

Ricardo Rojas¹: mestizaje y alteridad en la construcción de la nacionalidad argentina

Ricardo Rojas: interracial mixing and alterity in the construction of the argentinian nationality

GRACIELA LILIANA FERRÁS

Docente de Ciencia Política e investigadora del Instituto de Investigaciones
ino Germani (Facultad de Ciencias Sociales – UBA).
liliangaia@hotmail.com

Recibido 09.03.2010
Aprobado 05.05.2010

Resumen

Este trabajo versa sobre el modo como el pensador argentino Ricardo Rojas va delineando el proceso de constitución de nuestro entramado étnico. Su pensamiento se sumerge en la “historia” precolombina del territorio americano, para encontrar la raíz y el fundamento étnico de la nación, pero, al mismo tiempo, el tejido étnico que compone su cosmovisión. Para orientar esa búsqueda, parte de la imagen de la sociedad heterogénea del Centenario. A partir del reconocimiento de la existencia de una heterogeneidad extrema y de la carencia de un soporte racial, se avizora la aporía de este discurso sobre la identidad, en el cual la imagen de una comunidad heterogénea entra en tensión, con la tendencia organicista de la homogeneidad cultural.

Palabras clave: Europa, América, inmigración, Indianismo, Exotismo.

Abstract

This work relates the way Argentine philosopher Ricardo Rojas is outlining the process of setting up our ethnic framework. His thoughts are immersed in the pre-Columbian American territory's history in order to find out the nation's roots and its ethnical fundaments, but at the same time, the ethnical framework that makes up his worldview. To guide this search he parts of the image of the Centennial heterogeneous society. Upon recognition of the existence of an extreme heterogeneity and the lack of a racial support, visualised an 'aporía' of this identity discourse in which the image of a heterogeneous community falls into tenseness with the tendency organism cultural uniformity.

Key words: Europe, America, immigration, Indianism, Exotism.

-
- 1 Ricardo Rojas (1882-1957) nace en la provincia de Tucumán. Su padre, Absalón Rojas, fue diputado nacional. En 1886, es proclamado gobernador de la provincia de Santiago del Estero. En 1899, llega a Buenos Aires e inicia sus estudios en la Facultad de Derecho. Sus primeros escritos los inicia como redactor en *El País* y en *Libre Palabra*, para luego entrar en *La Nación* (1904), el periódico de Mitre. En 1903, publica su primer libro de poemas, *La victoria del hombre*, y se vincula al grupo de intelectuales de la revista *Ideas*. Junto a Octavio Pinto, Alfredo Palacios, Arturo Capdevila y otros, participará de reuniones sobre las enseñanzas de la *Doctrina Secreta* de Blavatsky. En 1907, Rojas viaja a Europa, para elaborar un informe sobre la enseñanza de la historia, enviado por el Ministerio de Justicia e Instrucción Pública. Su resultado será *La restauración nacionalista*, en 1909. A partir de 1914, fue el responsable de la Cátedra de Literatura Argentina, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. A partir de 1915, dirige las famosas ediciones de la Biblioteca Argentina. Después de 1930, participa políticamente en el Radicalismo. A mediados de los cuarenta, llega a ser Presidente de la Convención Nacional de la Unión Cívica Radical. Entre sus obras, se destacan: *El país de la selva* (1907), *El alma española* (1907), *Cosmópolis* (1908), *La piedra muerta* (1912), *La Argentinidad* (1916). *Una propuesta para una filosofía americana*, *Eurindia* (1924), *Historia de la literatura argentina* (1922-1925) y *El santo de la espada* (1933).

Introducción

La mayoría de los estudios concernientes a las reflexiones sobre la nación Argentina coinciden en señalar que si bien la preocupación por la nacionalidad no era novedosa, ya que aparece en la elite política, en el último cuarto del siglo XIX, lo novedoso es la forma de cristalización de estas demandas, en la época del Centenario de la Revolución de Mayo (25 de mayo de 1810). Así, 1910 podría pensarse como un momento singular, en el cual la concepción de nación, en tanto que homogeneidad cultural –que hasta el momento era minoritaria, en comparación con la idea de nación republicana, con su consecuente patriotismo cívico– va ganando terreno en la arena del debate público, como garantía de unidad y cohesión frente a la amenaza de la heterogeneidad interna y la amenaza exterior. Dentro de este contexto, el sistema de ideas nacionalista de Ricardo Rojas suele estar enmarcado dentro del llamado “primer nacionalismo argentino o nacionalismo cultural”, junto a los escritores Manuel Gálvez y Leopoldo Lugones (Cárdenas y Payá, 1978). Ello implica que sus reflexiones sobre la nación y la nacionalidad son sensibles al legado de las expresiones “tradicionalistas”, siendo comparables con los movimientos europeos del siglo XIX, que reaccionan contra los principios liberales y los procesos de democratización.

No obstante, si bien la relación entre la homogeneidad cultural y el nacionalismo se presenta como un vínculo indisoluble (al menos, de los trabajos de Ernest Gellner en adelante), en América Latina este paradigma de homogeneidad cultural no es monolítico ni cerrado, a diferencia del modelo europeo. Habría una imposibilidad de pensar los procesos de homogeneización, en América Latina, tal cual los parámetros europeos, como lo reparan los recientes trabajos de la llamada Escuela de François Xavier-Guerra. Es decir, que si, en Europa, el pensamiento sobre la fusión cultural implica que la alteridad es rechazada del imaginario social, en América Latina, esta noción tradicional de la identidad nacional, fundada en la raza, la lengua y la religión, deviene teóricamente inadecuada, porque el fundamento de la nación es esencialmente político. En el caso particular de Ricardo Rojas, éste asume la heterogeneidad como el propio modo de existencia del territorio. El territorio pasa a ser el principal sostén simbólico y material de la integración social. De esta manera, el “otro” constituye el “nosotros”, en la conformación de la identidad nacional. En Rojas, hay una tensión existente entre una noción heterogénea o híbrida de la comunidad, y una tendencia organicista, que pretende crear una homogeneidad cultural, a partir de la imagen del “crisol de razas”, en la cual todas las diferencias desaparecerían en una destilación nueva. La insistencia en el mestizaje racial y la hibridez testimonian una perspectiva bien diferente, respecto de la construcción monolítica de la nación europea. Por ello, Rojas representa el intento de un registro simbólico de homogeneidad cultural, que no elimine la diversidad de sus componentes, compatible con el imaginario democrático. Esto no implica, claro está, que conceptualice la identidad sobre el paradigma de la pluralidad, o que cuestione la identidad, tal como ocurre en los discursos contemporáneos que abordan el multiculturalismo o la diferencia.

En este trabajo, nos proponemos abordar esta perspectiva de lectura sobre algunas de las obras de Ricardo Rojas, que atañen, en especial, a su discurso “étnico”, sobre la fusión histórica de las distintas razas en América. Discurso que él mismo denomina “Etnogonía”,² aludiendo, así, a nuestro entender, a la angustia aporética de la formación de un discurso sobre la identidad nacional, inscrita en la heterogeneidad de la mezcla de razas que caracteriza al continente americano. Si bien la interrogación por la identidad nacional es siempre un cuestionamiento por la configuración del “nosotros”, esta pregunta, en el pensamiento de Rojas, propone un reenvío a los “otros”. Fiel reflejo de los cuestionamientos inspirados por la sociedad de heterogeneidad extrema del Centenario.

La búsqueda del “alma de la patria”

Canal Feijoo decía que, mientras en Leopoldo Lugones todo iba hacia arriba, hacia lo ancho y adelante, en Ricardo Rojas, todo iba hacia abajo y hacia la raíz (Canal Feijoo, 1958). Este empeño por hundirse en las capas subterráneas de la nación, Feijoo lo atribuye al hecho excepcional de que Rojas no nace en un lugar preciso. Efectivamente, concebido en Santiago del Estero, es alumbrado en Tucumán, en 1882, debido tanto al devenir de la política criolla, como a las rencillas que hicieron huir a su familia, de su pago natal. Decía Feijoo, que Rojas nació “en el nódulo de una dimensión dinámica entre dos lugares fundamentales, el de la concepción y el del alumbramiento” (Canal Feijoo, 1958:369). Y con lúcido acierto interpretará “esta profunda virtualidad”, como el *sino* signifiante de la búsqueda del “alma de la patria” ricardiana. Dicho de otro modo, el lugar natal de Rojas no está significado por un lugar preciso, un punto fijo, sino, más bien, por la idea de “viaje”. Y esta idea –coincidimos con Feijoo– está presente en la búsqueda ricardiana de la patria, y en el modo de abordar esa búsqueda. Por ello, no puede subir hacia el cielo, desplegándose en profundo exceso, como en Lugones, sino que es subrepticia; va hacia abajo, hacia lo profundo, en busca de aquello que le falta, sus cimientos. La patria no aparece como un universal abstracto, eterno, inmutable, que está en el cielo, en lo alto. La patria, dicho de otro modo, no es “motor inmóvil”. La patria ricardiana es dimensión dinámica, raíz profunda, oculta en la multiplicidad de las capas geológicas de la tierra. Es movimiento, cambio, y la trascendencia sólo es posible en torno al “estar”, lejos de la quietud del “ser”. La patria está cerca de los misterios de la naturaleza: en el “país de la selva”, donde habitan los fantasmas, lo desconocido y los monstruos que rememoran las paganas fiestas dionisiacas –paralelo que Rojas utilizará más de una vez.

Rojas –como escribe Feijoo– no hablaba de “provincia”, como Sarmiento, o de “montañas”, como Joaquín V. González, o de ríos, villas o cerros, como Lugones. Deja de lado los sustantivos, más acordes con la proyección política, en la cartografía nacional, y pretende dar cuenta del misterio del mundo natural, elevando la geografía

2 Palabra con la cual Ricardo Rojas denomina a su estudio, sobre la fusión histórica de las distintas razas en América (Rojas, 1980:85).

al plano de lo esotérico. A la hora de escribir sobre su lugar natal, Rojas hablará de “país”. Así titula su libro, *El país de la selva* (1907), que versa sobre la zona mediterránea donde nace; entre las provincias argentinas de Tucumán y Santiago del Estero. De esta manera –siguiendo la lectura de Feijoo– “país”, “pago” infunde en la idea de suelo, la de un genio propio (*genius loci*), que tiene que ver con la generación biológica y el espíritu legislador, es decir, con los dioses mismos. Sentido distinto al de “provincia”, que es simplemente política, artificial y no esencial. Esta lectura, de cierto modo, nos sugiere la posibilidad de pensar en una *metafísica del espacio*, que opera a partir de la cualidad esencial de plantearse la representación del mundo como distancia, como medida entre un extremo y otro; y no como un punto fijo. Es por ello que, inspirados en la interpretación de Feijoo, pero más allá de su análisis, la relación experiencia-vida, en el pensamiento ricardiano, nos permite pensar en la idea de “entre” dos lugares, dos continentes, dos mundos, etc. Desplazamiento que implica movimiento de la mirada, cuando se está en un extremo o punto fijo, respecto de otro extremo. Al movimiento del cuerpo lo acompaña una reflexión, que se para en el otro extremo de la mirada, en el horizonte, que no es ilimitado, sino que, por el contrario, genera la autoconciencia del límite espacio-temporal. Cuando Rojas llega a Buenos Aires –anhelo que recorre su espíritu de poeta desde su más tierna infancia– vuelve la mirada hacia aquello que deja: su “país de la selva”. Primera búsqueda de la patria, principio del recorrido de su etnogonía; vuelta a las fuentes primigenias de su experiencia-pensamiento. Cuando de Buenos Aires parte hacia Europa, pensará la nación y pensará el territorio americano, precisamente por profundizar en las entrañas de *El país de la selva*. Así, va construyendo su mirada, de un continente a otro: de Europa a América. Para concluir, finalmente, con la idea de una América intercontinental, en su síntesis estética: “Eur-india”.

