Así, respecto al cuento “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, Gamerro aduce que el “relato, entonces, no solo

presenta el modo según el cual el pliegue ficción/realidad se da vuelta como un guante, sino que también propone los motivos de su plegamiento: explica, entre otras cosas, por qué podemos terminar prefiriendo la imagen al objeto, la representaciones a la realidad”, no obstante “sepamos que una incomensurable distancia la separa de lo real incognoscible”, puesto que esta es “la singularidad borgeana en lo que a nuestro tema se refiere: la ficción barroca como fábula epistemológica” (Gamerro, 2010, pp. 42-43)

Esto último –*lo barroco como fábula epistemológica*– nos permite sugerir que la singularidad del “barroco social” del filósofo libre Horacio González consiste en que en su procedimiento de escritura despliega, simultánea o sucesivamente, *tanto* el plano de saturación figurativa de la representación (hipálages, quiasmos, perífrasis, etc.) *como* el plano de la fabulación conceptual (elevar el constructo ficcional a herramienta cognoscitiva de develamiento social). Lo cual contribuye a dilucidar una de sus posturas programáticas respecto a la cuestión del género discursivo, cuando Horacio González se pregunta, por ejemplo, “si todo ensayo –más o menos bien logrado– no encubre una novela, aunque sea mediocre”, o cuando establece que el drama de la secularización moderna “se revelaría así en la escritura del ensayo, que propone, con su estilo laico, el embozo para la búsqueda de una trascendencia que haga coincidir el rezo de los labios con la disposición del corazón”, lo que a su vez es posible dadas “las derivaciones implícitas del cruce del humanismo con la teología” (González, 2021b, pp. 132-133).

La elusión deliberada que exhibe en muchos tramos la “loca” retórica gonzaleana, lejos de limitarse *solo* a concitar un juego de embozos tropológicos que le permiten evadirse de los estándares argumentativos que regulan las lógicas de argumentación y los protocolos de verificación de la institución académica, *también* promueve efectos de des-jerarquización ácrata de una concepción de la vida universitaria cultivada desde un *ethos* humanista libertario de crítica radical a toda forma de burocratización y cosificación de la

existencia. Con ello el *intelectual* (Neiburg y Plotkin, 2003, p. 15) Horacio González apela a un estilo de intervención ético-política cuyo drama último se cierne sobre el espectro del nihilismo como efecto ulterior del proceso de secularización occidental iniciado con la modernidad capitalista, presumiblemente siguiendo el diagnóstico de uno de los filósofos argentinos contemporáneos que él más admiraba, Oscar del Barco (Del Barco, 2008, p. 215). Que esa pretensión normativa de “retorno al humanismo” a través de una anarquización barroco-antropofágica del ensayismo social, de un lado, y de una mixtura sumamente personal entre Lévi-Strauss, Gramsci y Sartre –figuras centrales en esta *operación crítica* (Panesi, 1998, p. 14)–, del otro lado, esté ineludiblemente destinada a generar controversia (sin excluir muestras de intolerancia ni recriminaciones *ad hominem*) al interior de la propia institución universitaria y del sistema de investigación nacional, es un problema distinto. Precisamente, Horacio González asume expresamente una posición agonista en el espacio público argentino, cuando declara: “No hay en nuestra vida nada que no esté sujeto al *pólemos*” (González, 2021b, p. 409).

Se aprecia ya más fácilmente que las nociones lezamianas de *potencia del recibir* en tanto acto consciente y deliberado de *exceder y desviar lo que se acepta*, están en la base del propio modelo de lectura autonomista de Horacio González, como lo llamará posteriormente. Esto implica a su vez movilizar las fuerzas figurativas que infunde en su despliegue el paradigma analógico, tal como lo produce el propio Lezama Lima en su literatura. Así, el “*método* de composición mitopoético de José Lezama Lima se explica en y con su propia obra, inmanente a ella, en el interior de su propia efectuación”. Este “*método*” –aquí preferimos designarlo, más neutralmente, como “*procedimiento*”, para no extirpar su aguijón estético– se basa en gran parte en la premisa de un alegorismo metamorfósico, incesantemente desplegado bajo la forma del “*sujeto metafórico*”. Por este medio, todo –afirma Horacio González–

es “susceptible de metamorfosearse en figuras alegóricas” (González, 2014b, p. 15). Es pues, junto a su aspecto de sujeto metafórico, un análogo barroco: homologación entre correspondencias ocultas y convergencias dispares. De ahí que Horacio González sostenga que aquella sorpresa de los *enlaces* –otra definición lezamiana– son la magia del análogo metafórico, buscando el par metafórico o su ausencia. Lo relevante aquí –indica Horacio González– es que “todas estas reflexiones están al servicio, o contienen la liturgia, de una teoría latinoamericana del conocimiento y la imaginación” (González, 2014b, p. 15).

He aquí pues enunciado el proyecto cultural que contiene su barroco social: la misión, proclamada por Horacio González, de construir una *teoría latinoamericana del conocimiento y la imaginación*. Un proyecto estético-político por cuyo reverso despliega analógicamente el propio Horacio González su operación crítica de barroquización antropofágica “cubano-brasileña” del ensayismo social argentino (acaso subrepticamente tributaria del “lusotropicalismo” de Gilberto Freyre por debajo de la profusa capa de Lezama Lima). Horacio González sugiere por ello que el programa latinoamericanista del *barroco emancipador* –tal como lo halla en el estado de hervor semántico del sistema de remisiones analógico-míticas de Lezama Lima–, no se debe plantear (conforme a persistentes malentendidos) en clave metafísica. Pues en efecto, no se trata, en la barroquización emancipadora americana, “de una ontología de la tradición, sino del presente rehaciendo los pedazos dispersos y hundidos de la creación arcaica” (González, 2014b, p. 26).

Como podemos constatar, la lectura neobarroca de Horacio González rehabilita la mipoética lezamiana en clave de un activismo performativo de la prosa de ideas (Weinberg 2010: 22-23). La estrategia “transcreadora” de “recreación, o creación paralela, autónoma aunque recíproca” (Campos, 2023, p. 16) consistente en *ser influenciado selectivamente* para devolvernos a un estado de *segunda originalidad*, por cierto, también es legible desde una previa

y más general hermenéutica “codigofágica” (Echeverría, 2000, pp. 51-52; Oliva Mendoza, 2014, pp. 7-8), barrocamente paradigmaticada conforme a un procedimiento de anexión fecundante entre elementos heteróclitos (Ortega, 2010, pp. 38-39). Pero esto obedece, decíamos al hecho de que en la escritura ensayística de Horacio González hallamos los dos niveles del barroco previstos por Gamerro, pero no como una diferenciación explícita de planos de textualidad; más bien opta por un solapamiento irónicamente desplegado del “reto críptico” que comporta la homologación laica del modelo hermenéutico de exégesis bíblica (González, 1999, p. 188; López y Korn 2021, p. 29), oscilando y a la vez reduplicando los estratos de significado literal, moral, alegórico y anagógico entre sí. Esta estrategia poética de cuño lezamiano, que deniega la literalidad a la vez que la retiene anagógicamente, nos transmite una idea de la dificultad de la recepción de la obra de este autor (yendo de la seducción al rechazo con idéntica reacción emotiva, lo que a la vez es un efecto retórico de provocación polemista deliberadamente buscado), donde los niveles de discurso a veces se solapan y enzarzan entre sí –alternando indistintamente claridad y opacidad, mostración y metáfora, fenómeno e interpretación, aserción y tropo, enunciado y figura, oración y símbolo, etc.–, pero no de un modo regular y homogéneo –cabe reiterar–, sino en una aparente diseminación lúdica o con una libertad de movimiento incontrolada, anarquísticamente inspirada. ¿Cómo han de proseguir, refinar y redefinir estos procedimientos del barroco ensayístico argentino quienes se consideran herederos directos de la obra de Horacio González, y a su vez convocan fraternal y comunalmente a retomar y expandir ese legado en el marco de las políticas situacionistas del discurso crítico-emancipatorio latinoamericanista?

