



Ricardo Rojas: el discurso de una etnogonía entre América y Europa

Graciela Liliana Ferras

► To cite this version:

Graciela Liliana Ferras. Ricardo Rojas: el discurso de una etnogonía entre América y Europa. Anuario Americanista Europeo, 2011, 9, pp.25-47 (Sección Varia). halshs-00826797

HAL Id: halshs-00826797

<https://shs.hal.science/halshs-00826797>

Submitted on 28 May 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ricardo Rojas: el discurso de una *etnagonía*¹ entre América y Europa

Graciela Liliana Ferrás*

Resumen: Este trabajo versa sobre el modo como el pensador argentino Ricardo Rojas va delineando el proceso de constitución de nuestro entramado étnico. Al mismo tiempo que su pensamiento se sumerge en la "historia" del territorio para encontrar la raíz y fundamento étnico de la nación, el tejido étnico que compone su cosmovisión para orientar esa búsqueda es la imagen de la heterogeneidad extrema de la sociedad "aluvional" 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.

Abstract: Ricardo Rojas: the discourse of an *etnagonía* between America and Europe. This work relates the way Argentine philosopher Ricardo Rojas is outlining the process of setting up our ethnic framework. While his mind is immersed in the territory "history" to find the root and the nation's ethnic fundament, ethnic interlaces that makes up his worldview to guide that search is the image of the extreme heterogeneity of the Centennial's "alluvial" 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 organicist tendency of cultural uniformity.

Palabras clave: Ricardo Rojas, Argentina, identidad nacional, etnicidad, indígenas, europeos, criollos, inmigración, mestizaje, indianismo, exotismo

Keywords: Ricardo Rojas, Argentina, national identity, ethnicity, Indians, Europeans, Creoles, immigration, miscegenation, Indianism, exoticism

INTRODUCCIÓN

Una de las peculiaridades que reviste el pensamiento de Rojas es entender al territorio como una experiencia de conformación de la raza. Dicho en otros términos, a la posibilidad de cohesión social no se accede a partir de las metáforas orgánicas (lazos de sangre, raza, idioma, etc.) sino a partir del territorio entendido como sostén simbólico y material del lazo social. Este pasaje permitirá explicar la metáfora del "crisol de las razas" como característica identitaria del territorio argentino. El reconocido historiador Anthony Smith estudia el caso de sociedades de inmigración como la argentina, dónde no hay una identificación con una etnia hegemónica en

¹ Palabra con la cual el propio Ricardo Rojas denomina a la fusión histórica de las distintas razas en América (Rojas, 1908, 85)

* Instituto de Investigaciones Gino Germani (Facultad de Ciencias Sociales – UBA).
gracielaferas@gmail.com

términos sociales, culturales y políticos. Estas consideraciones de Anthony Smith iluminan un poco nuestro estudio sobre el mestizaje, la nación y la identidad nacional en Ricardo Rojas. En este caso, el horizonte común (tangible) que permite hablar de una “nación” no está dado por la etnia o la lengua sino por el territorio, el cual aparece como un elemento orgánico en el cual se “encarna” la historia de la nación, los mitos y leyendas fundadores que permiten generar un imaginario que connota la relación con el otro, la identidad. Pero esta “unidad” territorial sólo puede concebirse en términos jurídicos-políticos, es decir, como un artificio, una arbitrariedad (Foucher 1991, 136). En este sentido, es el ámbito geográfico -soporte de la ciudadanía- el que asume un carácter orgánico, pues en el territorio y no en la etnia se encarna la historia de la nación que es única. Aquí las políticas nacionalistas tienden a consolidar la integración del territorio y reforzar simbólicamente su función de nexo comunitario, más allá de la raza, la lengua, la procedencia de sus padres, etc. El territorio es a la vez elemento ideológico, cultural, económico, social y político. No causalmente a estas formas de nacionalismo se las ha calificado como *ideologías territoriales*, aquí la formación de una “nación homogénea” aparece como la voluntad de imponer una misma frontera fija a un mismo territorio “sagrado” a realidades heterogéneas por naturaleza, operando a un nivel imaginario y permitiendo imponer un mismo trazado que evite la discontinuidad entre la representación que diseñan las instituciones y las representaciones individuales. La “nación” se traza a partir del armazón del esqueleto del Estado-territorial (Smith 1976, 301).²

En el presente trabajo se intenta mostrar cómo el pensamiento de Ricardo Rojas, preso de la paradójica conformación de la identidad argentina, oscila entre una noción heterogénea o híbrida de la comunidad y una tendencia organicista que pretende suturar en una homogeneidad cultural a partir de la imagen del “crisol de razas”, en la cual todas las diferencias desaparecen en una destilación nueva. No obstante, este paradigma de homogeneidad cultural no es monolítico ni cerrado, pues las lógicas de inclusión y exclusión que permite la idea del territorio como fundamento de la nación hacen de la misma un proyecto tan inacabado como el de la democracia. De hecho, la insistencia en el mestizaje racial y la hibridez testimonian una perspectiva bien diferente de la construcción monolítica de la nación europea. Por ello Rojas es el que mejor representa un registro simbólico de homogeneidad cultural que no elimine la diversidad de sus componentes, compatible con el imaginario democrático.