Del “pago” de la infancia a la metrópoli

Dos concepciones fundamentales, en el pensamiento de Rojas, se desprenden de esta experiencia primera del “viaje natal”, surgidas ambas de la profunda “virtualidad” que reviste la patria: la idea de destierro o extrañamiento³, y la idea de la tierra, como una “tierra de inmigración”. La primera es la sensación de “estar fuera de casa”, estando –se podría decir– en casa. Un estado de anomalía comparable a la sensación de un extranjero en otra tierra, o en tierras extrañas. Experiencia que vive Rojas cuando de la selva –del pago de la infancia– “viaja” a la ciudad. La intemperie y el anonimato le hacen añorar su país de la selva, y comparar su experiencia con la de los inmigrantes venidos del Viejo Continente. Rojas contaba con 16 años, cuando llegó a Buenos Aires. Allí lo esperaban su hermano mayor, Julio, y su madre, Rosario Sosa y Sobrecasas. Cuenta, en su manuscrito autobiográfico, que:

3 Fenómeno de extrañamiento que lleva a Rojas a definirse como “extranjero, en su nación. La palabra “extrañamiento” contiene la idea de un sentimiento de anomalía. Para Ovidio, es sinónimo de destierro, de estar fuera de casa (*Las Pónicas, Las tristes*). El mismo sentido que le da Sarmiento, en *Recuerdos de Provincia*: cadalso, destierro o extrañamiento de la patria.

“Cuando el tren que me conducía desde Santiago del Estero entró en Buenos Aires por el sauzal de Palermo, sentí pulsar mi corazón entre nostalgias del terruño y anhelos del porvenir [...] Algo análogo debía sentir entonces el inmigrante gringo al contemplar el puerto en el final de su incierto viaje. Porque, a la verdad, inmigrante era yo también, aunque yo no venía del mar sino de la montaña; no del Atlántico sino de los Andes, y estas dos migraciones conjugan la dialéctica de la historia porteña, la cual es tanto como decir la historia argentina. Yo también llegaba como el otro para ‘hacer la América’, no para ‘deshacerla’ como algunos” (Rojas, *Entre Bohemios y Doctores*).

Así como el inmigrante deja atrás la hambruna y la amargura de la guerra europea, para “hacer la América”, el provinciano deja su pago natal, en busca de su destino. Ambos son viajes de un lugar a otro; ambos viajes son inciertos. Rojas, en su condición de “provinciano”, también llegaba a Buenos Aires como el “otro”. Por ello, lo invade la misma sensación de destierro y extrañamiento que siente el inmigrante. La capital capilar y capitosa era tan ajena para el provinciano, como para el europeo. La nostalgia de la “patria” y los anhelos del porvenir reúnen a los dos tipos de migrantes, en Buenos Aires. Equipara Rojas, entonces, a Europa y a América en espacio, en distancia, como si se tratara de dos continentes, el europeo y el americano, que se conjugan en Buenos Aires. ¿Ciudad *entre* continentes? En clave temporal, corresponde a la pregunta de: ¿ciudad “nueva”, entre “viejos” continentes? Buenos Aires pertenece al Viejo y al Nuevo Mundo y, a la vez, a ninguno. Es una patria virtual que buscará sus raíces entre los dos continentes. Primera impresión de la dialéctica de la historia argentina.

Volvemos a la lectura de Feijoo, que no queremos perder de vista. Su fuerza radica en la idea de que el pensamiento de Ricardo Rojas sólo es comprensible, a partir de esa búsqueda de la patria del alma. Una búsqueda esotérica y mística de la patria, alimentada por la idea de que hay un *genius loci* característico del suelo americano. Es decir, hay características específicas propias de la situación del continente, de su geografía, de su historia, ligadas a la creencia romano-pagana de la existencia de divinidades locales propias del lugar. Búsqueda, entonces, de una matriz o fuerzas primigenias que definen e imprimen el modo del habitar del hombre en el territorio, en última instancia, su cultura. Esta creencia, que le hace ir hacia abajo, hacia lo profundo, también lo posibilita para pensar en una fuerza activa, en la idea de suelo de un continente, como el americano, cuya historia de colonización y conquista muestra una imagen más bien receptiva y pasiva. Así, la idea del suelo americano, como “tierra de inmigraciones”, que se va gestando en la escritura de su libro *Blasón de Plata* (1910)⁴, en la primera década del siglo XX, y que, de cierta manera, delinea su historia de la etnia en el continente, es atemperada por el hálito del *genius loci*, que moldea, transforma, nutre, todo aquello que lo habita.

Esta idea de que lo propio del suelo americano es ser una tierra de migraciones (Rojas, 1946: 49,61) es recorrida como una historia que se “encarna” en el territorio-

4 Aparece publicado, por primera vez, en 1910, por el periódico *La Nación*, en forma de folletines. Es reeditado por M. García, en 1912 y 1922. Aquí, se utiliza la edición de Editorial Losada de 1946.

continente, en el pasado inmemorial. Pero también como una historia que puede reflejarse en el presente y en el avenir, representando la imagen de la Buenos Aires cosmopolita. Por un lado, la imagen de la tierra de migraciones permite al poeta expresar las mestizaciones culturales de la sociedad de su infancia, en el norte interprovincial, donde se entremezclan las grandes civilizaciones precolombinas vivientes, con el habla quichua, con las tradiciones españolas de la conquista. Por otro, también es expresión de la ciudad de diversidad cultural y heterogeneidad extrema. La Buenos Aires “cosmopolita”, en la que se “entremezclaban irlandeses, italianos, vascos, gallegos y criollos” (Rojas, *Entre Doctores y Bohemios*). Al llegar a esta ciudad, capilar y capitosa, Rojas “cargaba” con los ideales patrióticos y los prejuicios regionales de su padre, un reformador, entre los caudillos del noroeste argentino. Despertar de la inquietud por la reflexión, acerca de la identidad nacional:

“Yo – escribe –, hijo de un argentino nacido bajo la férula de Ibeyra, montaraz pre cónsul de Rosas, criado en una provincia que hablaba quichua y no tenía escuelas, diputado en ese Congreso de 1880 que federalizó a Buenos Aires [...] creía tener un mensaje que transmitir a los porteños”. Este mensaje, que más que un mensaje era un “encargo” era el de contestar la pregunta del sanjuanino Sarmiento “¿Argentinos? Desde cuándo y hasta dónde, bueno es darse cuenta de ello”. Y – continúa – “poco después, el nicaragüense Rubén Darío” se preguntaba: “Buenos Aires, Cosmópolis...Y mañana?” (Rojas, *Entre Doctores y Bohemios*).

Rojas sentía que, desde la ribera del Río Dulce, donde podía ver el Aconquija, traía una respuesta para ambas preguntas: la de Sarmiento y la de Rubén Darío. Para él, “el nuevo diálogo iba a entablarse entre la montaña y el mar. Collas y bachichas iban a darse cita, para reanudar el coloquio de 1810, cuyo centenario ya se nos anunciaba” (Rojas, *Entre Doctores y Bohemios*). Tal como Rojas entendía, la revolución estaría concluida, a partir del dialogo que ella había comenzado, entre los habitantes del noroeste argentino y los “bachichas” o inmigrantes italianos. En otras palabras: la Revolución de Mayo había instaurado un coloquio entre los habitantes del Viejo y del Nuevo Mundo. Diálogo entre Europa y América, que consideraba puntapié inicial para responder a la pregunta sarmientina, por la identidad nacional.

El viaje a Europa: autoconciencia del poeta americano: La des- cralización del *homo europeus*

Con el término bárbaro, “se rehúsa admitir el hecho mismo de la diversidad cultural; se prefiere arrojar fuera de la cultura, hacia la naturaleza, a todo lo que no se conforma a la norma bajo la cual se vive”

Levi-Strauss, *Race et historie*, París, 1952

La búsqueda de la “patria del alma” se conjuga como un *sino* inexorable, en el llamado *cívico* del poeta, que Ricardo Rojas cree encarnar y encauzar. Hacia 1907, cruza hacia el otro lado del Atlántico y, desde el Viejo Continente, advierte sobre la necesidad de “renovar nuestra historia, cultivar la leyenda, vivificar la tradición” (R. Rojas, 1908a:55), según anuncia a sus contemporáneos, en sus *Cartas de Europa*, publicadas originalmente en *La Nación*. En el Viejo Continente, verá a la luz la obra nacionalista, gestada en el norte interprovincial, y la surgida en la ciudad capital y capitolina de Buenos Aires. En Europa, Rojas toma conciencia de una mirada ‘americana’, a partir de un doble giro o posicionamiento: *desde allá*, en tanto que lo “otro” de Europa y, *desde aquí*, se afirma como igual, desmitificando al *homo europeus*. El poeta del “país de la selva” avizora, tempranamente, aquello que señala Todorov, acerca de la complejidad de la identidad latinoamericana, no sólo por la heterogeneidad del “nosotros”, sino por su posición con respecto a la metrópolis, es decir, ser lo “otro” de Europa. Esta conciencia genera una tensión encarnizada por el poeta: por un lado, la admiración por la cultura europea y, contrariamente, el rechazo a determinados paradigmas occidentales, como estrategia de autoafirmación y como salida a ese sentimiento de inferioridad que define lo “otro” de Europa, como la barbarie (Todorov, 2003).

“Lo que diferencia a las sociedades europeas de las americanas, y acaso crea para las nuestras una inferioridad- escribe Ricardo Rojas, en *Cosmópolis*, es que, en aquellas los ‘pueblos’ han sido anteriores a la ‘nación’ y a la ‘independencia’, en tanto que nosotros, después de haber creado la independencia y la nación, necesitamos, por una alternación de factores, plasmar en nueva substancia cosmopolita, un pueblo homogéneo que responda a los ideales de una civilización superior. Pueblos heterogéneos, pueblos advenedizos y sin unidad espiritual, son pueblos sin perpetuidad y sin destino humanos. Raza que olvida su tradición pierde su aliento de permanencia histórica. El pasado de una nación no es solo la gesta heroica de sus orígenes políticos, sino la remota leyenda donde se renueva el arte, el genio sustancial del núcleo primitivo, cuanto nace identificado. Con el espíritu territorial, -todo lo que, siendo anterior a la constitución orgánica de un pueblo, le sobrevive, en su descendencia- folklore de los bárbaros en los dramas musicales de Wagner; folklore de los griegos en los mármoles eternos de Praxíteles...Aroma de la remota leyenda, genio del núcleo primitivo, fuerzas del espíritu territorial, eso es lo que desearíamos ver salvado de la tradición americana, y pasar de unas en otras formulas políticas, de unas en otras formulas estéticas,-mosto perenne en renovados odres” (Rojas, 1908b:VII-V).