3. Eduardo Rinesi, lector barroco de Horacio González

En 2021 el sello independiente Caterva publicó un provechoso *Curso de Sociología*. Su autor, Eduardo Rinesi, supo recoger allí su vasta experiencia docente en la materia (tanto en los niveles de enseñanza media como universitaria de grado y posgrado). Decidió volcar al papel esa experticia educativa durante el forzoso confinamiento hogareño provocado por la pandemia de Covid 19. Sería tergiversar el contenido de este trabajo, sin embargo, reducirlo a su andadura didáctica, leyéndolo *solo* en este plano enunciativo.

Antes bien, nos encontramos ante un libro de itinerarios múltiples. Su *dispositio* responde a la mencionada intención pedagógica de organizar las clases en capítulos sucesivos, siguiendo un criterio a la vez cronológico y temático. Asistimos a las aportaciones clásicas de Francia, Alemania y Estados Unidos, hasta arribar finalmente a nuestras costas subcontinentales. El autor ha realizado la hazaña de producir, en apenas doscientas páginas, un relato global del despliegue de la tradición sociológica desde su surgimiento europeo y norteamericano hasta su posterior avatar latinoamericano y argentino. En este registro de escala mundial, empero, puede advertirse que su estrategia narrativa connota una lectura valorativamente enfática de la deriva regional del discurso sociológico occidental. Pues el autor inscribe su relato contextualista en el marco más amplio de un proyecto teórico-metodológico donde la disputa epistemológica por la autonomía de la sociología latinoamericana ocupa un puesto central y determinante. Si es que no fuera, en el fondo, su principal desvelo. De ahí que sea necesario precisar más explícitamente uno de los rasgos diferenciales de esta contribución que solo en un plano literal permite codificarse como un “manual” para el dictado de una asignatura. A nivel pragmático-normativo incide como una intervención textual, acuñada en clave ensayística, en el debate contemporáneo por el estatuto independiente del latinoamericanismo intelectual en sus vertientes

sociológicas y politológicas (históricamente rezagadas frente a sus avanzadas literarias y filosóficas). Veamos esta táctica retórica, sutilmente deudora de lo más potente del barroco gonzaleano en su *pathos* alegórico de segunda lectura –no en su literalidad proferente, austera y límpida–, algo más de cerca.

Con inaudita vocación de paridad intelectual, Eduardo Rinesi expone ante los ojos del lector –deslizándose, como en un plano inclinado, de Norte a Sur– una apretada ristra de apellidos ilustres: Saint-Simon, Comte, Marx, Durkheim, Weber, Simmel, Lenin, Gramsci, Parsons, Marcuse, Lazarsfeld, Wright Mills, Lévi-Strauss, Adorno y Habermas. A este linaje *princeps* el autor le suma –con ademán soberano de descolonización intelectual– los escasamente previsibles nombres de Esteban Echeverría, Ernesto Quesada, José María Ramos Mejía, José Ingenieros, Ezequiel Martínez Estrada, Raúl Scalabrini Ortiz, Raúl Prebisch, Gino Germani, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, André Gunder Frank, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Miguel Murmis, Juan Carlos Portantiero, Roberto Carri, Guillermo O’Donnell, René Zavaleta Mercado, Gabriel Cohn, José Aricó, Alcira Argumedo y, desde luego, Horacio González, entre otros y otras.

Un detalle menor pero no insustancial de la habilidad persuasiva que el autor luce en su reconstrucción expositiva, se percibe en la castellanización coloquial, no exenta de cierto ademán picaresco, con que bautiza ciertos maestros europeos, especialmente en el caso de Marx, a quien oscila entre mencionarlo “Carlos” y “Carlitos”, sin olvidar, por ejemplo, a un tal “Miguelito Foucault”. Guiño de la oralidad cotidiana argentina, por no decir porteña, que se dispone en espejo con el ambiente ameno que escenificaría un auditorio juvenil y desprejuiciado en las aulas de la Universidad de Buenos Aires y sus respectivos colegios de enseñanza media. Por cierto, Eduardo Rinesi asume esta vocación con gratitud por sus númenes inspiradores: Horacio González, Alcira Argumedo y Oscar

Landi, a la vez ahondando y ensanchando, ya como profesional, la huella de su propia militancia universitaria estudiantil.

Otro rasgo notable de este trabajo –que ejemplifica su amplitud de miras–, estriba en el hecho de que más allá de su dominio del canon sociológico, tanto central como periférico, se encuentra prolíficamente poblado de eruditas remisiones –sin alardes bibliográficos– a distintos filósofos y ensayistas (Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Georg Hegel, Sigfried Kracauer, György Lukács, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Erich Fromm, Karl Löwith, Karl Jaspers, Hanna Arendt, Gilles Deleuze, Martin Jay, Michel Löwy, Axel Honneth, entre otros). Y esto sin prescindir –siempre en una desprejuiciada y atrevida miscelánea donde alternan horizontalmente referentes locales con figuras extranjeras– de alusiones a escritores, críticos e historiadores que, junto a William Shakespeare en inflexiones temáticas cruciales, se derrama también en las presencias de Johann Wolfgang Goethe, Émile Zola, Franz Kafka, Eric Hobsbawm, Sigmund Freud, Franz Fanon, Aimé Césaire, Domingo Faustino Sarmiento, Miguel Cané, Roberto Arlt, Roberto Mariani, Jorge Luis Borges, Macedonio Fernández, Rodolfo Walsh, Tulio Halperin Donghi, David Viñas y Oscar Terán.