2 Smith, partiendo de que la nación siempre responde al *ethnos*, dice que los nacionalismos territoriales son otra cosa, distinto de la nación cívica y de la cultural. Es el intento de generar un discurso de homogeneidad o unidad allí donde la misma no existe en términos culturales, partiendo de la jurisdicción político-territorial del Estado.

EL AVENIR DEL POETA AMERICANO
LA DESACRALIZACIÓN 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*, Paris, 1952

Hacia 1907 Ricardo Rojas parte del puerto de Buenos Aires 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” (Rojas 1908a, 55), según anuncia a sus contemporáneos en sus *Cartas de Europa*, publicadas originalmente en *La Nación*. 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 *homos 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). Según cuenta en su autobiografía fue en la ciudad cosmopolita profetizada por Rubén Darío donde Rojas sintió el “encargo” de contestar a la pregunta por los términos que definen la identidad nacional del sanjuanino Sarmiento. No obstante, en Europa –con la mirada puesta en Buenos Aires– plasma las primeras inquietudes cívicas que serán pivote del pasaje del poeta modernista al nacionalismo. Así, escribe en *Cosmópolis* –texto publicado durante su paso por París:

Lo que diferencia las sociedades europeas de las americanas, y acaso crea para las nuestras una inferioridad 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. (Rojas 1908b, VII)

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 en 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. Si bien el pensamiento de Sarmiento se ubica más cerca de Spencer que de Darwin (Villavicencio 2008, 179), aún la teoría de Darwin sobre la lucha de las especies, desde una perspectiva evolucionista, debe ser leída contra la teoría de la

fijeza de las especies. De hecho, siguiendo la lectura de la autora, debemos afirmar que “no hay unidad en el discurso de Sarmiento acerca de las razas” y que algunas veces éstas son tomadas en su sentido estrictamente biológico y otras en su sentido cultural, étnico o de nacionalidad (Villavicencio 2008, 183). No obstante estas aclaraciones no menores por los matices que presentan sobre la interpretación de la conocida fórmula sarmientina, es innegable que su pensamiento esta atravesado por 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.³ Durante su viaje a Europa, muy especialmente en Francia que es la “cuna de la civilización europea” desde la lógica de la generación del ’37, Rojas descubre que “ninguna diferencia específica separa a los diversos grupos humanos” (Rojas 1908a, 49). 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 esa 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, a modo impresionista, Rojas crea su propia imagen fílmica, un cuadro que intenta captar el movimiento de la historia de las migraciones: desde las formas accidentales del poder político “derramando pueblos extraños en remotas comarcas, y mezclando, a través de los tiempos, la sangre de las razas más distintas”, hasta los cataclismos geológicos de la naturaleza. 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, el exotismo de la cultura asiática y africana no lo sorprenden. Los

³ Conocido es el origen histórico del término bárbaro; así se denominaba al extranjero en la cultura greco-latina. Así los griegos tenían el termino *xénos* para designar al “no-perteneciente” a la *polis* y el termino 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 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 lo que viene de afuera a la etnia, contamina.

músicos *malgachas* del kiosco de Vincennes se parecían a los campesinos de las montañas de Tucumán; así como los aldeanos de Indochina se parecían a los coyas de Bolivia; y las costumbres del *tuareg* le traían reminiscencias de la campaña santiagueña. Ahora 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). Así, en *Finistère* o “el fin de la tierra”, zona de la Bretaña francesa, entre una geografía de mórbidas colinas, ancestrales supersticiones aborígenes y celtas, y posibles migraciones marítimas de bárbaros y asiáticos, el pueblo bretón “con su idioma rudo y su alma fiera” 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, serian la ‘South América’. Nos hemos acostumbrado á considerar Europa como si toda ella fuese París 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)

En su *Facundo* Sarmiento había transpolado exitosamente 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 sarmientina 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.

De esta sacralización “sarmientina” del *homo europeus* que producía un fenómeno de extrañamiento entre el ciudadano americano y su hábitat, ya comienza a tomar conciencia Rojas durante su viaje a Europa. 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 del poeta americano. Rojas viene a rectificar dos grandes errores: Ni América es toda pampa, pura barbarie en clave de 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 en la actual etapa de la evolución argentina esa fórmula de Sarmiento porque había llevado a que sus discípulos, con el General Roca en la dirección del país en 1880, dieran auge a nuevas doctrinas que privilegian 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 de 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 “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 depende no del *ser –en- el- espacio* porque no es esencial de un territorio o continente sino azarosa, parte de un proceso histórico y del dominio de la naturaleza por el hombre producto del *ser –en- el –tiempo*, lo que lleva a un adelanto o retroceso técnico de esa sociedad.