La idea de que hay un “hombre europeo” (raza, cultura y religión) y, por tanto, que es *distinto* de otros hombres, como el americano o el asiático, aparece como una fuerte creencia sobre la teoría de las razas, nacida de las entrañas del darwinismo social del siglo XIX. Creencia de la cual la lectura sarmientina de *Civilización y Barbarie* es deudora. Este pensamiento parte de la idea de que la humanidad se divide en distintas razas, y que algunas, como la caucásica, poseen cultura, es decir, que son autónomas y autárquicas, en el sentido de la *polis* griega. Éstas corresponden a la civilización siendo superiores, mientras que la otra parte de la humanidad carece de estos atributos y son, por lo tanto, inferiores.⁵ Durante su viaje a Europa, Rojas descubre que “ninguna diferencia específica separa a los diversos grupos humanos” (Rojas, 1908a: 49). Este descubrimiento lo realiza muy especialmente en Francia, que representa la “cuna de la civilización europea”, desde la lógica de la generación del '37. Significativa para esta visión es la exposición de Vincennes, donde la Francia imperialista expone la cultura de sus distintas colonias. Allí se topa con un árabe que se le acerca, hablándole en su idioma, juzgando que también es el suyo. Frente a la falta de comprensión del argentino, le pregunta en francés y, finalmente, le pregunta si es español. Cuando Rojas le responde que tampoco es español, el árabe le dice: “Alors, vous êtes américain du Sud”. El enigma de la identidad sudamericana estaba resumido en esta anécdota. Enigma que Rojas interpretará como la falta de una diferencia específica entre las razas o, dicho de otro modo, como la igualdad de la humanidad.

Rojas establece analogías entre la “anécdota del moro”, el imperialismo, las colonizaciones y las bélicas emigraciones o éxodos religiosos. Germen de la conceptualización de “tierra de inmigraciones”, que aparecerá en su libro, *Blasón de Plata*. En el viaje en ferrocarril, de Vincennes a París, Rojas crea su propia imagen fílmica, describiendo un paisaje que intenta captar el movimiento de la historia de las migraciones. Con cierto lenguaje impresionista, describe formas de población accidentales, creadas por el poder político, que va “derramando pueblos extraños en remotas comarcas, y mezclando, a través de los tiempos, la sangre de las razas más distintas”, hasta poblaciones que surgen de los cataclismos geológicos de la naturaleza. También encuentra que el exotismo de la cultura asiática y africana no lo sorprende, porque en América del Sud sus nativos podían “ser” o “parecer” árabes, franceses, españoles o de cualquier otra raza, nutridos de sedimentados pueblos extraños venidos de migraciones remotas. Así, los músicos *malgachas*, del kiosco de Vincennes, se asemejan a los campesinos de las

5 Conocido es el origen histórico del término bárbaro; así se denominaba al extranjero, en la cultura greco-latina. Así, los griegos tenían el término *xénos*, para designar al “no-perteneciente” a la *polis*, y el término bárbaro, para el no-griego, el absolutamente “otro”. El par griegos-bárbaros era operativo entre los griegos, para delinear un conjunto de rasgos culturales que definían la identidad griega, tal como lo fue el de *civitas*-bárbaro, para los romanos, o el de cristiano-pagano, para el cristianismo. En todos los casos, se trata de cortes de estructura binaria y fuertemente asimétrica, que son funcionales tanto para distinguir a aquél que pertenece a una comunidad determinada, de aquél que no pertenece, como para delinear una identidad específica (G. Ferrás, 2006, pp. 4-11). El extranjero tenía, para los griegos, una lengua incomprensible, tosca y de mala pronunciación y, a su vez, no entendía la lengua helénica, el modelo desde dónde se definía la figura de lo *otro* de la comunidad ética y política. Como para la perspectiva etnocéntrica, el referente es la etnia propia, el salvaje o bárbaro es el extranjero. He aquí donde reside la amenaza de la barbarie, en la diferencia de que lo que viene de afuera a la etnia, la contamina.

montañas de Tucumán, y los aldeanos de Indochina se parecían a los coyas de Bolivia; y las costumbres del *tuareg* le traían reminiscencias de la campaña santiagueña. En estas asociaciones se le revelaba la idea del concierto futuro de las naciones, como cercana. La obra del progreso suprimía las distancias de espacio o de alma que la naturaleza había puesto entre los hombres (Rojas, 1908a:49-50). Dos supersticiones desaparecen en la exposición de las colonias francesas en Vincennes: las diferencias que separan los diversos pueblos y la idea de la superioridad efectiva de Europa. Para Rojas, “no hay razas superiores, sino naciones retardadas, y esto es una simple cuestión de tiempo y de política, no de espiritualidad” (Rojas, 1908a: 50). Percibe en la zona de la Bretaña francesa, llamada *Finistère* o “el fin de la tierra”, una mezcla de ancestrales supersticiones aborígenes y celtas, producto de posibles migraciones marítimas de bárbaros y asiáticos, en medio de una geografía de mórbidas colinas. Es precisamente el pueblo bretón, “con su idioma rudo y su alma fiera”, el que le lleva a decir que:

“América no tiene por qué ruborizarse de sus campañas más primitivas. El quichua o guaraní sobrevivientes, equivalen al idioma bretón; el fetiquismo que aquí se practica supera a las más absurdas supersticiones de nuestros indios y nuestros gauchos, y para acentuar las semejanzas, estas ruinas drúidicas equivalen á la arqueología calchaquí y á todas las petrografías indígenas. Cada día va declinando en mí el respeto al *homo europeus* en el que los hombres del Nuevo Mundo nos hemos educado. Nuestras diferencias no han sido sino una cuestión de prioridad en el tiempo; y aun así vamos haciendo en décadas lo que estas partes del viejo mundo no han concluido de hacer en siglos. Creo firmemente que hay en nuestros países una mayor fuerza dinámica en el sentido de lo que hoy se llama la civilización, y tengo la esperanza de que no he de volver sin decirlo en Europa. Si á un azar de la historia hubiese aguardado la expansión imperialista á la cual estaban destinados los Incas, éstos, y no nosotros, serían la ‘South América’. Nos hemos acostumbrado á considerar Europa como si toda ella fuese Paris y Londres y Madrid y Roma, sin fijarnos en que Francia tiene esta Bretaña rutinaria, alcoholista y supersticiosa, como Inglaterra, Italia o España tienen sus campañas irlandesa, napolitana y gallega. Acá en Europa, al contrario, siguen creyendo que toda la América es pampa; y tales son los dos grandes errores que aquí y allí necesitamos rectificar” (Rojas, 1908a:101-102).

Sarmiento había traspolado la visión europea de América al continente, describiendo a la Argentina como una “llanura sin límites”, que imprime a la vida del interior “cierta tintura asiática” (Sarmiento, 1970:23-30). Para Sarmiento, excepto Buenos Aires, las ciudades argentinas –como casi todas las ciudades americanas– están circundadas y oprimidas por el desierto, se reducen a “estrechos oasis de civilización enclavados en un llano inculto”. Las poblaciones del desierto, es decir, las campañas, al ser asimiladas con la vida nómada del Asia volvían imposible la idea de cualquier tipo de lazo social y de gobierno. La conclusión era clara: no había condiciones de posibilidad para la *res pública*, allí donde no había posibilidad para la asociación. La campaña argentina fue sinónimo de despotismo, para la generación del 37. Con la definición sarmienti-

na de los términos civilización y barbarie, comienza una distorsión etimológica: “civilización –que gramatical y lógicamente quiere decir ‘perteneciente a nuestra *cives*, a nuestra ciudad’, fue entendida en un sentido opuesto: como lo propio de extranjeros, y barbarie –de bárbaros, extranjeros- vino a significar, a su vez, en el lenguaje liberal, ‘lo argentino’, ‘lo americano’, aquello contrapuesto a ‘lo europeo’” (Palti, 1990:15). Se comienza, de este modo, en la historia argentina, a trastocar la gramática de la nación. Ahora, “bárbaro” era el pasado colonial, los indios, los mestizos, es decir, aquellos que pertenecían al territorio del Estado-nación en formación, mientras que “civilizado” era el extranjero, la figura de lo “otro” (Ferrás, 2006:107). En *Conflicto y armonías de las razas en América*, Sarmiento expone su intención de volver a reproducir la teoría de Civilización y Barbarie, para “explicar el mal éxito parcial de las instituciones republicanas” (Rojas, 1983:131). La tesis afirmaba que la mezcla o el mestizaje de españoles puros, raza negra e indígenas constituye los tres elementos de un pueblo “sin práctica de las libertades políticas” (Rojas, 1983:149). Nuevamente, resalta la importancia de las ciudades, para la constitución de la república y las libertades políticas. Las ciudades son pequeños oasis de civilización, acechados por la barbarie. Y, finalmente, sólo Buenos Aires podía volver a ser lo que fue, por la preeminencia de la civilización europea entre sus habitantes, constituida en su mayoría por inmigrantes.

Ya durante su viaje a Europa, Rojas comienza a tomar conciencia de esta sacralización “sarmientina” del *homo europeus*, que producía un fenómeno de extrañamiento entre el ciudadano americano y su hábitat. La visión de Sarmiento, en este sentido, no se diferenciaba mucho de la visión que el europeo tenía de América: “todo era desierto”, “pampa”. El antagonismo entre Oriente y Occidente -que marcó la historia del Viejo Mundo- sintetizaba el curso de la historia argentina, según la interpretación sarmientina. Contrariamente a esta visión, para Rojas, hay mayor fuerza dinámica en América, que en Europa, por la fuerza activa del *genius loci* del suelo, la fuerza del paisaje, que moldea al hombre. La metrópoli es tal, porque la ciudad está ‘contenida’ por arterias ocultas, nervios invisibles que vienen de la profundidad del suelo y de su historia. Por ello, el autor de la *Historia de la literatura argentina* sostiene, como un equívoco, la idea por la cual el *homo europeus* ha tomado a las ciudades, por las naciones. Y, si bien cada nación tiene su *polis*, también tiene su campaña, verdadero reservorio de contenido ético y estético, según la apreciación ricardiana. El poeta viene a rectificar dos grandes errores: Ni América es toda pampa, pura barbarie, según la clave de la lectura sarmientina; ni toda Europa es civilidad, en esa misma clave, es decir, civismo (de *cive*). Según Rojas, de Europa habíamos tomado la envoltura política, formando una ciudad, que “se aprecia de tener todos los vehículos del progreso”, pero que carece del contenido ético y estético “indispensable a toda civilización” (Rojas, 1924: 292). El problema de Sarmiento, a juzgar por Rojas, es que vio el conflicto entre la ciudad argentina y las campañas pastoras, con ojos europeos:

“Si lo hubiera visto con simpatía americana y con serenidad de filósofo, penetrando en la esencia metafísica de aquel fenómeno, hubiera hablado de otro modo. Nuestras

ciudades eran episodios extraeuropeos de la cultura europea; nuestras campañas y sus instintivas fuerzas humanas eran naturaleza nueva que pugnaba por hacerse historia, creando nuevas formas estéticas y morales” (Rojas, 1980:11-12).