El procedimiento de arqueología semántica por el cual al historizar la palabra “sociología” queda expuesto el estrato de lava ardiente que acarrea la voz *socialismo*, obra como apertura de una trayectoria analítica que jamás hubiera brotado a la facticidad histórica en las esferas privada y pública, de no ser por la irrupción misma de la llamada “cuestión social”. Expresión terminológica cuyo significado, hoy, estalla ante nosotros –estrujando el corazón de quienes no se limitan a simples “observadores”– recodificado en términos de *pobreza*. Así, renuente a caer en etiquetamientos escolares –“positivismo”, “materialismo histórico”, “comprensivismo”, “estructural-funcionalismo”, etc.–, pero a la vez sin infringir el pacto de lectura consistente en proporcionar un mapa cognitivo para un público no especializado, Eduardo Rinesi aborda la

aparición de los grandes textos inaugurales del *corpus* clásico y sus posteriores estribaciones contemporáneas, conforme a una tipología meta-teórica que distingue categorialmente entre enfoques *consensualistas* y enfoques *conflictivistas*. Sin escamotear su propio posicionamiento epistemológico y axiológico, el autor emprende el camino que lo conduce a presentar y deslindar una serie de marcos conceptuales y matrices interpretativas que, pese a su diversidad interna, confluyen en un anudamiento compartido: la *condición trágica de la modernidad* (si se acepta este lema a título meramente descriptivo). La impregnación temática de las escisiones que desgarran la trama de una intersubjetividad asimétrica, de un lado, y las paradojas acumulativas de una acción humana jamás transparente para sí, del otro, organiza la estructura del texto como una suerte de revés de trama o hilo conductor de profundidad. En esta reconstrucción aflora la sensibilidad existencial shakespereana que preside el encaramiento filosófico-político del autor. En particular, se abre con ello una interpretación menos lineal y asertiva –adecuada para la cohesión ideológica antes que para la comprensión textual– de la obra de Marx. Por caso, cuando muestra que, si los vocablos “destino” y “sentido” se funden en un anagrama, las filosofías de la historia que confían sus ilusiones a la explicación nomológica y a la programación de las decisiones, tarde o temprano deben afrontar la aparición de fantasmas que llegan del pasado o del futuro, conmoviendo el cuadro secuencial del tiempo y haciendo que el presente no termine de ser nunca plenamente contemporáneo de sí mismo. Ejemplarmente, la implícita ontología de la temporalidad de *El 18 Brumario* rehúsa prescribir el escalamiento evolutivo de los acontecimientos a favor de asumir la contingencia propia del devenir crispado del drama. Todo horizonte de actualidad está determinado por los sueños y por los recuerdos del pasado, que así se convierte en un elemento más de los que “estructuran” el mundo de los agentes que deben incidir enérgicamente en el presente urgido, o vagar por las planicies de la masificación anónima. Deudor, en ello, de la

tragedia más que de la filosofía de las Luces, y entonces más cerca de Shakespeare que de Voltaire, Marx entiende que los hombres, las clases y los pueblos obran a tientas, no pudiendo ver nunca nítidamente los accidentes paisajísticos del mundo en el que se actúa.

En esta misma línea, ahora se introduce un señalamiento relevante al contrastar el influjo del legado de Durkheim en las posteriores teorías del desarrollo y la modernización –al converger en la tan solicitada noción de “transición”– frente a lecturas más propensas a subrayar unilateralmente sus tributaciones intelectuales norteamericanas. Las potenciales líneas de trabajo que se abren a partir del examen de Eduardo Rinesi dibujan la posibilidad de una nueva aproximación al ciclo fundacional del discurso sociológico. Concretamente: una recepción en clave de *humanismo crítico*. Esto lo sugiere el propio autor cuando aprecia la cercanía entre el pensamiento de Durkheim y los pensamientos de la “gran tradición humanista” en la que conviven –pese a todas las discrepancias que los separan– Marx, Weber y Simmel. Puntualmente en el caso de Simmel, es recuperado el fenómeno de la colonización de la “cultura subjetiva” por la “cultura objetiva”, en proximidad a lo que Weber pensó bajo la forma de la lógica que llevaba a la inversión de la cadena entre medios y fines en una sociedad cada vez más deshumanizada. Paralelamente, Durkheim advierte el modo en que el progreso material de la sociedad se transforma, en la sociedad capitalista industrial que avanza impetuosamente y produce “anomia” a cada paso, de medio para la felicidad de las personas en fin último de todos sus afanes. Por su parte, Weber pensaba la lógica de la modernización en tanto racionalización de la historia mundial como un proceso de *pérdida* de un aura de excepcionalidad que rodeaba a las cosas, los seres y las personas que en el cosmos tradicional parecían “encantadas”, habitadas por un alma que les daba otro grosor. La secularización del mundo, al cabo, entraña la desaparición de todo aquello que podía tener de extraordinario o de

sagrado. El *des-encantamiento* del mundo amargaba la visión del sabio Weber, quien avizoraba la pérdida inexorable de algo fundamental e irrecuperable. En el caso de la pasión religiosa, una vez que esta ha cumplido su misión en la historia, ya no resulta necesaria. La “cáscara” de la ética profesional ascética se ha quedado sin la “pulpa” de la ansiedad transcendental de la predestinación, que a lo largo de los siglos se había ido extinguiendo sin que nadie ya la añorara. Entretanto (de lo “sólido” a lo “líquido”), la abstinencia metódica del ahorro mutará en la fruición desbocada del consumo.

La novedosa atención prestada a las corrientes críticas de la tradición sociológica lleva al autor a privilegiar, en su trayecto norteamericano, las figuras del emigrado Marcuse y especialmente de Charles Wright Mills por encima de Parsons; no hay mayores alusiones a otras líneas de investigación propias de la cultura académica estadounidense, aunque alguien como Ervin Goffman no deja de ser mencionado. En el flanco de una implicancia narratológica, ello conllevaría una re-descripción del estatuto de “clásico” de otros contemporáneos a Parsons, ya a esta altura prolongable al siglo XX, interceda o no el prefijo “neo”. Es que, a decir verdad, la sociología norteamericana, según Eduardo Rinesi, era una sociología moderna más que una sociología de la *modernización*; palabra, esta última, que alude a un movimiento, a un proceso, a un tránsito, que en rigor esa sociedad nunca había protagonizado. En cuanto a la figura marcusiana del “hombre unidimensional”, esta denunciaba, en medio de la opulenta formación de una sociedad de consumidores subliminalmente reprimidos, un tipo de dominación *totalitaria*.

Entre otras opciones posibles, el autor decidió hacer foco, pues, en *La imaginación sociológica*, de Wright Mills, confiriéndole el rango de acontecimiento intelectual al prólogo de Gino Germani en su edición castellana. Puntualmente, Eduardo Rinesi asevera que el “prólogo de Germani al libro de Wright Mills es una pieza

fundamental en la historia de la política de la sociología en la Argentina” (Rinesi, 2021, p. 128).