Como dirá unos años más tarde, a propósito del Centenario de la revolución de Mayo 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, juzgo 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” (Rojas 2001, 110). – dirá- revalorizando, de esta manera, las etiquetas desvalorizantes de los paradigmas occidentales. Para la época del Centenario, los artífices ‘modernistas’ de Rojas asociaron a *Facundo* - símbolo de lo prepolítico, de lo presocial y del despotismo de las campañas en el siglo XIX- a la técnica, con su materialismo mercantil e el individualismo 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 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

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. Si algo diferenciaba a las sociedades europeas de las sociedades americanas, no era –para Rojas– la carencia de “civilización *europaea*” en la existencia de un pasado bárbaro sino, contrariamente, 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 anuncia su autor es “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), es decir, la simbiosis entre lo autóctono y lo foráneo o, en palabras de Rojas a partir de *Blasón de Plata* (1910), el encuentro de lo indiano y lo exótico. 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 que consiste en una disposición original del pueblo argentino 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 que da como resultado un tipo nuevo. En la dimensión cultural, la pervivencia de costumbres e ideas paganas de la época precolombina a partir de un proceso de metamorfosis y fusión con la cultura cristiana occidental. Dicho de otro modo, la lectura de Rojas destaca la mezcla de las razas, idiomas y culturas en América; mezcla o fusión que no desdibuja del todo la particularidad de sus componentes y, por ende, sedimentación que funciona como base de la construcción de la identidad nacional. 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 otras metáforas. 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 designa el territorio americano con

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 y su genealogía comienza con la idea de un territorio como “lugar de paso”, *tránsito* de antiguas civilizaciones. En esta “historia” 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 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”.

Blasón de Plata es un libro “supuestamente” centrado en la noción de raza, no obstante Rojas hace hincapié en la unidad geográfica que evoca la palabra “Plata”. Así refiere a la leyenda de “platina” o “argentina” como una denominación originada en el mito geográfico que incluye al Uruguay, al Chaco, al Paraguay y Misiones, al Alto Perú, el Tucumán y el país de Cuyo hasta la Patagonia. “Blasón de Plata” es la leyenda que alienta una “restauración territorial” que recoge la leyenda de los Césares de la ciudad encantada de los Andes (Rojas 1946, 30) hasta el acervo legendario del Imperio Inca en el norte del país. “Del Plata” encierra en su nombre la unidad territorial de lo que conformó el virreinato de América del Sud y es de aclarar que a esta evocación de “unidad” territorial y a este escenario geográfico vuelve en su libro *Argentinidad* (1916) aunque, esta vez, desde la perspectiva de la historia política de la independencia.

Los primeros capítulos del libro son testimonio del esfuerzo escritural de Ricardo Rojas por demostrar una “conciencia territorial” que obedece a una historia de migraciones y mutaciones de las razas indianas que muestre al hombre “blanco” contemporáneo la multiplicidad de colores que destila esta tierra. Así, va construyendo una leyenda inundada de imágenes *caleidoscópicas* para describir el territorio y la población que la alienta. 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 pretende restablecer la pérdida unidad entre la América precolombina y la república libre. Un sueño, según Rojas, compartido por Sarmiento y Rosas (Rojas 1946, 25). No es ex-

traño que la escritura de Rojas una la “barbarie” y la “civilización” 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 no aparecen como dos modelos contrapuestos, el de la república libre y el de la tiranía y la inclinación ‘natural’ asocial como en el *Facundo* de Sarmiento, sino que aparecen entrelazados 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)

La fuerza de la fusión entre el habitante americano y los conquistadores españoles es para Rojas el amor, la religión y la muerte. Todas estas fuerzas funcionaron como amalgama entre razas diversas: el miedo convertía la hostilidad en servicio; la sugestión evangélica, el trueque de lenguas y la comunicación de diversas culturas; el amor, fue “la fuerza mas íntima y duradera” (Rojas 1946, 82,83). Las leyes de Burgos promulgadas en 1512 convertían al amo del indio en tutor y las guerras dejaban a salvo a las mujeres. La convivencia de siglos con el árabe, había familiarizado al soldado español con la carne morena:

[...] el colono del Río de La Plata fue con preferencia andaluz, vale decir anárquico, moreno y sensual. No era el vasco de Chile que cuidaba la pureza de su abolengo; ni el inglés de Virginia que despreciaba las razas inferiores. (Rojas 1946, 86)