Rojas considera falsa y hasta dañina esa fórmula de Sarmiento, en la actual etapa de la evolución argentina. Hacia 1880 esta fórmula había llevado a sus discípulos a que dieran auge a nuevas doctrinas que privilegiaban la raza blanca contra los indios, los gauchos, los mestizos, los españoles:

“Sarmiento –dirá Rojas– no advierte que está negándose a sí mismo, que está perdiendo apoyos de realidad histórica, que está creando un complejo de inferioridad en su propia gente y destruyendo órganos de asimilación histórica para la inmigración europea” (Rojas, 1983: 28).

El razonamiento sobre la evolución de una sociedad, a partir del progreso o proceso laico e industrial de modernización, no desaparece. Lo que se modifica es la reflexión acerca del término civilización, más relacionado con la propia idea de humanidad. La idea de civilización encierra una ideología, que plantea desigualdades entre los pueblos y entre sus culturas. Ya que la “civilización” alude a la domesticación de las costumbres de los pueblos “inferiores” [denominados bárbaros], según la cultura que celebra la conquista/dominio, sobre esos pueblos. No obstante, para Rojas, esta diferencia obedece a un mero accidente histórico y no a un acto de la naturaleza. Los hombres son iguales por naturaleza, y distintos por historia. Siguiendo esta interpretación, la civilidad no dependería del *ser –en- el espacio*, porque no es esencial de un territorio o continente, sino azarosa. La civilidad es producto del *ser –en- el –tiempo*, parte de un proceso histórico y del dominio de la naturaleza por el hombre, lo que lleva a un adelanto o retroceso técnico de esa sociedad.

Como dirá unos años más tarde, en *Blasón de Plata*, el siglo XIX padeció un doble extravío: “por lo que tenía de americano, creyó necesario el antihispanismo y, por lo que tenía de español, juzgó menester el antiindianismo”. Pero en su historia, “si el español legislaba el gobierno del indio y cristianizaba su religión y castellanizaba su idioma y europeizaba su vestir, el indio influía también sobre su gobierno, la religión, la lengua y el vestir de los españoles” (Rojas, 1946: 99). Por ello, promulga una tercera posición, “el equilibrio de todas las fuerzas progenitoras, dentro de la emoción territorial” (Rojas, 1946: 96). Hay, en “lo otro” que constituye la América, un “tesoro oculto”, escribe, revalorizando las etiquetas que han sido desvalorizadas por los paradigmas occidentales (Rojas, 2001: 110). Para la época del Centenario, sus artilugios ‘modernistas’ le permiten asociar a *Facundo* -símbolo de lo prepolítico, de lo presocial y del despotismo de las campañas en el siglo XIX- a la técnica, al materialismo mercantil y al individualismo de que adolecían las ciudades. Piensa que, en los tiempos actuales, la barbarie se encuentra en las factorías de las ciudades y no en las campañas, “fuentes de riqueza, de belleza y de patriotismo” (Rojas, 1980: 26). Pasaje de la

mimesis del hombre con la naturaleza, al hombre con el artificio. En *La Restauración Nacionalista*, es el cosmopolitismo de la ciudad el que impide, como antes el desierto, la existencia de una opinión y de una acción organizada, siendo esto, lo propio de la civilización (Rojas, 1909:84).

La experiencia de lo/s “otro/s” en la constitución de la identidad nacional: del *homo europeus*, a los “mestizajes anónimos”

En Europa, Rojas consolidó la idea sobre la necesidad del *genius loci* de la tierra americana, para garantizar la permanencia histórica de un pueblo heterogéneo, advenedizo y sin unidad espiritual, como el nuestro. La diferencia entre las sociedades europeas y las sociedades americanas, no estaba en la carencia de una “civilización europea”, y la existencia de un pasado bárbaro. Contrariamente, para Rojas, esta diferencia radica en la ausencia de la leyenda sobre el genio primitivo de la tradición americana, en los relatos históricos políticos que narran la nación. Lejos de pensar las poblaciones del territorio americano, como “barbarie”, es decir, con ausencia de cultura, tradición e historia, decide hurgar en los anaqueles de la cultura popular hispano-indígena, rescatando lo que entiende como la “tradición americana”. Así, publica ese mismo año, y también en París, su libro *El País de la selva*, donde recompila las leyendas folclóricas de la zona mediterránea. El propósito principal del libro, como lo anunciaba su autor, era “reflejar la unidad del ambiente mediterráneo” (Rojas, 2001: 64). Esta unidad, sin embargo, se define en tanto que estilo, en el encuentro de dos culturas: lo castizo y lo americano. Aquí se esbozan las primeras ideas que constituirán la fuerza de la doctrina de *Eurindia* (1924): la simbiosis entre lo autóctono y lo foráneo. Aquello que Rojas define como el encuentro entre “lo indiano” y “lo exótico”, a partir de *Blasón de Plata* (1910). Ya desde *El País de la selva*, este encuentro entre dos mundos, Europa y América, está signado por la transformación del proceso de modernización. La “unidad” está dada por la simbiosis entre las culturas marginales y la hegemónica, es decir, en ambos sentidos, permitiendo generar una cosa distinta a lo que eran, y no la superioridad de una sobre otra. Esta idea comienza a esbozarse –como hemos visto– a partir de su cuestionamiento a la imagen paradigmática del *homo europeus*; imagen asociada a la idea de entender la cultura europea, como “la civilización”.

En *El País de la selva*, Rojas reivindica la especificidad del caso argentino, consistente en una disposición original del pueblo, que viene a encarnar una mezcla entre indios y europeos. Resalta un hecho, a su juicio, singular del proceso de colonización de esta parte del territorio americano: en la dimensión racial, un proceso de mezcla, fusión, que genera un mestizaje, lo que da, como resultado, un tipo nuevo. En la dimensión cultural, la pervivencia de costumbres e ideas paganas de la época pre-colombina, a partir de un proceso de metamorfosis y fusión con la cultura cristiana occidental. Dicho de otro modo, aquello que destaca la lectura ricardiana del proceso de colonización y, por ende, sedimentación que funciona como base de la construc-

ción de la identidad nacional, es la mezcla, que no desdibuja la particularidad de sus componentes. Esta especificidad del “caso argentino” implicaba tanto una diferencia con el resto de Hispanoamérica, como con la lectura del positivismo en boga, cuyo paradigma se basaba en la creencia de que los argentinos “somos de raza blanca y cultura europea”. A su vez, la metáfora del desierto, que signa la historia de la nación argentina, es aquí resignificada a través de las metáforas absolutas ricardianas. Contrariamente a la descripción que signa la barbarie, en la fórmula sarmientina, *El país de la selva* trata de mostrar que América no es “desierto”; no es sólo pampa. Lejos de la imagen de vacío con la que se identifica el territorio americano, mediante la palabra “desierto”, Rojas asemeja la zona mediterránea y, con ello, a la América toda, con la imagen exuberante y abundante de “crisoles geográficos”:

“Pasaban caleidoscopios por mi memoria el paraíso de los helenos, la selva de los hindúes, el desierto de los hebreos y la arteria fluvial de los egipcios –crisoles geográficos donde se formara el alma de esos pueblos- ¿Era que la mano de Dios ponía en los accidentes regionales la clave de los destinos colectivos?” (Rojas, 2001: 303-304).

América es “selva”, “desierto”, “arteria fluvial”, “paraíso” y es heterogeneidad étnico-cultural: helenos, hindúes, hebreos, egipcios. El territorio americano es un territorio con historia, en el que se inscribe la historia de la nación. Su genealogía comienza con la idea de un territorio, como “lugar de paso”, *tránsito* de antiguas civilizaciones. Esta “historia” de la “civilización” es una precondition del territorio precolombino. Exceso de esa condición americana de *estar* entre dos continentes: Asia y Europa. Condición, por otra parte, que vuelve a identificarla con España, algo ya visto por Sarmiento. Posibilidad, al mismo tiempo, entonces, de revalorizar la tradición hispanoamericana y escribir una genealogía, que “llene” el vacío del presente cosmopolita. De los “crisoles geográficos”, sedimentados en el territorio de la nación de que hablara, en *El país de la selva*, pasará a la metáfora del “crisol de razas”, que adjetiva la sociedad aluvional de la Argentina del Centenario. Pasaje que reescribirá la historia de los movimientos demográficos de la nación, enfáticamente, en *Blasón de Plata*, donde lo propio del *genius loci*, en la idea del suelo, será el *ser* “tierra de inmigraciones”. Así se encuentra la idea de un territorio y una población “caleidoscópicas”, para escribir la leyenda que alienta una “restauración territorial” que consiste, para Rojas, en la reconstitución del virreinato. Leyenda que restablece, entonces, la unidad ‘perdida’, entre la América precolombina y la república libre. Un sueño, según Rojas, compartido por Rosas y Sarmiento (Rojas, 1946: 25). No es extraño que el alma ricardiana una a estos dos representantes de la “barbarie” y la “civilización”, respectivamente, como el pasado y el futuro de la historia de la nación, que sólo puede entenderse, así, bajo la forma escritural de una leyenda. Asia y Europa, otra vez, aparecen entrelazadas en el territorio americano:

“Al realizarse la conquista, el espíritu de Europa llegaba a la cima de aquella exaltación que comenzara con el Milenario y las Cruzadas. El bélico trasplante había puesto

en comunicación al alma soñadora de las huestes del Norte con la sensual mitología de los pueblos del Sur, y fecundándose ambas en el contacto recíproco. La cristiandad de Occidente, agolpada de pronto en los umbrales del Asia” (Rojas, 1946: 14).

Por un lado, las ficciones literarias de tonalidades románticas desdibujan las brutalidades del dominio de la empresa conquistadora, bajo un proceso de “fecundación”, en el contacto recíproco entre indígenas y conquistadores. Por otro, esta misma idea de descubrir una fuerza activa, no sólo en los conquistadores (lectura obvia de la historia oficial), sino en los “pueblos del Sur”, es la que constituye el saldo más original y productivo de la leyenda ricardiana. Pues, esta fuerza activa que se encuentra en la tierra y en las poblaciones de los hombres de la América precolombina –principio del concepto de “indianización”–, conlleva la idea de una “pasividad” permeable de la Europa conquistadora. Por ello, quizás, se desdibuja la idea de dominio. Por otra parte, la sensual mitología americana, lo pagano y lo aborígen, instalados en un lugar central del imaginario en los mitos nacionales, reviste la osadía de una primera reivindicación indigenista –como afirma María Rosa Lojo– en un país que prefería construirse con un “imaginario blanco”. En este escenario de la etnografía nacional, Rojas insiste en que no somos europeos “puros” y que todas las familias, aún las patricias, han sufrido algún tipo de mestizaje racial.