Esto explica, a su vez, que Eduardo Rinesi le dedique a *La imaginación sociológica* todo un capítulo-clase de su libro. Por lo que respecta a su presentador local, Gino Germani, Eduardo Rinesi manifiesta que aquel experimentaba cierta ambivalencia frente al sociólogo norteamericano. Gino Germani consideraba que efectivamente, el de Wright Mills era el modo en el que había propiamente que pensar y escribir (despidiéndose airadamente, sin embargo, de la prosa estético-política del ensayismo nacional); al mismo tiempo, el sociólogo ítalo-argentino no veía en el empirismo radical una alternativa viable. Suscribía por ello la crítica que les hacía Wright Mills a Parsons y a Lazarsfeld en cuanto a que ambos eran culpables de una deshistorización de la vida social, hecha en nombre de las construcciones analíticas “sistemáticas”. Pero el frente de disputa epistemológica interno le reclamaba a Gino Germani dejar bien sentado que la “sociología científica”, metodológicamente orientada por un universalismo procedimental de reglas formales públicamente disponibles, debía embestir contra el “pensamiento social”, preso aún del impresionismo literario puesto al servicio del compromiso práctico escorado hacia el drama argentino, y en sus vertientes más perniciosas, intelectualmente legitimador del nacional-populismo, en general, y del primer peronismo en particular. No obstante, es el propio Germani quien alertaba por no ceder al encanto de las “nuevas técnicas” de recolección y análisis de datos. Que en los Estados Unidos se hubiera dado una deformación metodologista no debía repercutir negativamente en la racionalidad y objetividad de las herramientas cuantitativas por encima de la intuición ontologista. Eduardo Rinesi interpreta esta aparente ambigüedad o indecisión de Gino Germani en función de lo que él consideraba una exigencia científica superior a la mera refinación estadística. Como conclusión de este urticante punto, Gino Germani debe medirse a la altura —establece Eduardo Rinesi— de una

prosecución del espíritu progresista de la sociología en la línea de los padres fundadores europeos. Si se trata de *pensar la historia* desde la periferia de la modernidad-mundo, debe aceptarse que Gino Germani era un heredero de los clásicos alemanes y franceses radicado en un país sureño del extremo Occidente. Dada esta revaloración, más que entusiasta, por parte de Eduardo Rinesi, cabría también contextualizar su *Curso de Sociología* en el marco de las actuales recuperaciones hermenéuticas y archivísticas del legado de Gino Germani.

No es excesivo leer en el *Curso de Sociología* una convocatoria a discutir los nexos entre Desarrollo, Dependencia y Democracia en América Latina. Se entiende que sin limitarse a una labor historiográfico-intelectual sino como una reflexión incardinada en la escena contemporánea del primer cuarto del siglo XXI en la región. Y ello ante el desafío, no solo interpretativo, que representan las recientes reconfiguraciones geopolíticas de pospandemia, nuevamente rotando agonalmente hacia el conflicto Oeste-Este, y en consecuencia reestructurando el paralelogramo de fuerzas Norte-Sur del sistema mundial. Eduardo Rinesi es consciente de la complejidad y amplitud de este problema, y opta por recortar algunas hebras que se desprenden de la reevaluación de la tensión entre “desarrollismo” y “dependentismo”. Este logro se valora aún más cuando se advierte que el propio autor esgrime su declarado propósito didáctico. De ahí que no deba confundirse con una pura restitución genealógica la afirmación de que el libro *Dependencia y desarrollo en América Latina* (1969), de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, es uno de los textos mayores de la tradición sociológica latinoamericana. El problema del “desarrollo” se convierte así en la liza de discusión del análisis de los destinos de autonomía o dependencia de las naciones y el continente. En nuestro país, ese movimiento se había producido al mismo tiempo que su vida política se veía fuertemente sacudida y renovada por el fenómeno singular del peronismo; ya no dejaría de formar parte de las preocupaciones fundamentales de la naciente o,

mejor, renaciente sociología local, que Gino Germani puso a funcionar como Carrera en la Universidad de Buenos Aires en el segundo lustro de los años cincuenta.

¿Es posible alcanzar el desarrollo en economías capitalistas dependientes? Cualquiera sea la respuesta, la cuestión vuelve a impulsar una reflexión sobre los rasgos diferenciales de la perspectiva latinoamericana ante la cuestión. Según lo examina el autor, lo distintivo del debate latinoamericano estriba en socavar el supuesto de que nuestras sociedades estuvieran evolutivamente destinadas, desde distintos puntos de una misma flecha ascendente del progreso, a reproducir los pasos que habían seguido antes que ellas las “sociedades avanzadas” ubicadas en el cuadrante noroccidental del globo. Es posible que en estos rasgos contenciosos y polisémicos, justamente, anide la especificidad de la teoría social latinoamericana de cuño dependientista (es decir de un discurso no solo sociológico, sino además económico, antropológico, filosófico y aun teológico, con múltiples préstamos y permeabilidades entre sí). Lo específico de esta categoría –“dependencia”– radica en que designa un vínculo con los países más ricos de la Tierra en términos de una relación *estructural*. Como había anticipado la escuela cepalina, pero extrayendo sus implicancias en clave antiimperialista, los –al cabo reformistas– Cardoso y Faletto –y pronto otros exponentes desde tendencias revolucionarias– sostenían que el ordenamiento internacional centro/periferia, devenido sistema geopolítico de explotación neocolonial en el eje metrópoli/Tercer Mundo, explicaba la demora o bloqueo del definitivo “despegue” de las sociedades dependientes. Pero había en este diagnóstico algo más. La heteronomía sistémica global no debía ser pensada como una cadena exterior entre economías nacionales, sino, mejor, como un tipo de relación social que podía verificarse en el interior mismo de la estructura de clases de las sociedades dependientes. Quienes así coincidían hasta mediados de la década de los setenta, empero, hoy están lejos de acordar en que las “teorías de la dependencia” –el

plural se justifica por sus numerosos matices y derivaciones—, merecen otra oportunidad. Más todavía por el dato, tan ineludible como contundente, de que su ocaso en la escena político-intelectual latinoamericana no respondió a razones puramente teóricas o internas —pese a reales desacuerdos—, sino por padecer los efectos demasiado materiales causados por el advenimiento de las espantosas dictaduras militares que asolaron la región.

A otras reflexiones mueve la imagen de las ciencias sociales en la Argentina desde mediados de la década del ochenta. Experimenta un curso que de las agitadas aguas del Desarrollo y la Dependencia se encauza y decanta posteriormente en la idea de la Democracia, yendo de los peligrosos remolinos de la economía y las clases sociales a los ilusorios remansos de la política parlamentaria. Las agendas teóricas de las disciplinas universitarias acompañan los cambios que acontecen en las agendas políticas de la sociedad. A nivel académico, también esto aclara el relativo desplazamiento de la Sociología por la Ciencia Política, o del sociólogo por el politólogo, tanto a nivel académico como en la esfera de la opinión pública. Sin embargo, la noción, tan germaniana en su espíritu, de “transición”, recobraba un impulso inusitado en el contexto de época del retorno a la democracia representativa. Más, esta vez, ya no para nombrar la conversión de la tradición a la modernidad, de lo folk a lo urbano o de lo agropecuario a lo industrial, sino más bien para tematizar las vías de superación del “autoritarismo”, tanto a nivel de los hábitos, las tradiciones y las prácticas (la “cultura política”), como de las instituciones públicas, donde se transitaría desde condiciones verticales y excluyentes de la interacción pública a otras más horizontales, participativas y deliberativas.

Sobre este trasfondo de ilusiones revolucionarias devaluadas y renovadas esperanzas liberales y socialdemócratas, contrasta la “obra fenomenal” (según adjetiva el autor) del nacionalista libertario Horacio González en sus derivaciones pedagógicas, intelectuales y políticas. Esta ponderación señala un momento clave del *Curso de*

Sociología. Se comprende mejor así por qué Horacio González es merecedor de un capítulo-clase del libro. Tanto más se desprende del hecho de que Horacio González presidiera la apariencia de una contrafigura simétrica de Gino Germani (en espejo con la que sincrónicamente representara para el ítalo-argentino la figura de Martínez Estrada). Pero este retrato simplificador resulta engañoso. Eduardo Rinesi hace posible la apertura de una reconsideración amplia de la antinomia entre sociología científica y ensayismo social, que en rigor atraviesa como una nevadura todo el *Curso de Sociología*.