Las Indias era el refugio de los desamparados de España, pocos abolengos había que cuidar, induce Rojas. Por un lado, está el conquistador “hijo del Cid con alma de emperador y bandido” al cual todos los pueblos nativos se plegaron; y por otro, su ‘otro’ antagónico, el cacique guaraní Oberá, que se batió con su pueblo contra Juan de Garay. Aquí Rojas muestra en pie de igualdad a indígenas y españoles, hijos de la divinidad. Pero recuerda que el siglo XIX padeció un doble extravío: “por lo que tenía de americano, creyó necesario el antihispanismo y, por lo que tenía de español, juzgo menester el antiindianismo”. Rojas promulga una tercera posición “el equilibrio de todas las fuerzas progeneradoras, dentro de la emoción territorial” (Rojas 1946, 96). En cuanto a las razas indígenas eso llevo a considerar al indio como un salvaje y persuadirse que el espíritu indígena hubiera desaparecido: “El régimen colonial signito la convivencia del indio y del colonizador”(Rojas 1946, 97). La convivencia más que de sujeción, según Rojas, fue de intercambio:

[...] 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. Resultado de esa influencia recíproca fueron el caudillismo y la montonera de nuestra

política, los mitos y las leyendas de nuestro folk-lore, los idiotismos y americanismos de nuestro vocabulario, el poncho y el chiripa de nuestros gauchos. (Rojas 1946, 99)

Nilda Díaz llama la atención sobre la tensión explícita en Blasón de Plata entre el presupuesto indianista del que parte su autor y su revalorización de las civilizaciones americanas y, por otro lado, la concepción positivista de la conquista que considera a los pueblos autóctonos como un tipo inferior. Es cierto que las ficciones literarias de tonalidades románticas desdibujan las brutalidades de dominio de la empresa conquistadora bajo un proceso de “fecundación” en el contacto recíproco. No obstante, esta misma idea de “interacción” permite descubrir una fuerza activa no sólo en los conquistadores (lectura obvia de la historia oficial), sino en los “pueblos del Sur”, constituyendo el saldo más original y productivo de la leyenda de Blasón de Plata. 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 a la Europa conquistadora, por ello, quizás, se desdibuja la idea de dominio. Escribe Rojas: “Trueque de nombre y lengua eran, desde luego, para las tribus sometidas un modo de perecer; pero disponiendo ellos de las mujeres y del número, el soldado conquistador fue absorbido por el elemento nativo” (Rojas 1946, 78). Fueron las causas naturales del suelo más que las causas sociales las que contribuyeron a la asimilación del español y su descendencia. Rojas va mostrando como a diferencia de México o Perú que contaban con sociedades indígenas suficientemente orgánicas como para resistir al español o el Uruguay, donde el aborigen era tan indómito que fue menester exterminarlo, en el territorio que devendría ‘argentino’ el fenómeno “fue más complejo”. Ya que 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 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). La posibilidad de pensar un proceso de indianización del conquistador español en Blasón de Plata es deudora de su libro anterior, El País de la selva, donde el poeta transcribe las fuentes primigenias que –considera- nutrirán el folclore nacional. El carácter pagano de las leyendas mediterráneas no sólo pone en evidencia la supervivencia y preponderancia de las antiguas supersticiones indígenas, sino que hace hincapié en el sincretismo mutuo, una “cultura híbrida” o mestiza que deja de lado tanto un purismo indigenista como un purismo hispánico. En Blasón de Plata, Rojas va descubriendo la mezcla o fusión de sentido en las lenguas, por ejemplo, la designación “pampa” “involucraba en su nombre geográfico designaciones diversas” (Rojas 1946, 46). Así como la designación “quichua” comprendía en un mismo nombre filológico distintos pueblos. Los mismos indios del Tucumán –escribe Rojas- “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). *Rojas acusa a la nomenclatura lingüística o geográfica de “engañosa” por haber simplificado la cuestión y sacarla de su verdadero contexto y terreno:*

guaraní, quichua y pampa, no contenían la verdad etnográfica de nuestros orígenes precolombianos. 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)

Así, continúa señalando que la apelación “guaraní”, por su parte, agrupaba varias stirpes étnicas que involucraban a charrúas, querandíes y puelches, llegando hasta la costa del Plata. De esta manera, Rojas en esta leyenda que denomina “Blasón de Plata” y que funda en cierto modo la etnogonía/genealogía de la nación por ser portadora de un fundamento étnico, va mostrando las “absorciones de unas tribus por otras”. Y, de manera más sugerente, relata la historia de la nación en el territorio americano como una historia de “migraciones de pueblos”, “trasplantes” y “desnaturalizaciones” (Rojas 1946, 49). Esta tesis culturalista toma mayor envergadura cuando aparece como el resultado de las anónimas mestizaciones entre las razas habitantes de este continente:

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 afirmación de que “indios eran”, “todos” cuestiona fuertemente el imaginario positivista de la identidad argentina como “raza blanca y cultura europea”. Aún las familias que no han sufrido mestizaje racial alguno pueden considerarse europeos puros porque 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). Desde aquí, la metáfora del “crisol de las razas” de Ricardo Rojas contiene el sentido opuesto de la teoría del crisol de las razas que décadas después elucubra el sociólogo Gino Germani, quien toma el imaginario positivista- europeizante como armazón de su teoría. Mientras que la homogenización en la fusión de las razas lleva a la invisibilidad de la diversidad étnica y al proceso de blanqueamiento a partir de la supremacía numérica de los extranjeros europeos, Rojas comienza el capítulo XIV de su libro afirmando que “ha sido error asaz” generalizar que “el indio argentino fue totalmente exterminado” o que pereció. Frases que repetirá en artículos publicados durante la década del '40, momento de publicidad de la teoría de Germani.⁴ Es un “grave falseamiento de la historia -escribe Rojas- creernos un pueblo de pura raza europea”. Pero la falta de apellidos indígenas “así en las levadas de la libertad como en los

⁴ Ricardo Rojas, “Fue un error aniquilar al indio” en el periódico La rioja, La Rioja, 20-1-1944.

empadronamientos de la república, pareció comprobación concluyente de nuestra hispanización” (Rojas 1946, 76). En verdad, los indios adoptaban un nombre castellano en el pasaje a “ciudadanos” que garantizó el éxito, de alguna manera, del proceso de invisibilización de las heterogeneidades étnicas; la igualación a partir de la categoría de ciudadano. No obstante, las mismas existen en las historias, las lenguas y las razas. La sensual mitología americana, lo pagano y lo aborigen instalados en un lugar central del imaginario, y los mitos nacionales- como afirma María Rosa Lojorevisten la osadía de una primera reivindicación indigenista 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.

Como pasa con su obra estética *Eurindia*, prólogo posterior de su monumental *Historia de la literatura argentina*, si bien en ciertos pasajes la idea de crisol en la fusión de una nueva identidad recuerda el *melting pot*, la referencia a la mestización racial y la revalorización de la cultura precolombina constituye una diferencia esencial. Escribe Rojas: “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). De esta manera, Rojas hace referencia a una hibridación (en el sentido etimológico de mezcla entre especies diferentes) que esta casi ausente en los discursos sobre la hibridez en la América anglo-sajona (Chanady, 1999, 323). Lejos de la endogamia, las metáforas de Rojas dan vida a leyendas que unen la idea de la identidad argentina con el mestizaje. Para reforzar su imagen caleidoscópica – absolutamente heterogénea- de la población argentina, toma un censo poblacional realizado en 1770 en Buenos Aires. Reflejo del compendio demográfico del Río de la Plata, el censo 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). Lo cual, por un lado, significa pintar la escena demográfica de la sociedad del virreinato de un paisaje multicolor, haciendo hincapié en el mestizaje, lejos de la creencia en la primacía de una raza blanca. 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 aborigen indianiza al conquistador y el primero se hispaniza”. Esta idea aparece como deudora de un pensamiento de hibridez y mestizaje que se consuma en el “criollo”, hispano-indígena e inmigrante, más que en la homogeneidad de una raza caucásica. 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 la etnogonía de Ricardo Rojas 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. La idea de un “proceso de mestizaciones” como

conformación de la identidad nacional o nacionalidad es una categoría constante en la etnogonía; “mestizaciones anónimas”, es decir, múltiples, de las 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” donde poder 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 de movimiento migracional que posee el, ahora, territorio argentino (característica peculiar extendida al territorio americano). Cualidad que desemboca o empieza con un *a priori* – Rojas traduce la historia mítica desde una lectura singular del presente- de las mestizaciones anónimas, en la búsqueda de una raíz y fundamento étnico de la nación. La idea de “mestizaciones anónimas”, es decir, de una comunidad heterogénea como fuerza progenitora de la nación, acompaña y refuerza la idea del suelo como “tierra de inmigración” que interpretamos como la clave para comprender el *genius loci* del territorio. Escribe Rojas:

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)

Desde ya la pregunta por el origen de las razas en América asume en la escritura de Rojas el modo de enigma y, como tal, se trata de la formulación de 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 solo 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 a las corrientes positivistas europeas y al 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). 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 de la natalidad, la natividad, o el derecho de sangre y 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)

A diferencia de las tesis en boga sobre las multitudes de Gustav Le Bon y más familiarizado con las originales interpretaciones de José María Ramos Mejía (1956)⁵ sobre las multitudes revolucionarias, Ricardo Rojas no repara en la diferenciación entre pueblo y multitudes, o en el carácter transitorio de éstas y la permanencia de aquel. 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 ejercito, fundidos en pueblo, fundidos en nación, por el fuego sagrado del indianismo. (Rojas 1946, 119)

Se puede percibir en el recorrido de la etnogonía trazado por *Blasón de Plata* tres momentos: Un primer momento, en el cual el territorio americano aparece como lugar de “transito” 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. Definidas estas fuerzas progenitoras de manera inmemorial y un tanto ambigua como “mestizaciones anónimas”. 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 desnaturalizaciones 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 suficiente para la obra de la civilización. El “criollo” aparece como una conciliación de ambos extremos, una “forma sintética” que:

5 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 la tiranía, y la etapa posterior a Caseros, sino que -si 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. Al interior de esta lógica, los hijos de ese extranjero “palurdo” representan el vigoroso protoplasma de la raza nueva.

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 representadas en la imagen de la comunidad heterogénea. Pero esto no significa que haya una homogeneización que anule las diferencias de sus componentes. El 'criollo' aparece como una síntesis que acoge lo múltiple, pero no lo excluye. De esta manera, el proceso de criollización aparece como una síntesis que acoge lo múltiple, no lo excluye. 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. La historia literaria que escribe Rojas va enlazando la imagen de lo que entiende como *indianismo* con la conciencia territorial de la conquista española que daría forma al virreinato del Río de la Plata. El "indianismo" corresponde al espíritu representado por el *genius loci* de la tierra americana en pugna y/o cópula fecunda con el *exotismo*. Deudor del concepto unamuniano de intrahistoria, la historia profunda, interna, el indianismo bulle como río fecundo entre las capas geoculturales de la tierra y la historia. Y, a partir de la guerra o el amor, se fusionan con las fuerzas exógenas de la historia externa, la historia política propiamente dicha. De esta manera, puede esbozarse el principio de que el "indianismo" 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. El "indianismo" de Rojas viene a decir que múltiples stirpes configuran nuestro "desconocido" abolengo, hecho de migraciones, trasplantes y desnaturalizaciones.

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. Revela, criticando al positivismo, que si bien "hubo un partido de la ciencia que difundió la hipótesis de una raza autóctona en las Indias y negó la probabilidad" de migraciones de otras tierras antes de la conquista, en la actualidad se acepta que "la América 'histórica' fue poblada por inmigraciones venidas del Asia, del África, de Europa, etc. (Rojas 1946, 59-60).⁸ Por lo tanto, América, según Rojas, es una 'novedad' que, en cierto modo, estuvo 'desde siempre'. Por ello los habitantes del Nuevo Mundo podían pro-

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).

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 ése "vacío" como "la nada" que fue el sentido dado por la Generación del '37 a la idea de "desierto".

venir 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. Una vez más la leyenda de “blasón de plata” emparenta las civilizaciones de América Occidental con el Oriente antiguo desafiando el antagonismo irremediable entre estos pueblos que supuso para la historia de la nación “Civilización y Barbarie”.

INDIANISMO Y EXOTISMO

“Yo, el último indio”

Ricardo Rojas, *El Albatros*, terceto 80.

El campo de 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”. Pues 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 no sólo invierte el sentido de esta antinomia, encontrando “bárbaro” al inmigrante europeo del presente y “civilizado” al habitante precolombino, sino que 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 designo 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 obraran 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

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 a 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).

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 1946, 107)

Precisamente la tesis de Rojas viene a mitigar las alarmas patrióticas del Centenario frente a la presencia de las “nuevas mestizaciones” provocadas por la inmigración incipiente. Esta tesis viene a afirmar, especialmente en lo político, que “la libertad hispanoamericana y la constitución de nuestras nacionalidades no fue cuestión de razas, en el sentido estricto del vocablo”, sino que “fincó en la tierra y el ideal indiano” (Rojas 1946, 124). Así, Rojas se aleja de la tesis sarmientina que condena a la raza indo-española y a la tierra americana como obstáculos a la civilización y al progreso; y que hace del inmigrante europeo el ciudadano ideal para constituir la nacionalidad. Como lucidamente señala Miguel de Unamuno, frente a la tesis europeizante de Sarmiento, Rojas propone una transmutación intelectual y no étnica que tiene su asiento en la tierra y el ideal indiano. Así, la nacionalidad al mismo tiempo que cumple una función integradora de lo heterogéneo (lo extranjero), por otro lado está vinculada al concepto de cohesión cultural fundado en la exclusión de la barbarie (Quijada, 2000). Tanto para Sarmiento como para Alberdi, lo “otro”, “lo que podemos definir como la diferencia inadmisible, estará representado por el indio y el bárbaro, el resultado de la mezcla de razas que impide el progreso hacia la civilización”, mientras que el extranjero aparece como el ciudadano ideal, tal como quedaría plasmado en la Constitución nacional de 1853 (Villavicencio, 2008, 163).

A partir de la fórmula “Indianismo y Exotismo” el extranjero ocupa el lugar de lo exótico¹¹: 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 al grado de evolución de la humanidad (progreso), es decir, como lo opuesto a “Civilización”.¹² Cuando hablamos de “civilización” 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 tiene en cuenta, por decirlo a la manera de Todorov, de las “buenas costumbres” de los otros; se hace posible 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, de la lógica de dividir la humanidad en superior e inferior.

11 EXOTISME (è-gzo-ti-sm'), s. m. Caractère de ce qui est exotique, étrange. Ce nom de Sakountala aura effrayé la masse liseuse comme une menace d'exotisme et d'érudition, ASSELINEAU, *Mélang.* tirés d'une petite biblioth. romantique, Paris, 1866, 122. Depuis ce moment la nostalgie des patries inconnues est en elle; un désir d'exotisme la gouverne en tyran; porter des babouches ne suffit plus à son amour de la couleur orientale, F. CHAULNES, *Journ. offic.* 10 juillet 1873, 4599, 2e col. Dicc. D'Emile Littré (1872) INDIANISME (in-di-a-ni-sm'), s. m. Caractère indien; études indiennes.

12 Consulta dicc.. Maria Moliner, *Le Petit Robert*.

Todorov describe al exotismo como un elogio en el desconocimiento, sería esa fascinación por lo otro absolutamente desconocido. “Existen teóricamente dos especies simétricas de exotismo, según 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, Rojas elige la palabra “exotismo” a diferencia de “civilización”, vamos a decir, porque con ella aminorar y, a la vez, dinamiza la relación entre inferiores o 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, como una valoración positiva de un momento de plenitud y armonía que podía representar el propio pasado de las sociedades europeas.

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, también retornaba 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, corruptibles, podrían explicar mejor –desde las lecturas de Rojas– no sólo la guerra y la revolución, sino también la etapa precolombina, la colonización, el Centenario y la democracia futura.

Rojas supera la definición de la emergencia del ‘sentimiento nacional’ a partir de la tierra y la raza, tal como expresa el antagonismo irresoluble de “Civilización y Barbarie”, y propone la comunión de la nacionalidad surgida de la tierra y el ideal, siguiendo la lectura de Joaquín V. González. Junto a la idea de que la tierra “es el único fundamento de la colectividad en cuanto tal, ya que América es desde siempre tierra de inmigración” (Dalmaroni 2006, 130), 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, y 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)

La perspectiva integracionista de Rojas, como señala Svampa, “no bucea en los arcanos de la Tradición nacional para negar el presente cosmopolita: busca en ella el principio espiritual que articule ese magma en un todo social que, por necesidad histórica, debe ser un todo nacional” (Svampa, 1994, 101). Esta síntesis que preten-

de fusionar los contrarios, clave interpretativa de su definición de “yo colectivo”, aparece como una constante en toda su obra al igual que la tensión entre el mito fundacional de una comunidad heterogénea y la tendencia organicista hacia una homogeneidad cultural. Pero es difícil pensar –siguiendo esta línea de análisis– que la heterogeneidad le resultara intolerable porque eso significaría que, a falta de un “Otro” determinado como enemigo esencial este lugar fuera algo así como un significante vacío a ser llenado por cualquier diferencia de turno. Y, más bien, parece lo contrario. Es decir, que “cualquier diferencia de turno” (español para el indígena, extranjero para el criollo, etc.) es asimilada en el proceso de identificación que tiene al territorio como sostén simbólico y material. Ahora bien, hacia los últimos capítulos de *Blasón de Plata*, cuando le toque el turno de hablar sobre las recientes inmigraciones, las del Centenario, Ricardo Rojas agudizará su tono beligerante. Aunque considera que este es un nuevo período de inmigración que se diferencia de los anteriores, por ser *individual y pacífica*, mientras la de los españoles fueron *colectivas y armadas* (Rojas 1946, 155). Ahora el extranjero se convierte en un **enemigo imprevisto** que ha aparecido para denostar a la vieja raza argentina protagonista de la independencia y la organización nacional. Por ello mismo, no podría decirse que Rojas es ajeno a las ideas en boga acerca de “lo exótico”, más allá de las piruetas que lo acercan a un relativismo cultural donde, interpretamos, se esboza un pensamiento de la alteridad. Como señala Svampa, la idea de “lo exótico” en la Argentina del Centenario está ligada tanto a la “cuestión obrera” como a la “cuestión inmigrante”:

“exótica” es la palabra de orden que a menudo sintetiza y reúne distintas problemáticas que recorren la época. “Exótica” es dicha masa por extranjera y opuesta al elemento nativo; “exótico” su universo lingüístico y cultural, pero “exóticas” son también esas masas obreras en virtud de su ideología contestataria y revolucionaria. “Exóticas” porque ellas amenazan con deformar la fisonomía nacional. “Exótico” es también el progreso que se asocia en su materialidad a las masas cosmopolitas, portadoras de dichos valores. (Svampa, 2003, 101)

“Exotismo” también es la palabra que define los movimientos migratorios oriundos de la Europa de ayer y de hoy, en su dialéctica eurindiana. “Exótico” es el fenómeno del cosmopolitismo que amenaza la autonomía espiritual de la nación. “Exóticas” son las ideas socialistas y anarquistas. “Exóticos”, en fin, son los extranjeros que han venido a pedir hospitalidad portando ideas foráneas. Ahora, las mestizaciones modernas presentan ribetes insospechados que hacen de los inmigrantes *“enemigos imprevistos”* han aparecido para denostar de esa vieja raza argentina, que hizo la independencia y la organización nacionales” (Rojas 1946, 149):

Cuéntase los enemigos de esa vieja raza argentina –médula de nuestra raza futura– entre los mismos hombres de afuera, que han venido a pedir su hospitalidad; o entre sus propios desertores, que visten de materialismo y liberalismo académicos su estolidez claudicante y solemne”[...] Extranjeros, portadores de ideas italianas, francesas, alemanas, ¿qué significan? Nada: “Dhyanes de redención humana sobre la angustiosa tierra, eso son las ideas. ¡No luchéis contra nuestra raza, enemigos! ¡No os obstinéis contra nuestra

vida, extranjeros! ¡Todo ha de ser argentino sobre esta tierra argentina! (Rojas 1946, 150-152)

Rojas mitiga la alarma de la inmigración, habitual en el período del Centenario, como algo nuevo y desconocido que amenaza la identidad cultural, siendo entendida dentro del proceso de las “nuevas mestizaciones”. Claro que al mismo tiempo, también aminora la idea de que la inmigración puede subsanar los males sociales por su novedad y encarnación de la idea de progreso. Es decir, esa idea sarmientina del extranjero como el *ciudadano garantido*, el portador de los valores modernos de sociabilidad (Villavicencio 2008, 162). Para Rojas todos los elementos traídos del Viejo Mundo serían absorbidos por la tierra indiana. En cierto sentido, Rojas parte del principio “todos somos extranjeros, todos venimos de afuera”. Si lo *otro* forma parte del *nosotros* es claro que no se puede prever que se vuelva un *Otro absoluto*, un enemigo (un *hostis*, un *inimicus*). Por ello, el extranjero es un ‘enemigo imprevisto’, no puede ser un enemigo esencial, es más, no se espera que sea ni un mero enemigo. Lo cual es una rareza al interior de un pensamiento nacionalista que comprende si se observa esa oscilación entre la noción de una comunidad heterogénea y una tendencia organicista que tiende al proyecto de una comunidad “fusionada”, que lo constituye. “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 de “exotismo”, por ello puede actuar como su sinónimo el término “nacionalismo”. 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 esta sintetizada en la fórmula “Civilización y Barbarie”. Entonces, Rojas no cambia meramente los nombres para suavizar de manera romántica la historia nacional, 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.

La fórmula alternativa propuesta por Rojas de “Indianismo y Exotismo” plantea la necesidad de hacer de la diversidad cultural idénticos valores. Rojas propone 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, de la misma manera que 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, la idea de “tradicción nacional” hacía 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 posibili-

dad de civilización de estos pueblos llamados “primitivos” (Jong 2005). En este contexto, Rojas no sólo constituye una excepción, sino que más que la “invención de la tradición” Rojas intentó establecer *nuevas relaciones*.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias:

Rojas, Ricardo. 1908. *Cartas de Europa*. Buenos Aires, Rodríguez Giles Editor.

---. 1946. *Blasón de Plata*. Buenos Aires, Losada S.A.

Manuscritos inéditos y correspondencia. Casa Museo de Ricardo Rojas. Secretaria de Cultura de la Nación.

Fuentes secundarias:

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* (3). Les mythes identitaires en Amerique Latine. Publications de la Sorbonne Nouvelle.

Foucher, Michel. 1976. *Las teorías del nacionalismo*. Barcelona, Península.

---. 1991. *Fronts et Frontières. Un tour du monde géopolitique*. Paris, Fayard.

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, 119. AR-FLACSO/ CENTRAL: T. 435

---. 2007. “Ricardo Rojas: Inmigración y nación en la Argentina del Centenario”. *Revista Memoria y Sociedad, Publicación del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana*, 11 (22): 5-18.

Hourcade, Eduardo. 1995. *Ricardo Rojas. Un pasado para la democracia argentina* (mimeo), Buenos Aires, FLACSO.

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*, LXV: 405-426.

Svampa, Maristella. 1994. *El Dilema Argentino: Civilización o Barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

Quijada, Mónica. 2000. "El paradigma de la Homogeneidad" e "Imaginando la homogeneidad: la alquimia de la tierra", en Mónica Quijada – Carmen Bernand – Arnd Schneider. *Homogeneidad y Nación. Con un estudio de caso, Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid, CSIC, Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo.

Ramos Mejía, José María. 1956. *Las multitudes argentinas*. Ed. Tor, Bs. As. (1ª Ed. 1899).

Smith, Anthony. 1994. "Tres conceptos de nación", *Revisa de Occidente*, (161).

Todorov, Tzvetan. 2003. *Nosotros y los otros*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores.

Villavicencio, Susana. 2003. *Ciudadanos para una Nación. Tradiciones, conceptos y prácticas en la Argentina del Centenario*. Colección de Ciencias Sociales. Ed. EUDEBA, Buenos Aires.

---. 2008. *Sarmiento y la nación cívica*. Buenos Aires, EUDEBA