Esta idea de una “comunidad heterogénea”, en el origen (Chanady, 1999), es solidaria con la idea de “crisoles geográficos”, y constituyente de la idea de “crisol de razas”, en tanto que fundamento étnico de la nación. Dicho de otro modo, Rojas piensa la fusión, base de la construcción de una comunidad homogénea y constitutiva de la identidad nacional, a partir de la multiplicidad. Aporía o legítima contradicción, ante la carencia de un “soporte racial”⁶ que pueda encarnar la “unidad”. Así, la imagen del suelo o territorio “poblado” por múltiples razas es la que define un destino. Rojas, a partir de una “carencia” hace, encuentra, imagina, escribe, un “exceso”... Una naturaleza “excedida” en cultura, contrariamente a la idea de naturaleza “desierta” y “vacía”, que describe el proyecto de nación, de la Generación del 37.

Aquí, avizora una disociación entre los sentidos de “civilización” y “progreso”. En el discurso de la Generación del 37, la representación de la naturaleza y la campaña, como “desierto”, “vacío”, “pampa”, “Asia”, se inscribe, por oposición al modelo de la urbe “moderna” europea. La *civitas* francesa (París) e inglesa (Londres), ciudades que son cuna y modelo de la modernidad política y económico-social. Para Rojas, reducir “la civilización” a este modelo, era, por supuesto dejar “afuera de la cultura” todo aquello que no sudara “modernidad y progreso”, en la forma de sus lazos sociales. Rojas reinscribe la idea de “civilización” como “cultura”, y esta última no es necesariamente moderna; no es, necesariamente, sinónimo de “Progreso”. Por ello, este “exceso” de naturaleza, en su dimensión étnica, más que definir una raza, define a un

6 Raúl Orgaz: “Una de las dificultades mayores del programa nacionalista deviene de la carencia de un ‘soporte racial’ en donde poder encarnarlo [...] si el suelo define un destino, la experiencia de conformación de la raza es decisiva para alcanzar ese destino.” (Hourcade, 1995: 38).

pueblo; mejor dicho, la presencia de múltiples pueblos y culturas. Población por esencia heterogénea, que puede fácilmente doblegarse a los avatares de la “modernidad”, porque, al ser inmigrantes, los derechos colectivos son derivados de la *jus solis* y no de la *jus sanguinis*. Esta idea de ‘pueblo’ se va gestando en la América precolombina, en la ligazón del norte interprovincial argentino al Imperio Incaico: “Quichua –escribe Rojas- fue el Tucumán precolombino por su espontánea incorporación al prestigioso imperio de los Incas” (Rojas, 1946: 41).

La historia literaria que escribe Rojas va enlazando la imagen del “indianismo”, con la conciencia territorial de la conquista española, lo que daría forma al virreinato del Río de La Plata. Descubre, por ejemplo, que la designación “pampa” involucra “en su nombre geográfico designaciones diversas” (Rojas, 1946: 46). Así como la designación “quichua” comprendía, en un nombre filológico a pueblos distintos. Según Rojas, “los indios del Tucumán habían aprendido la lengua del Perú en boca de los amautas incaicos y de los misioneros cristianos, pero antes habían hablado sus primitivos idiomas –lule, tonocate y kakan.” (Rojas, 1946: 47) La apelación “guaraní”, por su parte, agrupaba varias estirpes étnicas, que involucraban a charrúas, querandies y puelches, llegando hasta la costa del Plata. Rojas va mostrando las “absorciones de unas tribus por otras”, en esta leyenda, que denomina ‘Blasón de Plata’. Leyenda mitopoética que funda, en cierto modo, la etnogenia/genealogía de la nación, por ser portadora de un fundamento étnico. De manera muy sugerente, relata la historia de la nación, en el territorio americano, como una historia de “migraciones de pueblos”, “trasplantes” y “desnaturalizaciones” (Rojas, 1946: 49). Este rastillaje de la tierra de migraciones y la búsqueda de nuestros orígenes indios, no sólo busca reconstituir la vida de los naturales muertos en el dilatado territorio argentino, sino que es un intento de complejizar una cuestión que la nomenclatura lingüística o geográfica había simplificado:

“[...] la engañosa nomenclatura lingüística o geográfica había simplificado la cuestión, pero sacándola de su verdadero terreno: guaraní, quichua y pampa, no contenían la verdad etnográfica de nuestros orígenes precolombinos. La pampa fue tierra de fáciles migraciones, por ser una llanura; y el indio guaranizado o quichuizado fue producto de la conquista espiritual” (Rojas, 1946: 50).

El “indianismo”, entonces, consiste en la deconstrucción de un origen étnico que no sólo resulta de la mezcla “garantizada” del indígena y el español, sino que revela una multiplicidad de “naciones” o “pueblos”, habitando nuestro suelo, componiendo nuestro abolengo. Este “indianismo” viene a decir que múltiples estirpes configuran nuestro “desconocido” abolengo, hecho de migraciones, trasplantes y desnaturalizaciones. Ahora bien, por un lado, esta imagen caleidoscópica de las etnias que componen o son fuerzas progenitoras de la población “argentina” apela, espiritualmente, a una raíz ‘radicalmente negada’ por la república libre y el estado-nación en formación, ya que sus cimientos fueron contruidos, a partir del imagi-

nario de erradicación de la denominada barbarie. Por otro, ante la pregunta por el origen de los indios en América —pregunta que es, a su vez, ‘enigma’—, Rojas ‘revela’ un proceso de migraciones étnicas, que anula la posibilidad de una raza autóctona (¿barbarie *en sí?*), y con ello arriba al abo­lengo de antiguas civilizaciones, ya sean de Europa, ya de África o de Asia. Escribe Rojas que América era un *enigma*⁷, en el cual el Viejo Mundo creyó encontrar lo exótico, lo absolutamente ajeno, pero también la esperanza mesiánica de su paraíso perdido, como atestiguan las tesis de Aaron Levi y otros. O sea, que se trataba de una ‘novedad’ que, en cierto modo, estuvo ‘desde siempre’. Por ello los habitantes del Nuevo Mundo podían provenir de antiguas tribus europeas y del África, o dar lugar a las leyendas fantásticas de lo monstruoso o, desde el espíritu moderno de las ciencias experimentales, abonar a la teoría de una raza originaria de las Indias. No obstante, Rojas se inclina por las lecturas mesiánicas, que dotaban a las poblaciones ‘americanas’ de un origen tan antiguo, como el de las grandes civilizaciones. Ya que la existencia de una ‘raza autóctona’ significaba, al mismo tiempo, la carencia de cultura y/o civilización, en el Nuevo Mundo, es decir, barbarie. Así señala que:

“Hubo un partido de la ciencia que difundió la hipótesis de una raza autóctona en las Indias y negó la probabilidad de que ni gentes ni cultura hubiesen emigrado a ellas antes de los grandes descubrimientos. Pero hoy [...] es aceptada por los sabios la teoría colonial de que la América ‘histórica’ fue poblada por inmigraciones venidas del Asia, del África, de Europa, y acaso de la Oceanía insular y de la Atlántida misteriosa [...] nuestra América precolombina nos aparece coronada por la misma gloria de las grandes civilizaciones antiguas” (Rojas, 1946: 59-60)

Las cosmogonías andinas, los templos acolhuas, los libros mayas, la organización civil de los quichuas, las leyendas religiosas de los chichimecas, las clases sacerdotales, las abluciones rituales, los cantos litúrgicos, todo emparenta las civilizaciones de la América Occidental, con el Oriente antiguo. Hoy se sabe, además, que los japoneses conocen nuestro continente, con el nombre de ‘Fou-Song’ (Rojas, 1946: 61). Una de las características más persistentes de Rojas es la idea de un sincretismo mutuo, entre las culturas indígenas y las culturas de las colonizaciones europeas. Este sincretismo obedece a la experiencia de “partir” y “compartir” un mismo territorio. Si a simple vista esta idea puede formar parte del sentido común actual, lo cierto es que, en los albores del siglo XX, el nacimiento del “folclore nacional” estaba vinculado con la búsqueda de orígenes y selección de elementos puros, y no con la interacción y los mestizajes históricos. Así, en esos tiempos, desde la antropología, la idea de “folclore nacional” era concebida como raíz y fundamento étnico de la nación, y reacción ante la amenaza de la inmigración. De la misma manera, la idea de “tradición nacional”

7 Lo que pretende enfatizarse, con la idea de “enigma”, es que si bien el tema de las razas originarias, los primeros pobladores, es un registro perdido y, por ello, se rellena con fantasmas, leyendas, etc., no se puede pensar ese “vacío” como “la nada”, que fue el sentido dado por la Generación del 37 a la idea de “desierto”.

hacia referencia a un *corpus* cultural específico, que debía mantenerse puro, a fin de neutralizar los avatares de la inmigración. En ambos casos, el indígena era un receptor pasivo, que no habría influenciado a la cultura criolla de formas permanentes o esenciales y, al mismo tiempo, solía excluirse, internamente, la posibilidad de civilización de estos pueblos llamados “primitivos” (Jong, 2005: 405-426). En este contexto, Rojas constituye una excepción.

La comunidad heterogénea, como fuerza progenitora de la nación

La idea de un “proceso de mestizaje”, como conformación de la identidad nacional o la nacionalidad, es una categoría constante en la etnogonía ricardiana. “Mestizajes anónimos”, es decir, múltiples, de los que ya no se puede dar cuenta de los tipos puros que habría en sus componentes, aparecen constituyendo las fuerzas progenitoras. La carencia de un “soporte racial”, en el que se pueda encarnar la ‘historia de la nación’, entendida como mito y genealogía, no sólo lo lleva a la idea del territorio, como sostén simbólico y material de la integración social, sino a la cualidad del movimiento migratorio que posee el, ahora, territorio argentino (característica peculiar extendida al territorio americano). Cualidad que desemboca en un *a priori* de los “mestizajes anónimos”, en la búsqueda de una raíz y fundamento étnico de la nación. Rojas traduce la historia mítica, desde una lectura singular del presente. Esta idea de una comunidad heterogénea, como fuerza progenitora de la nación, acompaña y refuerza la idea del suelo, como “tierra de inmigración”. Metáfora clave, según interpretamos, para comprender el *genius loci* del territorio, en su etnogonía:

“No fueron los territorios del Plata el asiento de aquellos pueblos; pero recuerdo sus tradiciones para motivar el abolengo legendario de nuestra América Occidental, y revelar cómo estas Indias nuestras, emplazadas entre dos enormes océanos, pudieron ser en sus orígenes tierras de inmigraciones. (Rojas, 1946:61)

Cualquiera que fuese el origen de todos aquellos pueblos agredidos por la conquista, autóctonos o inmigrantes, civilizados o bárbaros, venidos del Tíbet o de la Atlántida, tenían todos ellos el tipo creado con su aire y con su agua, con su fuego y su tierra, por el genio caracterizante de las comarcas indianas. Indios eran. Y la agonía del indio iba a durar tres siglos” (Rojas, 1946:74).