Ya reinstalado en el país, Horacio González (como su amiga y colega Alcira Argumedo) retomó una intensa actividad universitaria y sostuvo durante cuatro décadas una participación muy destacada bajo la forma de miles de artículos, charlas, conferencias e intervenciones en diversos foros y ámbitos, desde grupos pequeños de estudiantes u oyentes hasta grandes asambleas de militantes y activistas. Tomó parte en las discusiones públicas sobre los temas más diversos. Por si ello no bastara, participó en la edición de varias revistas de crítica cultural, además de haber dirigido la Biblioteca Nacional. Desde el punto de vista de Eduardo Rinesi –precisamente, uno de sus amigos y colaboradores más cercanos–, la obra de Horacio González se organiza en torno a tres temas básicos: la acción, los mitos y la vida intelectual. En la estela weberiana, Horacio González se mostró sumamente atento a la tragedia que atraviesa toda experiencia práctica de la *vida activa* cuando se desploma entre las paradojas de las consecuencias, los efectos no deseados de la acción y la impenetrabilidad de los significados. Horacio González supo detectar la astucia secreta de esta inversión fatídica de la santidad de las intenciones en el concepto de “ética picaresca”. De ello se infiere que es Horacio González quien ha pensado a fondo al “otro Weber”.

Pero si este es un elemento ampliamente conocido, no lo es tanto el modo como ese problema se halla entretejido con la idea del *Mito*. Tan intrincado nexo presenta una de las aristas más radicales y

polémicas del barroco social de Horacio González. Difícil tarea la de intentar proveer una definición unívoca y “aplicable” de la noción de “mito” en nuestro ensayista. Tampoco se lo ha propuesto Eduardo Rinesi, empeñado en proveer una clarificación temática sin resignar la dificultad del asunto. Consciente de este escollo, de todas maneras, consigue dar con una explicación satisfactoria. Horacio González —se dilucida en el *Curso de Sociología*— erige su concepto del “mito” en *contra* de la gran tradición de la razón occidental, que es una tradición *anti*-mitológica que cree que la tarea de la filosofía y de la ciencia es conjurar esos espectros mentales para permitirnos pensar mejor las cosas. Horacio González *no* piensa la idea de “mito” como si se tratara de un relato *falso*, un velo imaginario que les oculta a las personas, a los grupos y a las clases la verdad objetiva del mundo en el que viven y que les impide por lo tanto tomar conciencia clara de su propio lugar y función. Ciertamente, Horacio González coincide con la perspectiva ilustrada en qué es un mito: una construcción simbólica, un relato, un cuento que se figuran los hombres, las mujeres y los pueblos y que les permite desarrollar en su interior sus vidas a la vez que conferir sentido a lo que hacen. Más, para adoptar una postura afirmativa ante este invariante de la especie humana, Horacio González elige seguir el camino que marcan la literatura de Borges y la antropología de Lévi-Strauss; ambos le permiten entender que la tarea que tenemos por delante, en relación con los mitos, no es expulsarlos de nuestra existencia, sino, mejor, tratar de pensarlos con inteligencia y lucidez con el objeto de vivir *dentro* de ellos. Conforme a semejante torsión interpretativa —si se pudiera hablar aquí de un “giro mitológico”—, Horacio González se dedicó a pensar, a lo largo de su obra, los grandes mitos argentinos, y especialmente el mito de Perón, sin dejar de revisar el mito de la cautiva en la cultura argentina pero también, más en general, en el origen de *toda* cultura, atreviéndose a postular que es ese *narrema*, el del rapto y la violación de una mujer, el que funda la existencia de las sociedades, y no el de la conjura de los hermanos de la horda primitiva en contra de la vida

del padre primordial. Con este erudito trabajo, Horacio González (González, 2018 b) presenta su lectura del “Ni una menos”, procurando inscribir su propia reflexión teórica sobre los fundamentos de la vida colectiva en las discusiones que propuso esa consigna fundamental.

Por último, el problema de la condición intelectual permite descubrir en Horacio González a un sutil lector de Gramsci, donde la pregunta por la vida popular no podía concebirse como alguna forma de la exterioridad respecto a la condición intelectual, sino como el único lugar posible desde el cual ejercerla. Este debate repercutía a su vez en la pregunta por la Universidad y la academia, de cuya burocratización cientificista y eficiente capacidad para borrar de su propio seno toda forma de inconformismo, el disidente Horacio González (coherente con el querellante Wright Mills) fue siempre un crítico ineludible.

Sin embargo, este libro tiene un propósito interpretativo que excede ampliamente su misión reparadora frente al sub-canon o hipo-canon sociológico periférico. Donde los nombres de Gino Germani y Horacio González ocupan, como está visto, un sitio de preferencia. Eduardo Rinesi acomete la empresa de trazar una visión del pensamiento y la investigación social donde sus propias hipótesis medulares coronan el relato de los caminos de la Sociología en la Argentina en clave filosófico-política. Aparecen en este libro, pues, otras propuestas igualmente sugerentes o novedosas.

En el medio de los dos puntos extremos de un arco epocalmente flexionado entre el ataque a las Torres Gemelas en Nueva York el 11 de setiembre de 2001 (y en la Argentina, la caída del gobierno de Fernando de la Rúa setenta días más tarde), hasta la última crisis de pandemia, América Latina se ha visto sacudida por una ola de gobiernos populistas avanzados, de izquierda reformista y orientación neodesarrollista y democratizadora, y un conjunto de gobiernos de derecha neo-liberal que a veces llegaron al poder de la

mano de golpes que se llamaron “blandos”. En este nuevo contexto histórico, la cuestión del *desarrollo* –estima el autor– vuelve a adquirir el rango de tema determinante en nuestra agenda de discusión. Ciertamente, carecemos hoy del optimismo teleológico que sostenía el clima “progresista” de una sociología académica que retomaba los grandes tópicos del pensamiento clásico para repensarlos en clave de la “modernización” de nuestras sociedades subdesarrolladas y su consiguiente transformación conforme al modelo noroccidental hegemónico. Pese a que no podemos hacernos las mismas ilusiones –la destrucción del medio ambiente y el agotamiento de los recursos naturales asociados al propio ideario desarrollista (nacionalista o socialista) representa uno de sus riesgos más severos–, Eduardo Rinesi nos incita, empero, a no despedirnos demasiado apresuradamente de la pregunta por la posibilidad de una conexión armónica y sustentable con respecto a nuestra vida en la Tierra. Este viraje ecológico y más ampliamente bioético, entraña una renovada aventura teórica que coloca su mirada en la construcción de sociedades menos pobres, menos injustas y más sostenibles. Eduardo Rinesi considera que en este proyecto hay un actor que parece ser fundamental para lograr semejante cometido: el Estado. Cuya revisión no debe desatender la exhortación a democratizar sus agencias y regulaciones. Según el autor, la actual crisis social, que es también una crisis conceptual, no se resolvería saliéndose del Estado, sino más bien logrando una incidencia del mismo más presente en nuestras vidas, con más responsabilidades y con más legitimidad. Y esto trasponiendo los límites de las formaciones nacionales tal como las conocemos actualmente, configurando un pensamiento más cosmopolita sobre el destino de la humanidad.

Para un intérprete atento al título de la obra –*Curso de Sociología*–, es posible equivocarse la dimensión del asunto tratado: una introducción didáctica a una disciplina joven y heterogénea que ya toca su tercer siglo de existencia. Pese a la sobriedad de su anuncio, decíamos al comienzo de este acápite que el lector se

encontrará con un texto que puede ser leído, al menos, desde dos diferentes registros: como una cordial aproximación al discurso sociológico de la modernidad, y como una historia crítica de la sociología argentina (restituyendo el espesor de su dimensión latinoamericana, de un lado, y reclamando el carácter indelegable de su función orientadora de la voluntad estatal, del otro). En el libro convergen, de esta manera, la jornada pedagógica y el aliento crítico con una política de la lectura situada y una moral del conocimiento periférico. Por si fuera poco, auxiliará convincentemente no solo a los interesados en ingresar al mundo de la teoría sociológica y del pensamiento social, sino a todos aquellos preocupados por comprender un fragmento de la cultura intelectual argentina y brasileña en el tránsito del siglo XX al siglo XXI.

Ahora bien, las implicancias narratológicas, conceptuales y normativas de esta intervención de Eduardo Rinesi en el estado de la discusión teórico-epistemológica de la teoría social latinoamericana contemporánea, sin embargo, no puede soslayarse. Así lo comprobamos cuando leemos de *Desarrollo y dependencia en América Latina*, de Cardoso y Faletto, que se trata “de uno de los libros mayores de la muy original historia de la sociología latinoamericana”, queriendo denotar con esta afirmación el “tipo de sociología que se practicó en nuestra región, sobre todo, en la segunda mitad del siglo XX, a lo largo de la cual conoció capítulos de notable autonomía conceptual y verdadera singularidad teórica, como el que característicamente representa el de las llamadas ‘teorías de la dependencia’”, y donde, además, “una buena parte de esa originalidad de la sociología latinoamericana de las últimas seis o siete décadas está asociada al tipo de diálogo que a lo largo de este tiempo supo sostener con las vertientes más renovadoras del pensamiento social europeo y norteamericano” (Rinesi, 2021, p. 105).

Esta tesis fuerte, de inspiración serenamente antropofágica y planteada más allá de los límites de una idea subalterna de la

recepción mimética del canon sociológico euro-occidental, de ningún modo se restringe a la tradición local del nacionalismo cultural. Esto explica el llamamiento del autor, cerrando su escrito, a cultivar una crítica sociológica con pretensión de universalidad humanista y a franquear los meros límites nacionales a la hora de repensar la pluralidad enunciativa y los compromisos ontológicos de las teorías periféricas. En efecto, Eduardo Rinesi plantea la necesidad de “pensar más allá de los límites de las unidades en las que los pueblos de la Tierra venimos organizando nuestra vida desde hace unos cuantos siglos: más allá de los límites de los Estados nacionales que tenemos”, en la medida en que pareciera “que necesitamos construir, al mismo tiempo, un pensamiento más democrático sobre las tareas de nuestros Estados y un pensamiento más cosmopolita sobre el destino de la humanidad” (Rinesi, 2021, pp. 201-202).

¿Quién aportaría, en la tradición intelectual argentina, un modelo de pensamiento crítico y humanista que a la vez se afirme en su singularidad nacional y latinoamericana? ¿Sería Horacio González el “clásico” local a visitar en primer término a la hora de construir *un pensamiento más democrático sobre las tareas de nuestros Estados y un pensamiento más cosmopolita sobre el destino de la humanidad*, y a la vez, capaz de *sostener un diálogo con las vertientes más renovadoras del pensamiento social europeo y norteamericano*? ¿Veríamos en Horacio González la primera inspiración a la hora de concebir y desplegar una teoría social estrábica, a la vez latinoamericanista y universalista? La respuesta más nítida nos la brinda Eduardo Rinesi al editar una selección de ensayos de Horacio González que cubre el período que lleva de 1972 a 2021. Allí su editor señala que Horacio González recoge y a la vez traspone motivos que en su momento elaboraron Roberto Carri y Alcira Argumedo desde la época de las llamadas “Cátedras Nacionales” a fines de los años sesenta (modernización dependiente, nacionalismo tercermundista, peronismo de izquierda, sindicalismo revolucionario, etc.), cuando en verdad –declara Eduardo Rinesi– “en las décadas siguientes haría de

todos estos temas la materia de la mayor obra del pensamiento social y político argentino del último medio siglo” (Rinesi, 2022, p. 16).

Nótese que Eduardo Rinesi toma el recaudo de no referirse al legado de Horacio González como *la mayor obra* de la Sociología, sino del *pensamiento social y político* argentino del último medio siglo. Pero la estrategia retórica de Eduardo Rinesi va mucho más allá del tópico que diferencia “sociología científica” de “pensamiento social”. Pues si volvemos la mirada a su *Curso de Sociología*, la vindicación de la “sociología quizá artística” gonzaleana se torna harto más sutil que la mera proclama. En caso de aceptar la formulación de Carlos Gamerro, se advertirá que la operación neobarroca de Eduardo Rinesi no se manifiesta en la literalidad expositiva del *Curso de Sociología*, sino más bien en su disposición alegórica profunda. Su operación canónica sobre Horacio González es efectuada, oblicua o cifradamente, a través de una introducción a la sociología occidental central y periférica en el marco de una narrativa global. El argumento clave se despliega en un doble pliegue alegórico: Horacio González se encuentra, luego de Gino Germani, Florestan Fernandes y Darcy Ribeiro, en la cúspide de la “teoría social latinoamericana”, incluyendo en esta designación, ampliamente, la tradición del ensayismo o pensamiento social. De ahí que una implicancia hermenéutica fundamental de este *Curso de Sociología* radica en la posibilidad –menos inusitada que verosímil– de que Horacio González devenga, tarde o temprano, un *clásico* de la *teoría social* latinoamericana. Sería esta la apuesta fundamental del libro. Decisión que corona valorativamente, a guisa de intervención ético-política en las disputas epistemológicas del campo intelectual local, lo que se presenta descriptivamente, en su significado primero, como un relato entre otros posibles en el plano de la historia del conocimiento social en la Argentina.