La pregunta por el origen de las razas, en América, asume en este discurso el modo de enigma y, como tal, plantea una imposibilidad racional, que no por ello deja de expresar un objeto real: hay razas, en América, que están –diremos- *enraizadas* en el suelo, pero no por ser *estrictamente* originarias de allí, pues vienen de muchas partes. Entonces, no hay “autóctonos”, es decir, que no hay fuerzas progenitoras originarias de América, nacidas de aquí y sólo de aquí, sino que eran habitantes de otras partes, que se han ido modelando por el contacto con el suelo y lo telúrico del ambiente. Lo fraterno, en tanto que parentesco, está ligado a la condición de *habitante*, y a la misma acción de *habitar*, en tanto que pertenencia a la región o suelo que se habita

en el presente. Con cierta displicencia, respecto de las corrientes positivistas europeas y del antitelurismo de la generación del 37, para Ricardo Rojas, el territorio no es lo objetivo que obstaculiza las subjetividades, sino el lugar en el cual las subjetividades pueden cristalizarse. Es decir, que las subjetividades pueden objetivarse (en el sentido hegeliano) en el territorio, en tanto que “tierra de inmigraciones”, espiritualidad; potenciando, así, su idea de “crisol de razas”, mito y actualización a la vez:

“La tierra argentina –escribe Rojas–, esa era nuestra madre común- tálamo y crisol de la raza” (Rojas, 1946:145).

A diferencia de México o Perú, que contaban con sociedades indígenas suficientemente orgánicas, como para resistir al español, o del Uruguay, donde el aborígen era tan indómito, que fue menester exterminarlo, en el territorio que devendría ‘argentino,’ el fenómeno “fue más complejo”. Para Rojas, la extensión del suelo y la diversidad de las razas hicieron que el español no pudiera realizar una transmutación étnica. La hospitalidad indígena favoreció la mezcla y, así, el habitante local “indianizó” al español (Rojas, 1946: 81-82). Por ello, considera que es un grave falseamiento de la historia creernos un pueblo de pura raza europea (Rojas, 1946: 76). De esta manera, la tesis central de *Blasón de Plata* sostiene la interacción de las razas indígenas, con las europeas, en América, a partir de la idea de que “el aborígen indianiza al conquistador, y el primero se hispaniza”. Esta idea aparece como deudora de un pensamiento de hibridez y mestizaje, que se consume en el “criollo”, hispano-indígena e inmigrante, y no en la homogeneidad de una raza caucásica. El mestizaje racial, que Rojas denomina “mestizaje anónimo”, funciona como un catalizador de la reterritorialización de los diversos grupos étnicos y raciales llegados del extranjero (Chanady, 1999: 323).

La emoción territorial marca el equilibrio de todas las fuerzas progenitoras, a partir de tener al territorio como el principal sostén simbólico y material de la integración social. Entonces, como una contradicción propia del enigma, acerca del origen de las razas en América, en esta etnogonía no hay razas puras. Rojas está describiendo no sólo una mezcla de razas, desde el punto de vista etnológico, sino también una influencia mutua de culturas, a partir de la convivencia e interacción propia del territorio compartido y habitado. Como señala Nilda Díaz “lo que hay es una emoción de la tierra, un lenguaje que la expresa, una conciencia colectiva que va creándose a través de la historia” (Díaz, 1988: 240). Conciencia del devenir de una tierra de inmigraciones y, por ende, inacabada; destinada a enriquecerse con aportes de nuevos pueblos o etnias, que entrarán en comunión, gracias al *genius loci*. La idea de la “tierra de inmigraciones” le permite a Rojas relativizar el concepto de razas, en detrimento de un parentesco espiritual más relacionado con el suelo, que con la raza. En cierto sentido, deconstruye todo tipo de esencialidad o pureza de origen, en relación con la raza:

“Cualquiera que sea el idioma de nuestro patronímico o la genealogía de nuestros padres [derecho de sangre] un parentesco espiritual nos asemeja, por el sólo hecho de

nuestro gentilicio y de nuestra cuna, a todas las generaciones que antes de nosotros hayan respirado en la tierra argentina. Nuestro gentilicio viene del territorio que habitamos, y esto basta para sentirnos ligados a la primera estirpe que trasuntó en visión y verbo humanos la vida de este mismo territorio” (Rojas, 1946: 100).

De manera singular y original, es el territorio, en sentido laxo, el que reenvía a una pregunta por el origen del hombre, en términos de una pertenencia que define su nacionalidad, de modo independiente a la invocación del lugar natal, el derecho de sangre o la genealogía de sus ancestros. Este proceso de *enraizamiento*, determinado por el espíritu del territorio que habita, constituye, así, la *identidad* del hombre. Identidad ligada al suelo del lugar que se *habita*.

“Cuando dos civilizaciones se mezclan o sobreponen, pronto aparecen nuevos tipos sociales, que el pueblo se apresura a designar con nombres nuevos. Tal ocurrió en América, cuando el suelo de las Indias los hubo diferenciado, por la adaptación o por la mezcla de los inmigrantes entre sí, y de estos con los aborígenes” (Rojas, 1946: 108).

Por un lado, se trata de un proceso de adaptación, profundamente ligado al habitar y permanecer. Pero, por otro, este proceso no se desentiende de la posibilidad de interacción no sólo entre la raza y la tierra, sino entre las razas. Lejos de la endogamia, las metáforas ricardianas escriben leyendas que unen la idea de la identidad, con el mestizaje. Para reforzar su imagen caleidoscópica y absolutamente heterogénea sobre la población argentina, toma un censo poblacional realizado en 1770, en Buenos Aires. El censo refleja el compendio demográfico del Río de La Plata: detecta hombres españoles, en un porcentaje similar a criollos, y un tercio del total de extranjeros; la misma cantidad de mujeres de raza blanca; una cantidad superior al total de hombres ya mencionado, entre clero, indios, negros y mulatos libres; y otro tanto, en cifras equiparables de negros y mulatos esclavos. Rojas no tarda en enfatizar que estos dos últimos grupos duplicaban, en número, al primero (Rojas, 1946: 109-110). Así pinta la escena demográfica de la sociedad del virreinato, como un paisaje multicolor, haciendo hincapié en el mestizaje, lejos de la creencia en la primacía de una raza caucásica. No obstante, al mismo tiempo, enuncia un claro mensaje para la sociedad aluvional del Centenario: la escasa presencia de una inmigración europea, en la población que protagoniza la epopeya de la independencia:

“Así –enfatizará– se constituía la sociedad argentina que realizó nuestra emancipación” (Rojas, 1946:113).

“Pueblo como el nuestro, de abolengo tan pobre, no pudo proclamar credos tan grandes como la libertad de 1810, la igualdad de 1816 y la fraternidad de 1853, sino por milagro de la tierra indiana: ella llevó de pronto la conciencia de ese pueblo heterogéneo a los heroísmos de la emancipación, la democracia y la solidaridad humana, por la unidad vibrante del sentimiento criollo y de la emoción territorial. Como el hálito

generador de vida en el piélago del caos, el alma indiana preparaba esa obra, desde siglos atrás, en la masa oscura de las mestizaciones” (Rojas 1946: 114).

Aquí, los principios universales que sirven de cimiento a las democracias de Occidente [libertad, igualdad y fraternidad] aparecen ‘arraigados’, en la tierra indiana. Una vez más, la idea de una masa ‘oscura’ de mestizajes representa las fuerzas progenitoras de la ‘raza americana’, y encarna su *sino*, en la *unidad* del sentimiento criollo y de la emoción territorial. En medio del océano caótico de lo múltiple, el destino del alma indiana es *Unidad, Pueblo, Ser en el devenir*. Este pasaje del caos anárquico de la comunidad heterogénea, a la colectividad o pueblo, recibe el nombre de “indianismo”, porque surge del hálito generador de vida de la tierra americana, y no como un principio extracontinental o exterior a sí misma. Ricardo Rojas no repara en la diferenciación entre pueblo y multitudes, o en el carácter transitorio de éstas, y en la permanencia de aquél.⁸ Así, las llamará indistintamente “multitud”, “pueblo” o “nación”, sumergiendo la unidad inmanente del pueblo, en el caótico devenir y, a su vez, sumergiendo la heterogeneidad extrema que caracteriza a la población ‘argentina’, en una *unidad* que enlaza el pasado con el futuro:

[...]de suerte que indios, negros, cholos, gauchos y mulatos, todos marcharon con el criollo burgués contra la oligarquía exótica- fundidos en muchedumbre, fundidos en ejército, fundidos en pueblo, fundidos en nación, por el fuego sagrado del indianismo”.(Rojas, 1946: 119)

Se puede percibir, en el recorrido de esta etnogonía, trazado por *Blasón de Plata*, tres momentos: un primer momento, en el cual el territorio americano aparece como lugar de “tránsito” y “hospedaje” de culturas extracontinentales de Oriente y Occidente. La imagen de la América precolombina, como “tierra de inmigración”, momento fundador de la etnia americana. Se definen estas fuerzas progenitoras, de manera inmemorial y un tanto ambigua, como “mestizajes anónimos”. Un segundo momento, caracterizado por el desembarco hispánico, el momento de la conquista y la colonización, definido por la “unión” de todos los indios, contra la “tiranía externa”. Define la conformación de una unidad, un colectivo, formado por desnaturali-

8 Rojas, más familiarizado con las originales interpretaciones de José María Ramos, sobre las multitudes revolucionarias, se distancia de la tesis en boga, sobre las multitudes modernas de Gustav Le Bon. En *Las multitudes argentinas*, José María Ramos Mejía describe como “hordas abigarradas”, a los hijos de inmigrantes; hordas que le traen ciertas añoranzas de esas multitudes dinámicas de las etapas anteriores de la historia nacional que son, a su vez, “protoplasma del organismo político”. Las multitudes modernas son una etapa más de la evolución social, que comienza “casi de forma mítica”, en la asociación del suelo con el animal, pasando por la asociación del animal con el bárbaro, hasta llegar a la asociación del bárbaro con el hombre, del cual surge el “sentimiento nacional”. La evolución de la historia argentina, en la lectura de Ramos Mejía, no está conformada por rupturas entre la etapa colonial y la independencia, o entre la tiranía y la etapa posterior a Caseros, sino que -sí bien afirma el carácter “relativamente” transitorio de las multitudes, siguiendo a Le Bon-, las multitudes actúan como un operador discursivo, para percibir una línea de continuidad entre el pasado y el presente de la historia argentina. Dentro de esta lógica, los hijos de ese extranjero “palurdo” representan el *vigoroso protoplasma de la raza nueva*. (Ferrás, 2009)

zaciones, pero ya *reterritorializado*, a partir de un exterior constitutivo: los españoles. Y un tercer momento, en el que se conforma la mixtura criolla, que coincide con la epopeya de la independencia. Un tipo nuevo – según Rojas – que restaura, purificado, al antiguo (Rojas, 1946: 74). Según Rojas, ninguno de los tipos “puros” –indio y español– eran suficientes para la obra de la civilización. El “criollo” aparece como una conciliación de ambos extremos (Rojas, 1946: 146), una “forma sintética” que:

“Esa lenta infiltración europea podría impurificar pero no destruir al hombre americano [...] no perezcamos por insuficiencia como el indio, y seamos tales que la inmigración nos obligue a integraciones parciales, necesarias a la civilización de América, como quien lima y pule, sin destruir” (Rojas, 1946:148).