En esta implicación normativa no se puede pasar por alto lo que llamaríamos, genéricamente, la rehabilitación del “período brasileño” de la biografía intelectual de Horacio González como

sociólogo argentino en el exilio. Poniendo de relieve, con esto, el peso que cobró el intercambio personal que Horacio González llegó a entablar no solo con Fernando Henrique Cardoso, sino – fundamentalmente– con su director de tesis, Gabriel Cohn, y aun con el propio Florestan Fernandes en veladas privadas. Este vínculo directo de Horacio González con el padre fundador de la sociología académica brasileña, Florestan Fernandes, también arroja una luz distinta sobre sus presuntos distanciamientos (mucho más matizados que lo que una lectura apresurada podría sospechar) del legado de Gino Germani. Si se pudiera decirlo toscamente, ello explicaría, o al menos aclararía la primacía de Florestan Fernandes por sobre Gino Germani (no su destitución) en el pensamiento social de Horacio González³. Pues, se recordará, es la vena neobarroca brasileña de Horacio González la que nutre su concepción antropofágica de la cultura latinoamericana de pretensión autonomista. Esta asunción estratégica de referentes brasileños también resuena en la propia hermenéutica gonzaleana de Eduardo Rinesi, no solo doctorado en la Universidad de San Pablo igual que Horacio González, sino alumno de posgrado de Gabriel Cohn, uno de los principales discípulos de Florestan Fernandes. Estancia brasileña (forzoso exilio en un caso, estudios de posgrado en el otro) que señala un hecho significativo a la hora de analizar el legado de Horacio González y las aportaciones contemporáneas de Eduardo Rinesi.

3 Por ello el estudio preliminar de Horacio González a la edición castellana (a través de la Universidad de General Sarmiento y siempre por impulso de Eduardo Rinesi) de *El negro en el mundo de los blancos*, de Florestan Fernandes, adquiere un puesto decisivo en el *corpus* textual del propio González. El aserto con el que abre su presentación es por demás elocuente, pues sería difícilmente homologable con respecto a Gino Germani: “Florestan Fernandes –escribe Horacio González– fue en Brasil el nombre mismo de la sociología, si nos permite expresarnos así” (González, 2017b, p. 9). Este texto es nuevamente reproducido en *El idioma de la crítica* (González, 2021a, p. 167).

4. A modo de conclusión

Resumir en unos pocos trazos las claves fundamentales de una obra tan densa y diversa como la de Horacio González, es una tarea ímproba. Trasponer las vallas de su barroquismo estilístico es apenas uno de los primeros obstáculos, pues a ello se suma su epistemología barroca, y por si no fuera suficiente, la inaudita dispersión de su monumental obra. Eduardo Rinesi ha logrado suministrar esa imagen general con suficiente claridad y poder de síntesis, y es difícil hallar, al menos en su generación, alguien mejor dotado para emprender semejante desafío. Pero hemos intentado mostrar que la valoración de Horacio González en dos publicaciones recientes de Eduardo Rinesi no se limita simplemente a hacer circular una exégesis apologética de su contribución a la tradición del pensamiento social y político argentino. De un modo más radical y determinante, se trata de una tentativa de postular al autor, cifradamente, como un *clásico latinoamericano* para el siglo XXI, prolongando el linaje de Gino Germani y, fundamentalmente, de Florestan Fernandes y Darcy Ribeiro.

Esta primacía de la tradición de la ciencia social brasileña de la segunda mitad siglo XX frente a su par argentina también es reveladora de la sensibilidad antropológica que recorre no tan secretamente algunos tramos de la obra gonzaleana (González, 2018a, pp. 50-51). En lo atinente a la estrategia de canonización elaborada por Eduardo Rinesi, ésta no es preconizada explícitamente en un plano de literalidad proposicional, sino más bien oblicuamente cifrada a través de una operación crítica encubierta bajo los encadenamientos metafóricos de la forma alegórica (una historia de la sociología occidental que en verdad funciona como paisaje de fondo para la emergencia de quien es considerado por el expositor como el máximo pensador social argentino contemporáneo, objeto central pero tácticamente difuminado de todo su relato histórico-sociológico). Eduardo Rinesi efectúa esta argumentación

barroquizada: a) desplegando, en una primera capa de sentido, una exposición didáctica de pretensión universalista y enunciación localizada sobre el acogimiento y transformación del discurso sociológico de la modernidad en la Argentina y en la región; pero: b) en un segundo nivel de significación, tropológica y epistemológicamente análogo al “barroco ficcional”, proponiendo una entronización de Horacio González como clásico sudamericano con pretensión de universalidad en la transición epocal del siglo XX al siglo XXI.

La edición selecta de los textos de Horacio González por Eduardo Rinesi –*El idioma de la crítica* (2021), cuyo título mismo evoca la tradición ensayística–, a su vez permite descubrir detrás de la literalidad de la administración memorativa de su herencia, un proyecto de refundación del pensamiento social argentino y latinoamericano en base a un canon desplazado respecto a la unilateralidad del linaje científico. Si en la Argentina, ese canon parte de Gino Germani como padre fundador (conforme a un sólido consenso profesional en el campo académico), el programa alternativo de Eduardo Rinesi, en cambio, unge a Horacio González como padre refundacional, subsumiendo (no liquidando), en este proyecto, el legado del sociólogo ítalo-argentino, quien a la vez –y conforme a la propia perspectiva gonzaleana– pasa a ocupar un puesto menor frente al canon brasileño. Esto significa, como mínimo, que las dos intervenciones textuales de Eduardo Rinesi aquí analizadas se inscriben no solo en el *pólemos* de la tradición ensayística argentina, sino principalmente –y he aquí su novedad disruptiva– en el espacio, sumamente vital, de las disputas sobre la validez lógico-conceptual y el estatuto práctico-normativo de las ciencias sociales latinoamericanas del primer cuarto del siglo XXI. Nuestra hipótesis de lectura sostiene que en esa incidencia *polemológica* de Eduardo Rinesi reside la estrategia libertaria de su proyecto de canonización barroca (en su acepción argumentativa de narratividad alegórica) de la obra de Horacio González.

Más allá de los efectos de recepción que el proselitismo epistemológico y el compromiso ético-político de Eduardo Rinesi obtenga en una franja de los practicantes de las ciencias sociales y la crítica cultural del Cono Sur (especialmente en la Argentina y el Brasil), su tentativa de canonizar el legado de Horacio González como un *clásico periférico* a la par de Gino Germani, Florestan Fernandes y Darcy Ribeiro —y como si no bastara, todos al mismo nivel que los clásicos europeos y norteamericanos—, tal vez no esté destinada a un mero gesto de agitación cultural, o a la no menos clásica provocación antiburguesa y antiburocrática. Quizá, más hondamente, estaría arrojando un penetrante haz de luz sobre la textura filosófica, antropológica, sociológica, historiográfica y aun teológica del *corpus* latinoamericanista contemporáneo. Destellos, chisporroteos, lumbre trémula de un enfoque teórico situado (quizá también artístico) cuya emergencia —o reemergencia— nos esté demandando, por encima de posicionamientos departamentales y redefiniciones disciplinares, la apertura hacia un nuevo horizonte de comprensión enunciativamente localizada, menos segmentada y jerárquica y más polifónica y tolerante. Se verá si los hijos e hijas de este siglo que estamos transitando, estaremos a la altura, todo lo contrapuntísticamente que fuera necesario, de semejante reto.

Referencias bibliográficas

Aronson, Paulina (2019). Sociología, teoría sociológica, teoría social. Totalidad, autonomía, convergencia. En S. Tonkonoff, *Teoría social desde América Latina* (pp. 107-134). Villa María: EDUVIM.

Blanco, Alejandro (2018). Julio Mafud: itinerario de un desarraigo. En C. Altamirano, y A. Gorelik (Eds.), *La Argentina como problema. Temas, visiones y pasiones del siglo XX* (pp. 299-312). Buenos Aires: Siglo XXI.

Blanco, Alejandro y Jackson, Luiz Carlos (2011). Intersecciones: crítica literaria y sociología en la Argentina y el Brasil. *Prismas*, (15), 31-51.

Campos, Haroldo de (2000). De la razón antropofágica: diálogo y diferencia en la cultura brasileña. En H. de Campos, *De la razón antropofágica y otros ensayos* (pp. 1-23). México: Siglo XXI.

- Campos, Haroldo de (2023). De la traducción como creación y como crítica. En H. de Campos, *Transcreación. La práctica del traducir* (11-34). Madrid: Libros de la Resistencia.
- Castro Hernández, Olalla (2017). *Entre-lugares de la Modernidad. Filosofía, literatura y Terceros Espacios*. Madrid: Siglo XXI.
- Dalmaroni, Miguel (2009). Discusiones preliminares: el campo clásico y el corpus. En M. Dalmaroni (Dir.), *La investigación literaria: problemas iniciales de una práctica* (57-72). Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- Del Barco, Oscar (2008). *El Otro Marx*. Buenos Aires: Milena Caserola.
- Echeverría, Bolívar (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- Gamero, Carlos (2010). *Ficciones barrocas. Una lectura de Borges, Bioy Casares, Silvina Ocampo, Cortázar, Onetti y Felisberto Hernández*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Giordano, Alberto (2005). *Modos del ensayo. De Borges a Piglia*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Giordano, Alberto (2015). El discurso sobre el ensayo. En A. Giordano (Ed.), *El discurso sobre el ensayo en la cultura argentina desde los 80* (pp. 5-29). Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Giordano, Verónica (2017). La crítica como proyecto intelectual. Hilvanes continuistas del pensamiento social latinoamericano. *Temas Sociológicos*, (21), 27-53.
- González, Horacio (1999). *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Colihue.
- González, Horacio (2002). *Retórica y locura. Para una teoría de la cultura argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- González, Horacio (2009). Antropofagia y modernismo en Brasil: una visita al *Muséu da Língua*. *La Biblioteca*, (8), 132-143.
- González, Horacio (2014a). Prólogo. En K. Bidaseca et al (Comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur* (pp. 5-17). Buenos Aires: Godot.
- González, Horacio (2014b). Lezama Lima: la transmutación de la lengua como mito. En J. Lezama Lima, *Ensayos barrocos. Imagen y figuras en América Latina* (7-50). Buenos Aires: Colihue.
- González, Horacio (2017a). *Traducciones malditas. La experiencia de la imagen en Marx, Merleau-Ponty y Foucault*. Buenos Aires: Colihue.
- González, Horacio (2017b). La obra de Florestan Fernandes en perspectiva. En F. Fernandes (2017), *El negro en el mundo de los blancos* (pp. 9-23). Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- González, Horacio (2018a). *Saberes de pasillo. Universidad y conocimiento libre*. (Compilación y prólogo de J. Laxagueborde). Buenos Aires: Paradiso.
- González, Horacio (2018b). *La Argentina manuscrita. La cautiva en la conciencia nacional*. Buenos Aires: Colihue.

- González, Horacio (2021a). *El idioma de la crítica*. (Organización y presentación de E. Rinesi). Buenos Aires: Fundación Darcy Ribeiro / Tucán.
- González, Horacio (2021b). *Humanismo, impugnación y resistencia. Cuadernos olvidados en viejos pupitres*. Buenos Aires: Colihue.
- López, María Pía (2016). *Yo ya no. Horacio González, el don de la amistad*. Cuarenta Ríos: Buenos Aires.
- López, María Pía y Korn, Guillermo (2021). Oficio y perseverancia: el ensayo como método. Estudio preliminar. En H. González, *La palabra encarnada. Ensayo, política y nación* (pp. 13-35). Buenos Aires: CLACSO.
- Luzuriaga, Pablo (2015). *El Ojo Mocho: "una sociología quizás artística". El matadero*, (9), 17-31.
- Neiburg, Federico y Plotkin, Mariano (2003). Intelectuales y expertos. Hacia una sociología histórica de la producción del conocimiento sobre la sociedad en la Argentina. En F. Neiburg y M. Plotkin (Comps.), *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina* (pp. 15-30). Buenos Aires: Paidós.
- Oliva Mendoza, Carlos (2014). Codigofagia. Cinco notas sobre literatura y filosofía latinoamericana. *Revista de Hispanismo Filosófico*, (19), 101-117.
- Ortega, Julio (2010). *El sujeto dialógico. Negociaciones de la modernidad conflictiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Panesi, Jorge (1998). Las operaciones de la crítica: el largo aliento. En A. Giordano y M. C. Vázquez (Comps.), *Las operaciones de la crítica* (pp. 9-22). Rosario: Beatriz Viterbo.
- Perlonguer, Néstor (2013). *Prosa plebeya*. (Selección y prólogo de C. Ferrer y O. Baigorria). Buenos Aires: Excursiones.
- Rinesi, Eduardo (2021). *Curso de Sociología*. Buenos Aires: Caterva.
- Rinesi, Eduardo (2022). Presentación. En H. González, *El idioma de la crítica* (pp. 11-43). Buenos Aires: Fundación Darcy Ribeiro / Tucán.
- Rosa, Nicolás (2002). La sinrazón del ensayo. En N. Rosa (Ed.), *Historia del ensayo argentino. Intervenciones, coaliciones, interferencias* (pp. 13-87). Madrid / Buenos Aires: Alianza.
- Sarduy, Severo (2011). *El barroco y el neobarroco*. (Apostillas de V. Díaz). Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Torres, Esteban (2021). *La gran transformación de la sociología*. Córdoba / Buenos Aires: Universidad Nacional de Córdoba / CLACSO.
- Torres, Esteban y Gonnet, Juan Pablo (2018). El intelectual de la cultura y la sociología en la Argentina: un análisis a partir del caso de Horacio González. *Pilquen*, 21(1), 1-13.
- Weinberg, Liliana (2010). Introducción. En L. Weinberg (Coord.), *Estrategias del pensar. Ensayo y prosa de ideas en América Latina Siglo XX* (Vol. 1, pp. 9-42). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Gerardo Oviedo

Sociólogo por la Universidad de Buenos Aires, Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y Doctor en Estudios Hispánicos por la Universidad Autónoma de Madrid. Estancias postdoctorales en el Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Universidad Nacional de Cuyo y en el Instituto de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca. Actualmente es investigador del CONICET con sede en el Instituto de Problemas Nacionales de la Universidad Nacional de Lanús. Docente de grado y posgrado en Pensamiento Latinoamericano en la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires y en el Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Lanús. Miembro asociado del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Universidad Nacional de Cuyo y colaborador del Seminario Permanente de Pensamiento Latinoamericano e Internalización Universitaria de la Universidad de General Sarmiento. Ha publicado artículos y capítulos de libro en la Argentina y en el exterior. Último libro: *Aventura de encrucijadas. Hermenéutica crítica y alegorías de la emergencia en Arturo Andrés Roig* (Mendoza, EDIFYL, en prensa).