Es decir, que el criollo viene a ser una encarnación más pulida de las fuerzas progenitoras ‘caleidoscópicas,’ representadas en la imagen de la comunidad heterogénea. De esta manera, el proceso de criollización aparece como una síntesis, que acoge lo múltiple, no lo excluye. Como señala Juan Giani,

“[...] la singularidad de la travesía reside en que la cruza es progresiva e inclusiva, lo que lleva a concebir cada momento como asimilando al anterior en una interacción de mutuo enriquecimiento. Lengua, instituciones, costumbres, señales transparentes de un producto de síntesis que acoge lo múltiple, criterio evolutivo por el cual la etnicidad argentina expulsa paternidades definitivas, Rojas desplaza rupturas, minimiza el genocidio del conquistador y sugiere una sedimentación escalonada de capas geoculturales que se potencian en el contacto recíproco” (Giani, 2007:2).

Si bien puede interpretarse el nacimiento del criollo, con la consolidación de la raza caucásica, tipo purificado, en tanto que proceso, a su vez, de blanqueamiento y de uniformidad étnica (Hourcade, 1995), esta “invisibilización de lo heterogéneo” se instaura, a partir de la dimensión política. Esta interpretación es esencial para comprender, a contrapelo de la literatura canónica, la relación entre su etnogonía y su programa nacionalista. El proceso de “homogenización” no se desprende de la idea racial, es decir, a partir de un proceso de fusión de las razas, sino a partir del proceso de “universalización” política: la idea de ciudadanía. Por ello, enfatizamos en que el ‘criollo’ aparece, en la escritura ricardiana, como una síntesis que acoge lo múltiple, pero no lo excluye. Rojas se esmera, una y otra vez, en señalar que el proceso de blanqueamiento no es el resultado de una uniformidad étnica, sino el resultado del artificio político, es decir, que pertenece al orden simbólico:

“[...] poderoso torrente de sangre indígena corre disimulado por apellidos españoles en la población argentina, como en la de todas las repúblicas americanas” (Rojas, 1946: 71-72).

“[...] la falta de apellidos indígenas, así en las levas de la libertad como en los empadronamientos de la república, pareció comprobación concluyente de nuestra hispanización” (Rojas, 1946:76).

La ciudadanía, entonces, funcionó como elemento integrador, a la vez que invisibilizador de las diferencias étnicas (Quijada, 2000). Ya se ha señalado que la representación de los mestizajes anónimos, como raíz y fundamento étnico de la nación, conlleva la idea de un ‘exceso racial’, una heterogeneidad extrema, un pueblo. Pueblo ‘moderno’, cuya legitimidad reside en el derecho del suelo, en un sentido amplio: nacer, habitar, estar, permanecer.

“Y ese ideal [cívico] era tan amplio –escribe Rojas-, que no excluía en sus dones de patria y de libertad a ningún hombre que tuviese su cuna en las Indias” (Rojas, 1946:123).

“La libertad hispanoamericana y la constitución de nuestras nacionalidades no fue cuestión de razas, en el sentido estricto de este vocablo. Fincó en la tierra y el ideal indios; por eso, fraternizaron en la obra todos los nativos, ya fuesen blancos de origen europeo como Alvear, semitas africanos como Falucho, o cobrizos indígenas” (Rojas, 1946:124).

No hay razas o pueblos puros o impuros, superiores o inferiores en la construcción simbólica de la nación. Si la antinomia “Civilización y Barbarie” enfatiza el fundamento étnico de la nación ‘republicana’, en la *futura* población, generada por los inmigrantes de raza blanca y la cultura europea, para Rojas, la mezcla, en la idea de mestizajes, permite una lectura sincrónica, no estática. Es decir, el mestizaje, como fundamento étnico de la nación, es procesual: viene de un tiempo inmemorial (un pasado remoto). En el presente, predomina como proceso de criollización, y se sostiene en el futuro de las inmigraciones venideras, porque es la fuerza activa del territorio. Supera la definición de la emergencia del ‘sentimiento nacional’, a partir de la tierra y la raza, tal como lo expresa el antagonismo irresoluble de *Civilización y Barbarie*, y propone la comunión de la nacionalidad, surgida de la tierra y el ideal. La tierra “es el único fundamento de la colectividad en cuanto tal, ya que América es desde siempre tierra de inmigración” (Dalmaroni, 2006:130). Con ello, mitiga la idea de la inmigración, como amenaza en el Centenario: “El fenómeno de la inmigración –asegura Rojas- no es nuevo en América, ni exclusivo de este continente” (Rojas, 1946:152). Rojas se remonta al pasado legendario americano, a través del símbolo de “tierra de migraciones”, y reflexiona sobre la identidad nacional, al tiempo que diluye la novedad del inmigrante, como problema o conflicto social:

¿Qué fuerza omnipotente y súbita venció la tradicional contradicción de nuestras razas o clases sociales en una nueva unidad? He aquí una cuestión que no acostumbramos plantearnos los argentinos, pero cuya solución esclarece nuestro porvenir y mitiga las alarmas patrióticas que solemos sentir en presencia de las nuevas mestizaciones. Lo que unió a esos hombres diversos por la raza, la genealogía, el color, la cultura y la clase social, fueron la comunidad de la tierra y la comunidad del ideal (Rojas, 1946: 122).

De “civilización y barbarie”, a “indianismo y exotismo”

El campo de la experiencia del Centenario, es decir, la extranjerización y la fisonomía actual de la sociedad –el mercantilismo, el cosmopolitismo, la apatía cívica, la simulación, etc.- impedía, para Rojas, explicar nuestra historia, bajo el nombre de “Civilización y Barbarie”. Éstos eran términos “europeos” que describían e intentaban explicar un período de la historia, pero no daban cuenta de su síntesis, es decir, de la totalidad de la evolución argentina. Rojas invierte el sentido de esta antinomia, encontrando “bárbaro”, al inmigrante europeo del presente, y “civilizado”, al habitante precolombino. Y narra la nación histórica, a partir de un proceso dialéctico de acuerdos y pugnas, entre el elemento exótico y el elemento esotérico, es decir, entre el europeo y el indio, generando las condiciones de posibilidad de una síntesis⁹: su conocida *Eurindia*¹⁰.

“[...] tal ha sido el origen y diferenciación de nuestra población urbana y nuestras muchedumbres rurales. Sus acuerdos, sus crisis, sus guerras, sus fluctuaciones, explican toda nuestra historia interna. Ambos constituyen el núcleo del antagonismo que Sarmiento designó con el nombre de “Civilización y Barbarie”. Pero este dilema no puede satisfacernos ya; aplicase a un periodo restringido de nuestra historia, y nosotros deseamos una síntesis que explique la totalidad de nuestra evolución [...] buscamos una teoría desapasionada y de valor permanente; expresa, en fin, un juicio “europeo”, puesto que transpira desdén por las cosas americanas, y nosotros queremos ver nuestro pasado como hombres de América. Bárbaros, para mí, son los “extranjeros” del latino: y no pueden serlo quienes obrarán con el instinto de la patria, si fuera un instinto ciego. Por eso yo diré en adelante: “*el Exotismo y el Indianismo*”, porque esta antítesis, que designa la pugna o el acuerdo entre lo importado y lo raizal, me explican la lucha del indio, con el conquistador, por la tierra; del criollo, con el realista, por la libertad; del federal, con el unitario, por la constitución –y hasta del nacionalismo, con el cosmopolitismo, por la autonomía espiritual. Indianismo y exotismo cifran la totalidad de nuestra historia, incluso la que no se ha realizado todavía. En la dialéctica de ese proceso histórico, “*Eurindia*” es la síntesis de ambos términos” (Rojas, 1980:107).

A partir de la fórmula “Indianismo y Exotismo”, el extranjero ocupa el lugar de lo exótico: aquello que no es natural del país o que no está “naturalizado”, que viene de afuera. Esta idea, no obstante, no guarda en sí misma un sentido peyorativo o negativo, a diferencia del término “barbarie,” que designa el grado de incultura o atraso de un pueblo, en relación directa con el grado de evolución de la humanidad (progreso). “Barbarie” se define por oposición a “civilización”.¹¹ Cuando hablamos de “civiliza-

9 Si bien en el libro estudiado, Ricardo Rojas no hace alusión a las lecturas de Fichte, me parece notar, con bastante claridad, la filosofía de este pensador prerromántico. En el programa sintético que Fichte había planteado, en la *Wissenschaftslehre* de 1794, proponía investigar en los opuestos, la nota por la que son idénticos. Para Rojas, en nuestras formas embrionarias (indio y español) se encuentran las formas sintéticas por desarrollarse (criollo).

10 *Eurindia* es una suerte de deidad indiana, síntesis de la nacionalidad, que convoca a Europa (Eur) y a la tierra indiana (India).

11 Consulta del sentido de estas palabras, en los diccionarios *María Moliner* y *Le Petit Robert*.

ción”, partimos de un criterio “culturalista” de las razas, que de todas maneras no se despoja del todo de conceptos físicos y antropológicos, y que detenta la idea de la existencia de una cultura de moralidad superior, frente a las otras. En cambio, cuando hablamos de “exotismo”, se tienen en cuenta, parafraseando a Todorov, las “buenas costumbres” de los otros. Este término permite el encuentro entre mundos, desde una valoración positiva tanto del primitivismo, como de la mezcla, distinta –en principio- de la postura binaria de dominación. Es decir, distinto de la lógica de dividir la humanidad, en superior e inferior. Para Todorov:

“En forma ideal, el exotismo es un relativismo, tanto como lo es el nacionalismo, pero de manera simétricamente opuesta: en ambos casos, lo que se valora no es un contenido estable, sino un país y una cultura definidos exclusivamente merced a la relación que guardan con el observador. [...] la definición de las entidades que se comparan, “nosotros” y “los otros”, permanece puramente relativa. Las actitudes que surgen del exotismo serían, pues, el primer ejemplo en el que el otro es preferido sistemáticamente al yo mismo. Empero, la forma en que uno se ve obligado, en abstracto, a definir el exotismo, indica que se trata, no tanto de una valoración del otro, como de una crítica de uno mismo, y no tanto de la descripción de una realidad, como de la formulación de un ideal” (Todorov, 2003: 305).

Todorov describe al exotismo como un elogio, en el desconocimiento. Sería esa fascinación por lo otro, absolutamente desconocido. Existen –escribe Todorov- “teóricamente dos especies simétricas de exotismo, según que el pueblo o la cultura valorados sean considerados como más simples o más complejos que nosotros, más naturales o más artificiales, etc.” (Todorov, 2003:307). Desde esta perspectiva, podemos pensar que Rojas elige la palabra “exotismo”, a diferencia de “civilización”, porque con ella relativiza, dinamiza, la relación entre inferiores y superiores. En la totalidad de la historia de la nación, no siempre el extranjero es el portador de una cultura superior a la nuestra. No necesariamente, las tradiciones extraeuropeas son “retrasadas”. Por otro lado, la imagen de exotismo contiene una idealización de lo primitivo de la otra cultura, específicamente en el siglo XVI, a partir del descubrimiento de América. Valoración positiva de un momento de plenitud y armonía, que podía representar el propio pasado de las sociedades europeas. Si bien la experiencia exótica es, en principio, la del hombre europeo que se ve atraído y seducido por lo absolutamente lejano y desconocido, Rojas va llamar “exotismo” a las corrientes migratorias de Asia y Europa, en la etapa precolombina; a los españoles, en el período de la colonización, y a los extranjeros europeos, en el Centenario. Si “lo exótico” es lo otro de Europa, en la metáfora ricardiana es lo “otro” de América Latina. Como “el poeta americano”, exótico es lo europeo. Y, con esto, marca una *deferencia* con el término-relación “civilización y barbarie”, que pretende reemplazar. ¿Qué es civilización y qué barbarie? ¿Desde qué perspectiva? ¿Desde cuál continente? Civilización y barbarie es una fórmula que menosprecia “lo latinoamericano”. Por ello, Rojas encuentra una fórmula “más feliz”, o más acertada, para dar cuenta de la totalidad de la historia argentina. Cuando habla

de la “totalidad”, entiende tanto el pasado, como el presente y el avenir. La fórmula alternativa de “Indianismo y Exotismo” pone el acento más en el encuentro –cuyo desenlace podía ser de pugna o de acuerdo– que en el antagonismo, es decir, la lucha. Así, si bien por un lado puede suavizar, hasta el punto de desconocer el dominio, en el proceso de colonización (como bien han reparado Lojo o Biagini), también, en un mismo movimiento, retoma dos esencias absolutas e irreductibles al orbe del devenir. Lo importado y lo raizal, términos más ligados a la geografía, a las mareas inmigratorias y a una organicidad más permeable y, por ello mismo, corruptible, podían explicar mejor –desde las metáforas ricardianas– no sólo la guerra y la revolución, sino también la etapa precolombina, la colonización, el Centenario y la democracia futura.

Rojas parece interpretar el “Exotismo” como sinónimo de “alteridad”, es decir, designa todo aquello que es “lo otro” de “lo americano” y, a su vez, lo constituye. Porque no olvidemos que el “exotismo” también designa “lo otro”, para el europeo; no lo otro negativamente, sino en términos de seducción, fascinación, es decir, un objeto de deseo, de deseo de “conocimiento”. El “Indianismo”, por su parte, es el reverso del “exotismo”. Por ello, el término “nacionalismo” puede actuar como su sinónimo. El “exotismo” glorifica lo extranjero, mientras que el “nacionalismo”, lo denigra (Todorov, 2003: 366). Aquí, “lo americano” aparece denigrando todo lo que viene de afuera. Podría decirse que, en Sarmiento, hay una filosofía de la historia, en la cual el progreso de la humanidad divide las poblaciones en atrasadas, representando el pasado primitivo, y en adelantadas, representando la civilización y el porvenir. Esta filosofía está sintetizada en la fórmula “Civilización y Barbarie”. Entonces, Rojas no cambia meramente los nombres, para suavizar, de manera romántico-nacionalista, la historia de la nación, sino que reemplaza una fórmula de esencialidades irreductibles, por un relativismo ideal. Los “otros” pueden ser considerados culturalmente más simples o más complejos, según la medida o distancia en que se encuentre el observador.

Reflexiones finales

Nuestras interpretaciones acerca de las metáforas absolutas ricardianas no pueden escindirse del tamiz que representa la analogía, entre el movimiento del ‘nacional’ (provinciano), venido del interior del país a la ciudad, y del extranjero, venido del otro lado del Atlántico, al puerto de Buenos Aires. Lo raizal y lo importado parecen fundirse en la ciudad cosmopolita. La experiencia absoluta de lo desconocido, el encuentro con lo exótico (tanto del provinciano como del extranjero) ¿puede poner “realmente”, en tela de juicio, la propia pertenencia y la identidad del “yo”? ¿Puede un provinciano dejar de añorar los pagos de su infancia, y tomar como hogar e identificarse, con la Buenos Aires cosmopolita? ¿Puede hacerlo un extranjero? La capital federal le parecía a Rojas “vacía” de las armas necesarias, para este proceso unificador de lo colectivo. Buenos Aires, sin embargo, representaba toda la dialéctica de la historia nacional, según el propio Rojas. Si en el alma de los inmigrantes seguía inscripta su tierra natal, algo similar pasaba en los provincianos, nostálgicos de su terruño.

El “indianismo” es la fuerza centrípeta que surge de los arcanos del territorio de la República, para nutrir con su salvia las venas “desiertas” de la metrópoli. Este indianismo toma la forma de “nacionalismo”, en la época del Centenario, y lucha contra el cosmopolitismo, por la autonomía espiritual de las fuerzas activas del lugar, contra las fuerzas exóticas. Aquí es donde, más allá de reconocer la necesidad y la inclusión de los “otros”, para la constitución del “nosotros”, esta idea de una fuerza centrípeta, como fuerza activa llamada “indianismo” –*genius loci* del suelo ‘americano’– enfatiza un fundamento étnico de la nacionalidad.¹²

Rojas se propone demostrar que nunca hemos sido otra cosa que una “cultura de migraciones”. Desde sus primeros escritos, se avizora en el pensamiento de Ricardo Rojas, una preocupación por la forma en que se *encuentran* (diálogo, pugna, acuerdo, guerra, colonización) el Viejo y el Nuevo Mundo. Así, el autor de *El país de la selva* va delineando los trazos, para figurar la identidad nacional, a partir de la simbiosis entre las culturas marginales y la hegemónica, proceso que permite generar una cosa distinta de lo que eran. En esta historia de la nación encarnada en un territorio, tanto en el plano simbólico como en el material, el tránsito de un estadio a otro de la evolución socio-política no implica la hegemonía ni la declarada superioridad de una cultura, ni la segregación de otra. Este último esquema había cimentado las bases de la cultura posterior a Caseros, sintetizada en la fórmula “Civilización y Barbarie”. La fórmula alternativa propuesta por Rojas, de “Indianismo y Exotismo” plantea, contrariamente, la necesidad de hacer de la diversidad cultural idénticos valores, es decir, un ideal colectivo, una voluntad general; sincretismo cultural, en su sentido positivo. En este sentido, más que la “invención de la tradición”, Rojas intentó establecer *nuevas relaciones*.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

ROJAS, Ricardo (1908a) *Cartas de Europa*, Buenos Aires, Rodríguez Giles Editor.

- (1908b) *Cosmópolis*, Paris, Garnier Hermanos Libreros-Editores.
- (1909) *La restauración nacionalista. Informe sobre Educación*. Buenos Aires, Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, Talleres Gráficos de la Penitenciaría Nacional.
- (1924) *Discursos*. Buenos Aires, “La Facultad”.
- (1946) *Blasón de Plata*, Buenos Aires, Losada S.A.
- (1980) *Eurindia. Ensayo de estética fundado en la experiencia histórica de las culturas americanas*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina (Vol. 1y 2).

12 En una lectura opuesta, Maristella Svampa enfatiza cómo la idea de “lo exótico”, en la Argentina del Centenario, está ligada tanto a la “cuestión obrera,” como a la “cuestión inmigrante”. “Exótica –dirá la autora– es dicha masa, por extranjera y opuesta al elemento nativo”, que amenaza con disolver la fisonomía nacional (Svampa, 1994: 100-101).

- (1983) *El pensamiento vivo de Sarmiento*, Buenos Aires, Losada S.A.
- (2001) *El País de la Selva*, Buenos Aires, Taurus.
- (1948-1949) *La literatura argentina. Historia de la literatura argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*. Buenos Aires: Imprenta Coni. Los gauchescos (1917), Los coloniales (1918), Los proscritos (1920), Los modernos (1922), Buenos Aires, Ed. Losada, Vol. I-8.
- “Entre Bohemios y Doctores”, Manuscritos inéditos sin fecha ni numeración. Buenos Aires, Casa-Museo Ricardo Rojas.

Fuentes secundarias

- CANAL FEIJOO, Bernardo (1958) “Las provincias en la obra de Ricardo Rojas”. Buenos Aires: *Revista de la Universidad de Buenos Aires*. Quinta época. Año III-Num. 3, julio-septiembre, pp.369-373.
- CÁRDENAS, Eduardo y PAYÁ, Carlos (1978). *El primer nacionalismo argentino en Manuel Gálvez y Ricardo Rojas*, Buenos Aires, Peña Lillo.
- CHANADY, Amaryll (1999) *Entre inclusión et exclusión. La symbolisation de l'autre dans les Amériques*, Paris, Honoré Champion Éditeur.
- DALMARONI, Miguel (2006) *Una república de las letras. Lugones, Rojas, Payró. Escritores argentinos y Estado*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo Editora.
- DÍAZ, Nilda (1988), “Ricardo Rojas y la argentinidad”, *América Cahiers du CRICCAL*, N° 3. Les mythes identitaires en Amérique Latine. Publications de la Sorbonne Nouvelle- Paris 3, pp.239-25.
- FERRÁS, Graciela (2006) “Querellas de filiación: nacionales y extranjeros. La mirada sobre el extranjero en el clima del Centenario”, Tesis de Maestría, FLACSO, Buenos Aires, p.119. AR-FLACSO/ CENTRAL: T. 435.
- (2009) “El fantasma del advenedizo. El extranjero en las multitudes modernas de José María Ramos Mejía.” IX CONGRESO NACIONAL DE CIENCIA POLÍTICA. “Centros y periferias: equilibrios y asimetrías en las relaciones de poder”. Ciudad de Santa Fe, 19 al 22 de agosto de 2009. Organizan SAAP, Universidad Nacional del Litoral y Universidad Católica de Santa Fe. CD-ROM ISBN 978-987-21316-3-0 .
- GIANI, Juan (2007), “Ricardo Rojas o una ontología de la nación”. VIII Congreso Nacional de Ciencia Política, *¿Hacia dónde va la Argentina? Inserción Internacional. Calidad Institucional y Nuevas Representaciones*. SAAP-USAL. Buenos Aires, CD-ROM ISSN 1851-051.
- HOURCADE, Eduardo, (1995). “Ricardo Rojas. Un pasado para la democracia argentina”, Tesis de maestría, FLACSO, Buenos Aires, p.114. AR-FLACSO/ CENTRAL: T. 147.
- JONG, Ingrid (2005). “Entre indios e inmigrantes: el pensamiento nacionalista y los precursores del folklore en la antropología argentina del cambio de siglo (XIX-XX)”. *Revista de Indias*, Vol. LXV, pp.405-426
- PALTI, Elías (1990). “Sarmiento. Una aventura intelectual”, Tesis de maestría Buenos Aires, FLACSO, pp.260. AR-FLACSO/ CENTRAL: T. 63.

- PAYÁ, Carlos y CÁRDENAS, Eduardo (1978). *El primer nacionalismo argentino en Manuel Gálvez y Ricardo Rojas*, Buenos Aires, Peñalillo.
- QUIJADA, Mónica (2000), “El paradigma de la Homogeneidad” e “Imaginando la homogeneidad: la alquimia de la tierra”, en Quijada, Mónica; Bernand, Carmen y Schneider, Arnd (2000) *Homogeneidad y Nación. Con un estudio de caso, Argentina, siglos XIX y XX*, Madrid, Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo, SCIC, pp. 15-55.
- RAMOS MEJÍA, José María (1956) *Las multitudes argentinas*, Buenos Aires, Ed. Tor (1ª ed. 1899).
- SVAMPA, Maristella (1994). *El Dilema Argentino: Civilización o Barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- TODOROV, Tzvetan (2003) *Nosotros y los otros*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores.