

Utah State University

DigitalCommons@USU

Decimonónica

Journals

2005

Racismo y Nación: Conflictos y (*des*)armonías identitarias en el proyecto nacional sarmientino*

David Solodkow

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.usu.edu/decimononica>

Recommended Citation

Solodkow, David, "Racismo y Nación: Conflictos y (*des*)armonías identitarias en el proyecto nacional sarmientino*" (2005). *Decimonónica*. Paper 26.

<https://digitalcommons.usu.edu/decimononica/26>

This Article is brought to you for free and open access by the Journals at DigitalCommons@USU. It has been accepted for inclusion in Decimonónica by an authorized administrator of DigitalCommons@USU. For more information, please contact digitalcommons@usu.edu.





Racismo y Nación: Conflictos y (*des*)armonías identitarias en el proyecto nacional sarmientino □

David Solodkow

Introducción

“El discurso territorial de este primer nacionalismo voluntarista es un discurso topográfico: avanza sobre un desierto despojado de huellas culturales, construcción simbólica compleja y calculada donde se silencia y se excluye a otro”.

Jens Andermann, Mapas de poder

Durante el siglo XIX asistimos, tanto en América Latina como en el Caribe, a una suerte de proliferación de *discursos sociales* asociados a los diversos proyectos de construcción de los estados nacionales.¹ Se trata de discursos complejos, de reapropiaciones de modelos teóricos procedentes de Europa y Norteamérica que terminarán por formar saberes locales y heterogéneos,² atravesados por una destemporalidad periférica de la intelectualidad latinoamericana. Existe un espacio nacional que comienza a ser visualizado sobre un horizonte territorial. En torno a este espacio se perciben líneas imaginarias y borrosas: fronteras, márgenes y confines. Todo un conjunto de trazos que comienzan a ser demarcados sobre el futuro espacio a diagramar para el desarrollo del Estado-Nación. Una danza híbrida de discursos puebla el espacio de un futuro imaginado sobre los trazos inmateriales de los límites territoriales. Teorías sociales, económicas, históricas y culturales se mezclan y luchan entre sí por imponer un programa que dé coherencia a un espacio geográfico: el espacio nacional.

En la topicalización interna de estos discursos —muchas veces contradictorios, antagónicos— se atisba un conflicto que permanecerá como elemento estable y recurrente a lo largo del los siglos XIX y XX: el problema de la *identidad racial*. En este sentido, numerosas corrientes teóricas serán revisadas, aplicadas y reapropiadas, con el claro objetivo de formular una solución al “mal constitutivo” de la heterogeneidad racial. Entre la teoría evolucionista de Charles Darwin (1809-1882) y Herbert Spencer (1820-1903), el positivismo de Auguste Comte (1798-1857), las reflexiones históricas de Thomas Henry Buckle (1821-1862), la *Historia de la civilización europea* de François Guizot (1787-

1874), el hegelianismo de Víctor Cousin (1792-1867) y, más hacia el final del siglo, la tipología criminal de Cesare Lombroso (1835-1909), veremos surgir saberes locales — Euclides Da Cunha (1866-1909), Domingo Sarmiento (1811-1888), Andrés Bello (1781-1865), José Martí (1853-1895), Alcides Arguedas (1879-1946)—, que mezclando componentes teóricos foráneos a una percepción localista o regionalista, originarán todo un conjunto de dispositivos teórico-prácticos con los cuales se enfrentará el conflictivo y recurrente problema de la identidad racial hacia el interior de los espacios nacionales americanos.

Mi propósito en el presente trabajo es analizar un libro de la última etapa de Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888): *Conflicto y armonías de las razas en América* (1883). Explorar en él los modos, técnicas y dispositivos discursivos —a veces sutiles, a veces groseros—, en los cuales su proyecto de nación incorpora al *componente racial* como a un eje constitutivo y fundamental mediante el que se estructurarán las relaciones de atraso/progreso, civilización/barbarie, ya no sólo del caso argentino sino de toda América. *Conflicto y armonías* es una obra significativa, no sólo por su sugestivo título sino, además, porque condensa o sintetiza el pensamiento maduro de Sarmiento y sus obsesiones primeras. Es un texto altamente revelador para comprender las metodologías de articulación de una teoría del Estado finisecular argentina y latinoamericana. De las ideas en él contenidas han madurado modelos ensayísticos, sociológicos y literarios —Ezequiel Martínez Estrada (1933), José Vasconcelos (1925), José Enrique Rodó (1900), Antonio Salvador Pedreira (1934), Eduardo Mallea (1937), entre otros— que, o bien se han opuesto a las ideas de exterminio sarmiento planteando caminos alternativos con el *mestizaje* como posibilidad o que, al retomar su línea de pensamiento, la han modificado parcialmente para arribar a diferentes interpretaciones de la realidad nacional. Por otro lado, el tópico mismo que Sarmiento instrumenta en este texto, esto es, el *atraso* americano —con relación a los ejes del programa de la modernidad europea y norteamericana— debido al *mal originario* de la mezcla de sangre, es fundamental para reflexionar en torno a las relaciones entre raza y nación. Un “mal” constitutivo, en última instancia, subsidiario, según Sarmiento, de la colonialidad y sus prácticas históricas.

La teoría como apropiación y síntesis

Tanto Sarmiento como la generación del 37 se hallaban a medio camino entre los ideales románticos y el furor europeizante del positivismo en ciernes. Como bien ha señalado Oscar Martí, “Ellos son influidos por las mismas fuentes que los positivistas [. . .] Pero a Echeverría, Alberdi, Sarmiento les falta la continuidad histórica y representan un desarrollo paralelo. Son figuras de transición entre el romanticismo y el positivismo” (“Sarmiento y el positivismo” 146). Es en el marco de estas reapropiaciones teóricas y desfases temporales donde se desenvuelve el pensamiento autodidacta de Sarmiento. Al igual que sus contemporáneos europeos, Sarmiento se hallaba firmemente comprometido con el trazado de una genealogía, con la construcción de una historia americana. Es por ello que *Conflicto y armonías* se propone, justamente, como un libro que intenta, luego de la maraña de las guerras civiles, una interpretación teleológica del pasado americano con el claro objetivo de arribar al diagnóstico configurador del futuro. Al decir de Leopoldo Zea, se trataba de, “Renunciar al pasado, a la propia historia, la única historia posible

marcada por la dominación impuesta, para iniciar otra nueva historia con olvido de la primera” (“El proyecto de Sarmiento” 91).

En este marco metodológico, las aproximaciones de Sarmiento al “problema nacional” no pueden ser comprendidas sin tener en cuenta que éstas se enmarcan dentro de una filosofía de la historia. Es, pues, en esta lógica histórica, como bien ha señalado José Pablo Feinmann (*Filosofía y Nación*, [1982] 1996), que el problema teórico que enfrentaba Sarmiento se hallaba en relación a la dicotomía entre la historia *como narración* y la historia *como filosofía*. La primera corriente, de acuerdo con Feinmann, estaba representada por Amable-Guillaume Barante y Thierry, quienes intentaban realizar un equilibrio entre la historia y la ficción. La segunda línea de pensamiento, representada por Cousin y Guizot, intentaba desentrañar los hechos de la historia en relación a las causas y leyes que los engendraban. Según Feinmann, parte del problema de la hibridez genérica en los escritos sarmientinos se relaciona, justamente, con la síntesis entre estas dos corrientes de pensamiento históricas: “Sarmiento, que había leído a Guizot y Cousin, pero que también conocía a Chateaubriand y Walter Scott, consigue unificar, al modo de Michelet, las dos tendencias” (*Filosofía*, 239). De este modo, las *aparentes* oposiciones binarias que marcan, en realidad, un tránsito de encantamiento y fascinación entre órdenes antagónicos —de la barbarie a la civilización—, y que forman la base metodológica del discursar sarmientino —civilización/barbarie, atraso/progreso, campo/ciudad, etc.— se insertan en la disposición retórica de una discrepancia entre la teleología de la historia y las causas locales de su “retraso”. Es decir, entre el rumbo del progreso “indiscutido” e “indefinido” que marcaban tanto Europa como los Estados Unidos y la resistencia natural de la *barbarie* que los impedía. A continuación presento, con mayor detalle, el funcionamiento de estas reapropiaciones teóricas.

Conflictos sin armonía

En el marco de estas síntesis teóricas, y en la heterogeneidad racial, económica y cultural de las naciones emancipadas del continente americano, *Conflicto y armonías de las razas en América* (1882), pretende ser un suplemento y una profundización del *Facundo* (1845), no sólo por la incorporación de nuevos postulados científicos sino también porque en *Facundo*, Sarmiento se limitaba a un espacio territorial específico, la Argentina:³

En *civilización y barbarie* limitaba mis observaciones a mi propio país; pero la persistencia con que reaparecen los males que creímos conjurados al adoptar la constitución Federal, y la generalidad y semejanza de los hechos que ocurren en toda la América Española [exclusión del Brasil], me hizo sospechar que la raíz del mal estaba a mayor profundidad de lo que accidentes exteriores del suelo lo dejaban creer.⁴ (*Conflicto* 10)

Para Sarmiento existe un *mal* que aqueja no sólo a la Argentina sino a América toda; un *mal* que ya no podrá depender únicamente de las relaciones de determinismo natural que, en el *Facundo*, implicaban los *accidentes exteriores* del suelo. En parte, estos *males* están asociados al *atraso* de las naciones independientes que integran América, pero el componente esencial que determina el atraso es la mentalidad americana producto de la mezcla de sangres, de la mezcla racial. Se trata de naciones que carecen de unidad y de

consistencia, tanto administrativo-legal como racial. El mismo problema, permanecerá como una obsesión latente de los ensayistas argentinos y lo veremos reaparecer, cincuenta años más tarde, en la indagación fatalista propuesta por Ezequiel Martínez Estrada en su *Radiografía de la pampa* (1933).⁵

Del lado del progreso, Sarmiento colocará factores tales como las constituciones nacionales, los ejércitos regulares, la navegabilidad de los ríos internos, la siembra masiva de los campos y el acceso al crédito externo. Y, del lado del atraso, señalará tres factores fundamentales: la falta de educación general, la falta de inmigración europea sajona y la mezcla racial. Luego de hacer el balance confirmará que: “Para nuestro común atraso sudamericano avanzamos ciertamente; pero para el mundo civilizado, que marcha nos quedamos atrás” (*Conflicto* 11), reactivando, una vez más, la falacia mitológica del proyecto de modernidad que comenzó —como bien ha señalado Enrique Dussel— con el descubrimiento mismo del continente americano.⁶

En este libro, aunque el viejo paradigma de *civilización/barbarie* siga siendo operativo, el eje bipolar que animaba al *Facundo* ha sufrido un leve desplazamiento. Recordemos que el paradigma de medición para Sarmiento en el *Facundo* era Europa y que,⁷ hacia el final de su vida, en su *Conflicto y armonías*, treinta y siete años más tarde, el modelo será la Norteamérica de Horace Mann, esto es, la nueva Europa americana. Sarmiento observa que, si bien se ha avanzado con relación a la época del *Facundo*, no se ha progresado en la forma que él esperaba: “desde que regresé de ese país [Norteamérica], hemos hecho bastante camino, dejando por lo menos de estar inmóviles con muchas otras secciones americanas, sin retroceder, como algunos, a los tiempos coloniales. Nuestros progresos, sin embargo, carecen de unidad y de consistencia” (*Conflicto* 10). En el libro, ya no se hablará como en *Facundo* de *civilización/barbarie*, un elemento de oposición ha mutado, de manera tal que ahora se trata de una relación de *atraso/progreso* y no de *barbarie/salvajismo*. Ello no implica que no haya más barbarie, se trata, más bien, de un repliegue de la misma, de la inminencia de su aparición, de lo que late en el interior del territorio nacional. Y, aunque “la tiranía de Rosas” haya sido reemplazada por la Constitución Federal, aún no hay ni “estabilidad” ni “seguridad” (*Conflicto* 11).

La preocupación de Sarmiento —que más tarde expresará Martí pero con una total inversión del paradigma sarmientino en su clásico ensayo *Nuestra América* (1891)— es la no existencia de un proyecto *panamericano*. América, bajo la prolífica metáfora etiológica — toda una semiótica de la enfermedad y su extirpación⁸—, aparece como un cuerpo desmembrado, donde subsisten focos de civilización amenazados por la presencia latente de la barbarie: mientras que en ciertas capitales florece el progreso, en otras, persiste la *oscuridad de la barbarie*.⁹ Ese proyecto panamericanista de Sarmiento proponía un exterminio genealógico, como ha señalado Leopoldo Zea:

Había que realizar una nueva emancipación, la emancipación mental, lo cual implicaba anular la yuxtaposición impuesta, anulando sus componentes: anular lo español, lo indígena y lo africano. Borrar hábitos y costumbres heredados de la conquista, pero igualmente lavar la sangre de etnias que habían mostrado su incapacidad para la civilización. (“El proyecto de Sarmiento y su vigencia” 91)

Luego del prólogo, Sarmiento, intentará articular su reflexión en torno al esencialismo identitario: ¿qué es América? ¿Quiénes somos los americanos? Esta pregunta es relevante para la problemática racial y la misma se realiza en función de dichos parámetros. Sarmiento pregunta: ¿Somos europeos? Y se responde: “tantas caras cobrizas nos desmienten” (*Conflicto* 23). Y continúa: ¿somos indígenas? Y agrega: “Sonrisas de desdén de nuestras blondas damas nos dan acaso la única respuesta” (*Conflicto* 22). Luego inquiere “¿Somos mixtos?” a lo cual responde: “nadie en América quiere serlo” (*Conflicto* 22). Todas estas preguntas con sus consiguientes respuestas no hacen más que plantear el problema de la *identidad nacional* en términos raciales. Para poder responder a estos interrogantes —objetivo principal de este libro— Sarmiento piensa que es necesario remontarse a las profundidades del origen. Sin la indagación de esta *genealogía*, será imposible dar respuesta a los males que, según él, aquejan a la Argentina y a América. Es por ello que la mayor parte del libro, su sustento, se estructura en función de una indagación histórica, de un recuento de acontecimientos americanos que van desde la conquista de América hasta los procesos de emancipación nacional.

Esta *genealogía* del mal, este proceso de indagación histórica, estará rodeada por un conjunto de instrumentos teóricos y científicos de la época. Al igual que más tarde lo hará Vasconcelos (1925),¹⁰ Sarmiento vuelve a plantear el mito de la Atlántida, como origen posible de América:

Hubo un tiempo, pues, según las cuentas lo demuestran, en que el comercio de los egipcios alcanzó al Japón, a la Europa, a las Pampas y a la Patagonia. De las pruebas comerciales que denuncian la existencia de la Atlántida, Snider da un hecho característico que indica que los americanos primitivos eran los mismos a su origen que los pueblos africanos y asiáticos, que poseían precisamente los mismos gustos y los mismos deseos. (*Conflicto* 30)

Es posible afirmar, incluso, que el fundamento del andamiaje cósmico de Vasconcelos, esto es, el cristianismo como amalgama religiosa de la multiplicidad racial, ya está explícitamente propuesto en *Conflicto y armonías*. Al respecto, dice Sarmiento: “El cristianismo está destinado, sin duda, a dominar la tierra e incorporar en su seno a todas las razas; porque es seguro e infalible el progreso de la inteligencia en todas ellas, aun las más retardatarias, secundarias, anteriores que hacen nacer la idea de un Dios creador, moral y necesario” (*Conflicto* 186). De la mezcla de leyendas arqueológicas —Atlántida— y de los otros mitos —los modelos cientificistas europeos que aglomera hacia el interior de su discurso— Sarmiento, hará conclusiones generales para el continente. Conclusiones en forma de pastiche, en el que la heterogeneidad de las razas y culturas americanas aparecerán enmarcadas por un aparato teórico que, en sí mismo, es heterogéneo e inconsistente. Básicamente, la hipótesis es que a la llegada de Colón —mientras en Europa habían desaparecido todos los vestigios del hombre primitivo y su evidencia estaba reducida a la supervivencia de unos cuantos artefactos prehistóricos— los conquistadores se encontraron aquí con el hombre *salvaje* de la prehistoria aún vivo. Recordemos que la misma afirmación será sostenida por Martínez Estrada, quien sostendrá que los conquistadores viajaron, en realidad, hacia el pasado y que lo que

llamaban *Nuevo Mundo*, no era más que una terrible equivocación, puesto que lo que en verdad habían alcanzado era la prehistoria.¹¹ Dice Sarmiento:

Pero lo que por demasiado sencillo y por ser de ordinario los observadores, europeos que vienen de paso, no han proclamado todavía es el grande hecho que los actuales habitantes de la América, que hallaron salvajes o semisalvajes los contemporáneos de Colón, son el mismo hombre prehistórico de que se ocupa la ciencia en Europa, estando allí extinguido y aquí presente y vivo. (*Conflicto* 32)

En el capítulo “Etnología Americana”, intentará realizar una clasificación etnológica tanto de las razas originarias como de las implantadas en América. Sarmiento, carece prácticamente de datos y se ayuda con dos o tres libros de historia: Wilson, Prescott, Ulloa. De más está decir que su *etnología* es totalmente ficcional, carente de datos empíricos, se trata de un indio inventado, y ello se debe, en parte, a la falta de información y en parte a su afán de generalista empedernido. Sarmiento es consciente de su carencia de materiales, por ello, al comenzar su “etnología” y al trazar los objetivos del capítulo, afirma:

Vamos a reunir *los datos de que podemos disponer* para fijar el origen de la actual población de las diversas provincias en que está dividido el territorio argentino, en cuanto baste para darnos una idea de su carácter y estado social, al tiempo de la conquista, y de los efectos que ha debido producir la mezcla de la raza cobriza [indios] como base, con la blanca y la negra como accidentes, según el número de sus individuos. (*Conflicto* 35)

Estos datos que Sarmiento consulta, provienen principalmente de dos historiadores norteamericanos: William Prescott (1796-1859) y su *Historia de la conquista de México* (1843) y Robert Anderson Wilson (1812-1872) y su *Nueva historia de la conquista de México*. De ellos toma la idea de que los primeros pobladores nativos de América —incas, aztecas—, eran portadores de un “escaso” conocimiento, manejado por las elites sacerdotales, que no compartían con el pueblo en general. En el caso de los grandes *imperios* precolombinos se trata, para Sarmiento, de regímenes despóticos y sin nociones democráticas: “Aunque haya puntos menores de diferencia entre el Perú y México, ambos imperios se parecían en que no había sino dos clases, que eran los tiranos, y la clase baja, que eran sus esclavos” (*Conflicto* 37).

El típico reduccionismo cultural de Sarmiento, lleva a considerar el *atraso* de estas tribus en función de su falta de conocimiento con relación a las formas de gobierno europeas, la falta de moneda, la carencia de una noción de propiedad privada, etc. Estos datos generales que Sarmiento reúne de los historiadores que consulta, le sugieren que —a pesar de diferencias mínimas— todos los pobladores nativos del continente ostentaban una suerte de propensión al “ocio y la desidia” (*Conflicto* 37). Vemos aparecer, de este modo, el *estereotipo* más difundido con relación a los indígenas americanos: el de su ociosidad, el de su negación y resistencia al ritmo de la expansión imperio-colonial primero, y a la de los gobiernos liberales después. El *ocio* será, entonces, la marca racial que distinguirá todo lo indígena: un *estigma* colonial. Recordemos que una vez que los

españoles del Caribe hubieron “agotado” a los indios de esas partes —exterminados por esclavitud¹²—, debieron recurrir a la esclavitud de la raza negra africana, quienes vinieron a suplir la “disminución” de mano de obra nativa que ya para la época de Fray Bartolomé de Las Casas, había sido exterminada en varias islas del Caribe.¹³

El indio —identificado con el mote de *raza cobriza*— es para Sarmiento, la peor de las razas por lo que él y sus historiadores consideran como la propensión de éstos al *ocio*. Aquí se confirma, una vez más, que el racismo explícito de estos intelectuales siempre tiene un componente de tipo económico y que su origen y fundamento es parte constitutiva del proceso de acumulación capitalista que Europa desplegó sobre América. El hecho de que esta raza sea *ociosa* conspira contra la idea sarmientina de *progreso material*. El modo retórico de apoyar los argumentos, la prueba sustentable de la acusación en Sarmiento se fundamenta, por lo general, con la cita de autoridad.¹⁴ De este modo, la justificación de la “prueba” con relación a la pretendida *ociosidad* de los indios, la obtiene del relato de viajes de un francés —Monsieur Dupont— el cual afirma:

El indio se distingue de la manera más singular por una naturaleza apática e indiferente que no se encuentra en ningún otro. Su corazón no late ni ante el placer ni ante la esperanza, sólo es accesible al miedo. En contrario de la humana osadía, su carácter se distingue por la más abyecta timidez. Su alma no tiene resorte, ni su espíritu vivacidad. Tan incapaz de concebir como de raciocinar, pasa su vida en un estado de estúpida insensibilidad que demuestra que es ignorante de sí mismo y de cuanto lo rodea. Su ambición y sus deseos no se extienden jamás más allá de sus necesidades inmediatas. (*Conflicto* 38)

Es este ojo excéntrico y ajeno el parámetro de medición, la fuente de información, el baremo que ratifica las impresiones de un hombre civilizado de Europa, aquello que, finalmente, autoriza la verosimilitud de la etnología sarmientina.

¿Etnología?

“Las ficciones etnográficas [...] aunque se autorizan explícitamente en la observación empírica y la supuesta correspondencia entre la escritura y el mundo salvaje representado, derivan su autoridad (como en el caso de los mapas) de su lugar privilegiado de enunciación y de las disimetrías y relaciones de dominación colonial”.

Carlos Jáuregui, Brasil especular

El epígrafe de Jáuregui ilumina los mecanismos —los trazos genealógicos— a través de los cuales se configura la *autoridad textual* que habilita, simbólica y materialmente, aquello que Sarmiento presenta en su libro como una *etnología*. En principio, no se trata de una “observación empírica” de hechos, sino de la suma de datos dispersos tomados de retazos de libros de viajes, historias de la conquista de México —aún cuando hable del Cono Sur— impresiones de curas, artículos periodísticos, en fin, del usufructo de su saber libresco. Pero lo que sí otorga “credibilidad” a la palabra de Sarmiento, lo que sí la “autoriza” en el contexto de su obra y de su época, es su posición privilegiada como

sujeto de la enunciación, de ex presidente de la república, de hombre de letras internacionalmente reconocido.

Para llevar a cabo su tarea etnológica, Sarmiento divide en tres clases a las razas del continente: raza indígena (o cobriza), raza negra y mezcla de razas (mestizaje). A diferencia de dichas razas, la blanca será incluida en un capítulo posterior y tratada en completo aislamiento de las demás. Es sorprendente observar hasta qué punto el racismo sarmientino y su odio a la hibridación y a la heterogeneidad le imposibilitan reunir, en un mismo apartado, la etnografía de la raza blanca con la de las demás razas. Con la pretensión de articular su etnología, la “raza indígena” —que aparecía como *una-indivisible* para los historiadores que cita Sarmiento— será dividida en tres subclases: *raza quechua*, *raza guaraní* y *raza araucana*: “La raza cobriza se subdivide en nuestro territorio en tres ramos principales, la quichua o peruana, la guaraní o misionera, la pampa o araucana, entrando como accidentes, aunque en pequeña escala, los Huarapos de San Juan, que ocupan las lagunas de Guanacache, los valles del Zonda, Calingasta y Jachal” (*Conflicto* 35-36). Veamos, a continuación, cómo se estructura la división racial sarmientina.

1. Raza quichua¹⁵

Sarmiento habla aquí, sin ningún tipo de diferenciación —pensemos que los estudios etnográficos se hallan en sus albores— de los nativos que ocupaban todo el noroeste de Argentina, el norte de Chile, todo Bolivia y Perú. Es decir, básicamente todas las tribus que estaban sometidas al dominio Inca. Según Sarmiento, a la llegada de los conquistadores no fue un problema someter a estas naciones debido a que ya se hallaban sometidas al poder del *imperio* incaico.¹⁶

Al decir de nuestro autor, lo que se produjo en esta parte del continente, fue un progresivo mestizaje entre el indio y el blanco, y entre el indio y el negro (zambo). Este mestizaje produjo una disminución de la “sangre india pura”, no sólo por la mezcla racial sino también “por los estragos formidables que hacen las viruelas [o], bien por el uso de bebidas fuertes” (*Conflicto* 39). Para Sarmiento, los modos de aniquilación de la raza indígena no se relacionan con la llegada de los conquistadores y la posterior esclavitud de los mismos.

Es curioso notar cómo la ideología sarmientina —que a través de Prescott, Wilson y algunos viajeros europeos ya se ha formado una imagen general de las poblaciones indígenas de América— interfiere con los datos materiales: la negación racial del indígena obstruye la percepción de la realidad concreta —que Sarmiento desconoce—, inventando un indio que será negado en sus diferencias físicas y culturales. Se trata de un “indio de biblioteca”, *historiado* por norteamericanos y *visto* y *anotado* por las (proto)etnografías de los viajeros franceses y alemanes. Ello colabora con la imposición de un pretendido *método cientificista* —paradójicamente justificado en la observación experimental positiva— que hace tabla rasa con todas las tribus indígenas de América. En tal sentido, don Juan de Ulloa —el catedrático que cita Sarmiento como apoyo teórico— afirma que: “En las razas indias se distinguen menos las diferencias que en las

otras. En los indios se percibe menos la diferencia del color [. . .] visto un indio de cualquier región, puede decirse que se han visto todos” (*Conflicto* 40).

Anteriormente, habíamos visto cómo, para Prescott, el *imperio* mexica y el peruano, con sutiles diferencias, eran más o menos la misma cosa. Asistimos a un proceso de formación ideológica, a la creación de un *estereotipo*, esto es: la creación de un marco conceptual que otorga características particulares —desde afuera a modo de atribución— sobre un vasto conjunto de individuos con el objetivo de fijar una identificación que regule la representación de identidades sociales. Fijación de tipo inamovible, el estereotipo, como construcción histórico-discursiva, subsume a la diferencia, fija la alteridad, la conjura, para tranquilizar las ansiedades que la heterogeneidad racial y cultural impone al pensamiento de la élite (Homi Bhabha 1986). Se trata, como bien señalaba Enrique Dussel de, “subsumir a *lo otro* bajo el signo de *lo mismo*” (*El encubrimiento del otro* 58).

Esta incapacidad para deslindar diferencias no sólo se relaciona con lo físico, sino también con lo moral. Se configura aquí el mismo proceso teratológico que se había operado con el arribo de los conquistadores.¹⁷ Se trata de una teratología doble que incluye, en primera instancia, la caracterología fisiológica y fisiognómica y, en segundo lugar, los comportamientos morales: “Poco menos que con el color sucede en cuanto a usos y costumbres [prosigue Ulloa], el carácter, genio, inclinaciones y propiedades, reparándose en algunas cosas tanta igualdad, que parece como si los territorios más distantes fueran uno mismo” (*Conflicto* 40).

La contradicción discursiva de Sarmiento está dada por el hecho de que, en el mismo momento en que intenta llevar a cabo una tipología o una clasificación racial — recordemos que este capítulo se titula “Etnología americana” —, al citar las palabras de Ulloa, no hace sino eliminar las diferencias clasificatorias. El sujeto “indio”, es idéntico a sí mismo en toda América: son todos iguales —*vagos, ignorantes*, etc.—, se parecen físicamente y tienen los mismos *vicios morales*. Este proceso de construcción ideológica — homogeneidad de la diferencia— coincide con lo que Robin describe como *ideología del texto*: “que emerge del trabajo del texto, de los procesos de textualización, de estetización y de ideologización de la escritura sobre el material verbal cotextual” (“Pensar el discurso social” 287).

El *efecto de verdad* que el discurso de Sarmiento intenta perfilar, se sustenta a su vez, en la *auctoritas* de discursos que son anteriores. Son discursos *autorizados* —historia, sociología, frenología, etc.— puesto que su inclusión en el paradigma científico de la época los habilita en sus *efectos de verdad*. De este modo, no se trata nunca —o Sarmiento se cuida de que ello no ocurra— de un “prejuicio”, sino de un “juicio científico”, cuya pretendida legitimidad objetivista desplaza los vestigios residuales de antirracionalismo — sensibilidad, sentimiento, subjetividad, etc. Sarmiento busca la “verdad” y, para él, esa “verdad”, sólo puede ser conquistada mediante la *asimilación* teórica de los avances de la ciencia moderna. Estamos frente a un racismo que pretende ser *racional*, sostenido mediante los dispositivos del paradigma científico. No se trata de atribuir meras calificaciones descriptivas —salvajismo, ociosidad, etc.— sino de validar *científicamente* el juicio que se expresa: “Las diferencias de volumen del cerebro que existen entre los individuos de una misma raza, son tanto más grandes cuanto más elevados están en la

escala de la civilización. Bajo el punto de vista intelectual, los salvajes son más o menos estúpidos” (*Conflicto* 40).

Antes de enunciar “sentencias”, se hace necesario “pesar cerebros”, “medir cráneos”, esto es: aplicar una serie de procedimientos técnico-científicos que corroboren o, al menos, conduzcan el juicio hacia un enunciado verificable.

Cuando el lector arriba al final de este apartado especial sobre los quichuas, se queda un poco anonadado: Sarmiento no nos ha aportado ningún rasgo diferencial sobre los mismos. Sólo nos ha entregado una caracterología general sobre los indios y nada se ha dicho sobre las particularidades de la “etnia” que pretende describir. Entonces ¿cuál es el propósito de una clasificación que no clasifica? Una posible hipótesis, tratándose del *martillo aplanador* de identidades sarmientino, es que, como sucede en la mayoría de sus escritos, no contaba con información suficiente sobre la “etnia” en particular, ni tenía conocimiento físico del lugar sobre el cual hablaba. Estas carencias colaboran con la invención de un “indio ficcional”, de un sujeto que aunque pertenece a una sub-categoría que el propio Sarmiento ha creado ostenta, sin embargo, las mismas características que el conjunto del cual se lo diferencia y del cual él representa una parte. Se trata de un proceso descriptivo que no describe al Otro, que aúna la multiplicidad bajo el estereotipo, encubriendo de este modo, su *otredad*, su posible diferencia. Esto, claro está, no implica que de haber tenido conocimientos sobre el tema, o de haber descrito las “singularidades” de la “etnia”, su discurso hubiera dejado de considerar a los quichuas como a “salvajes” o a “estúpidos”; sólo me interesa deconstruir el modo en que se articula su concepción de la *otredad*. Creo que ello puede, eventualmente, ser un método auxiliar para comprender el modo en el que se articularon ciertas prácticas discursivas hacia el interior de la esfera estatal, y cómo dichas prácticas favorecieron la implementación de otras prácticas — menos retóricas— de exterminio y represión.

2. Raza Guaraní

A Sarmiento le interesa, particularmente, destacar que el proceso de incorporación de la raza Guaraní al interior de la cultura blanca, estuvo asociado al “más extraño elemento que haya figurado en la historia de la conquista” (*Conflicto* 46), se refiere aquí a las *Misiones jesuíticas* del Paraguay. Misiones a las cuales describe en los siguientes términos:

Con motivo de repoblarse las misiones antiguas de los jesuitas, tendremos estos días descripciones interesantísimas de las pintorescas ruinas de templos, cuyos altares de gusto rococó de la arquitectura jesuítica, se levantan como en la India entre las ramas de árboles frondosos que los cubren, mechadas las hendiduras con vegetaciones tropicales, de parásitas y lianas. (*Conflicto* 45)

Sarmiento está fascinado por los jesuitas. Su fascinación lo desplaza del objetivo propuesto por su acápite: describir a la raza guaraní. Hasta tal punto se escapa su pluma que la primera pregunta etnológica de este apartado es “¿quiénes eran los jesuitas?” (*Conflicto* 46). Se trata de una fascinación esquizofrénica, en tensión constante. Por una parte cree que los jesuitas y sus tentativas “entrañaban una revolución práctica, más

eficaz que la que con la sola exposición de sus doctrinas, han propuesto Rousseau, Fourier, Saint Simon y otros reformadores” (*Conflicto* 48). Pero, y como muestra de esa tensión, afirma: “No hay población civil en América, por malas que hayan sido sus condición de fundación, que no subsista pobre y miserable, hasta hoy, por la propia vitalidad de la naturaleza humana, cuando no es atrofiada por concepciones teóricas, por utopías, por el intento de realizar paraísos terrenales y falansterios armónicos” (*Conflicto* 48).

A Sarmiento no le molesta tanto la utopía —y cómo iba a molestarle al inventor de *Argirópolis*—. El problema con los jesuitas es, en última instancia, un problema de filosofía económica y de teoría política. Los mormones, dice Sarmiento, han formado comunidades apartadas y poligámicas, pero “honrando el trabajo, y estimando la propiedad, que es base de la sociedad” (*Conflicto* 49). Por el contrario, los jesuitas: “emprendieron mantener indivisa la propiedad y hacer común el trabajo, debe decirse en provecho propio, pues si en dos siglos hubiesen dado a los copartícipes indios, cada diez años, su parte de utilidades, habrían aumentado por millones la propia riqueza y la pública” (*Conflicto* 49). Entonces, si los jesuitas utilizaban a los indios como siervos para el enriquecimiento de la orden, si extraían riquezas, si acumulaban capital sin repartirlo ¿creían o no en la propiedad privada? Sarmiento cree que, en realidad, las misiones jesuíticas encubrían —bajo una máscara de comunidad utópica— un proceso de extracción de riqueza en el que el indígena era tratado como siervo: “Los indios eran trabajadores sin salario a quienes se alimentaba, vestía de almacenes comunes, bautizaba, curaba y enterraba, como lo hace todo amo con su siervo” (*Conflicto* 49). Presenta una crítica ideológica contra el proyecto jesuita, no por lo que éste tiene de idealismo, sino por que, bajo el “falso” idealismo jesuítico, se esconde un proceso de explotación en el cual, el indio, es tratado servilmente. Es aquí donde podemos atisbar cierta esquizofrenia discursiva: si por un lado el indio es “ocioso” por naturaleza, como parecen demostrar los relatos de viajeros y los historiadores que consulta Sarmiento, ¿cómo se explica el trabajo realizado por éstos en el interior de las reducciones? Si el indio es “vago” y los jesuitas los hicieron trabajar y acumularon riquezas a partir de ese trabajo, ¿por qué tanto odio por los jesuitas? La respuesta nos es develada claramente hacia el final del apartado: el doctor Francia y la posterior configuración nacional del Paraguay. Ello lo lleva a denunciar, como buen liberal, esta “asociación religiosa” por el *idealismo* comunitario que, en última instancia y según su interpretación, sentó las bases del “despotismo” político del país vecino. Esa política es claramente definida por Sarmiento en los siguientes términos: “Una asociación religiosa, animada de un espíritu asombroso de acción, bajo una disciplina severa y con sólo las armas de la persuasión y la superioridad intelectual de la raza blanca, acomete la empresa de organizar sociedades con base salvaje, con un gobierno teocrático de tutela espiritual absoluta” (*Conflicto* 46).

Tenemos un desequilibrio conceptual, por un lado, acusa a los jesuitas de “señores feudales” que trataban a los indios como a “siervos”, por otro, no puede dejar de reconocer una organización de tipo comunal en la cual producto del trabajo se reparte entre los trabajadores.

En la América del sur, y sobre todo en el terreno mismo de la colonización de los jesuitas, han debido igualmente sentirse los efectos sociales de las

doctrinas que sirvieron de base a las misiones, a saber: tutela gubernativa, trabajo común, odio a los blancos, incomunicación comercial, aislamiento por razas, sumisión y obediencia de menores. (*Conflicto* 180)

En su interpretación de la historia como genealogía, Sarmiento apunta a realizar conexiones causales entre los hechos del pasado y las configuraciones nacionales del presente; no se limita a describir. En este sentido podemos decir que su metodología de la historia se pone más del lado de Cousin y de Guizot que del de Barante o Thierry. Los jesuitas de este acápite son más importantes que los indígenas puesto que ellos transmitieron una enseñanza al poder político posterior del Paraguay: sin la organización jesuítica —que en realidad se monta sobre la base de la organización comunal que los guaraníes poseían desde hacía siglos— no es posible entender la figura “despótica” del espejo de Rosas: el doctor Francia, “esta fruta de las misiones no tardó en madurar. Produjo el espantoso despotismo del doctor Francia, representante laico del sistema indiojesuítico” (*Conflicto* 51).

Luego de esta disquisición sobre los jesuitas, ¿dónde quedaron los indios guaraníes? ¿Sarmiento se olvidó de presentarlos? En realidad, se podría afirmar que no le interesan en lo absoluto. Aplicará sobre ellos el mismo conjunto de estereotipos que sobre el resto. Advierte que estos antiguos indios misioneros ostentan una particular “sumisión a la barbarie”, y que a diferencia de los quechuas del Perú, “sin ser feroces, no tenían la absoluta mansedumbre y anonadamiento de voluntad de los indios quechuas” (*Conflicto* 45).

Al igual que en el primer apartado sobre la raza quechua, Sarmiento no nos dice una sola palabra acerca de las características físicas, costumbres, modo económico de organización, de la “etnia” guaraní. Básicamente, no realiza ninguna de las operaciones naturales que constituyen un estudio de tipo etnológico. El apartado termina siendo una excusa para fustigar las misiones jesuíticas. De los guaraníes, tan sólo sabemos que no eran tan “sumisos” como los quechuas. Nuevamente, el sujeto racializado desaparece, no tiene entidad porque no tiene *atributos dignos* de ser descriptos. Sumisión de lo múltiple en lo uno homogéneo.

3. Raza Arauco-Pampeana

Sarmiento hace notar que gran parte de la toponimia argentina se halla *contaminada o corrompida* por términos de origen araucano —Chivilcoy, Tuyu, Chascomús. Al principio del apartado, ubica geográficamente esta etnia: “Los araucanos viven al otro lado de los andes como nación independiente” (*Conflicto* 52). Luego, a diferencia de lo que sucedía con los quechuas y los guaraníes, sobre los cuales no nos aportaba ningún dato etnográfico, Sarmiento se detiene en la descripción de algunos caracteres físicos y morales de los araucanos: “eran más indómitos [que los quechuas y los guaraníes], lo que quiere decir: animales más reacios, menos aptos para la civilización y asimilación europeas” (*Conflicto* 53).

En este tercer apartado, Sarmiento nos ofrece un pensamiento menos retoricista: los araucanos son “animales”. Y el parámetro o la vara que mide la animalidad es la

“asimilación europea”. En menos de una página, nos entrega los tres elementos básicos —y clásicos— que apoyan la aniquilación de toda raza: en primer lugar, desplaza a esta etnia de su condición de “humanidad”; luego los animaliza y finalmente, acepta su destrucción —la cual se llevó a cabo con el Ejército Nacional Argentino en la tristemente célebre *Campaña del desierto*, encabezada por el General Roca. Es curioso observar cómo, al transformar al ser humano en animal, la conciencia occidental parece aceptar más fácilmente la implementación del genocidio y la explotación económica.¹⁸

Este apartado es, a diferencia de los anteriores, una etnología. Parecería que, al aumentar la *peligrosidad* o *bravura* de las razas que analiza aumenta, al mismo tiempo, su indignación y desprecio. Una suerte de —para utilizar las categorías sarmientinas— *asalvajamiento* discursivo. Estas inflexiones del tono narrativo muestran momentos de verdadera intensidad: amonestando a un cura que creía ver en los araucanos virtudes naturales, Sarmiento salta exaltado: “¡Calle Roma! [. . .] verdad es que tan bellas cualidades [las que el cura otorga a los araucanos], las ofuscan los vicios que las niegan: la pereza, la embriaguez, la ignorancia del salvaje y la altanería del animal de presa” (*Conflicto* 54). Ahora sí, el lector ya tiene frente a sus ojos una etnología típicamente europea, típicamente colonial. El estereotipo ya está formulado bajo la sumatoria de epítetos descalificativos: animales/ignorantes/viciosos/perezosos/embriagados/altaneros/salvajes/indómitos/inasimilables a la cultura, etc. Todo un conjunto de atributos que definen “etnológicamente” a la raza araucana.

La descripción, finalmente, concluye con la inclusión de los hábitos de guerra y saqueo (malón); modos de alimentación; técnicas de caza (boleadoras); forma de vivienda (tolderías); hábitos sexuales (poligamia), etc.

4. Ambigüedad de razas de color diverso

Sarmiento repite en este cuarto apartado una falsedad histórica que se ha sostenido durante siglos —incluso el mismo Borges la repite en uno de sus cuentos del libro *Historia universal de la infamia*¹⁹—, según la cual, Fray Bartolomé de Las Casas, angustiado ante la crueldad ejercida contra los indígenas, sugirió la idea de importar negros del África. Al igual que otros intelectuales europeos y latinoamericanos, Sarmiento niega las cifras del genocidio indígena aportadas por Las Casas, acusándolo de “filántropo exagerado”.²⁰

Sarmiento sabe que desde el inicio mismo de la conquista española comenzó a producirse la mezcla de sangres entre el indio y el conquistador europeo. Pero agrega a esta mezcla la sangre negra con el consecuente resultado negativo que éste le otorga a la hibridación: “Iba a verse lo que produciría una mezcla de españoles puros [. . .] con una fuerte aspersión de raza negra diluido el todo en una enorme masa de indígenas, hombres prehistóricos, de corta inteligencia, y casi los tres elementos sin práctica de las libertades políticas que constituyen el gobierno moderno” (*Conflicto* 61).

Es sabido que para Sarmiento, los españoles, representan las *escoria* de Europa; que los indios eran “animales” y que, los negros, —siendo *animales*— son un “poco” mejores que los indios. Imaginemos, por un segundo, lo que esta mezcla habrá significado para la representación sarmientina de *civilización*. Básicamente, según nuestro autor, éste es el

problema originario que arrastra la América toda. La tesis sarmientina se configura a partir de la existencia de un *mal* que amenaza desde el fondo de la historia con refrenar la idea de progreso material: el mestizaje. A propósito de la *aberración* que significa esta *mezcla*, una de las “autoridades” citadas por Sarmiento, agrega: “Si alguno duda del mal de esta mezcla de razas, que venga al Brasil, donde el deterioro consecuente con la amalgamación, más esparcida aquí que en ninguna otra parte del mundo, y que va borrando las mejores cualidades del hombre blanco, dejando un tipo bastardo sin fisonomía, deficiente de energía física” (*Conflicto* 63).

Para Sarmiento la mezcla de sangres es negativa puesto que en ella se opera una síntesis de lo peor de cada raza. Pero ello entraña, sin embargo, una curiosa paradoja puesto que si la raza blanca es “superior” ¿por qué entonces en su mezcla con la raza india tiende a predominar la india? Al respecto dice Louis Agassiz,²¹ citado por Sarmiento:

El híbrido entre blanco e indio [. . .] llamado mameluco en el Brasil, es pálido, afeminado, débil, perezoso y terco, pareciendo como si la influencia india se hubiera desenvuelto hasta borrar los más prominentes rasgos característicos del blanco [. . .] es muy notable que en sus combinaciones, ya sea con los negros o con los blancos, el indio imprime su marca más profundamente sobre su progenie que las otras razas [. . .] he visto progenie de un híbrido entre indio y blanco, que resume casi completamente los caracteres del indio puro. (*Conflicto* 64)

El híbrido se constituye, de esta manera, como el *monstruo decimonónico* a conjurar. Ya no se tratará, como en el caso europeo señalado por Foucault (*Abnormal*, 1974-1975), de una superposición del discurso médico sobre sujetos patológicos —el masturbador, la histérica, las anomalías sexuales— sino de una “mancha” que tiñe el contorno subjetivo y que atribuye, de ese modo, un repertorio de conductas a corregir asociadas a un elemento perturbador: el color de la piel. Éste debe ser limpiado, la mancha removida, el sujeto híbrido debe des-hibridizarse y, finalmente, debe ser blanqueado por la inmigración blanca europea.

5. Raza negra

Como bien ha señalado Alejandro Solomianski: “El oscurecimiento de la presencia y los aportes afroargentinos es un hecho imposible de negar: la desproporción entre la cambiante base poblacional afroargentina y sus representaciones evidencia una represión de este componente en la configuración del imaginario nacional argentino” (*Identidades secretas: la negritud argentina* 19).²² Sin embargo, junto con Solomianski vemos que, cuando uno vuelca su mirada de investigador sobre los discursos sociales de la Argentina decimonónica —ya sean políticos, científicos o literarios— se encuentra con la sorpresa de que la “negritud”, su representación, emerge como tópico recurrente y que su proliferación textual es más que abundante. Desde *El Matadero* (1838) de Esteban Echeverría, pasando por *Amalia* (1851-1855) de José Mármol, el *Martín Fierro* (1872-1879) de José Hernández, hasta el *Facundo* (1845) y *Conflicto y armonías* (1882) de Sarmiento, la representación de la negritud se hace evidente —aunque sea preciso marcar que estos textos la señalan desde un discurso de tipo cosificador. La negritud se nos muestra, de

este modo, como una tropología que veremos reaparecer una y otra vez en el interior del imaginario textual decimonónico.

Sarmiento, al igual que sus congéneres, hace eco de esta “presencia negra”—presencia ineludible que será representada por su ausencia en el imaginario eurocéntrico de Argentina durante todo el siglo XX. Para Sarmiento, la raza negra, al igual que la indígena, es una raza “servil”. Sin embargo, como buen liberal influido por el pensamiento finisecular norteamericano, opinaba que la esclavitud era “inútil”, que la liberación de la esclavitud favorecía un mercado de trabajo a bajo costo:

Concluida esa guerra púnica [se refiere a la guerra de *secesión* de los Estados Unidos], sometidos los rebeldes, libertos los negros, fue necesario, para vivir, volver al cultivo del algodón, como se pudiese, con trabajo de brazos libres, con máquinas para ahorrar salario, y diez años después, los subyugados plantadores produjeron doble y triple cantidad de balas de algodón que antes de la guerra, y a precios acaso más remunerativos. (*Conflicto* 64)

Por ello, hará un reconocimiento utilitarista de la presencia de la raza negra, tanto en sus aspectos demográficos como en sus manifestaciones culturales.²³ Nos muestra, con cifras históricas falsas, que hacia finales del siglo XVIII existía en Buenos Aires, una población negra, mulata y mestiza que superaba ampliamente a la población blanca: “En 1770, Buenos Aires contaba 16.000 habitantes, de los cuales eran españoles venidos de Europa mil; tres o cuatro mil eran nacidos en el país de padres españoles, a quienes se llamó criollos. Todos los otros habitantes (once mil), son mulatos, mestizos y negros” (*Conflicto* 65).²⁴ Como bien ha mostrado el arqueólogo Daniel Schávelzon, tener una noción precisa de la cantidad de esclavos africanos que llegaron a Buenos Aires es, prácticamente, imposible. No sólo porque se trataba de un mercado irregular sino porque además:

Los esclavos generalmente se contaban por piezas y no por cabezas, siendo una pieza una medida ideal de un negro joven, sano y de composición fuerte. Por lo tanto, muchas veces, una pieza estaba formada por tres viejos, o varios niños, un tullido y otro adulto, o extrañas combinaciones que tornan complejo establecer cantidades exactas. (*Buenos Aires negra* 69)

Conviene señalar, no como negación de la presencia histórica de afroargentinos, sino como muestra de la desaparición material-simbólica de sus cuerpos y de su cultura en el imaginario nacional, que la población negra en Argentina fue, en su gran mayoría, exterminada en las guerras de independencia, en las posteriores guerras que siguieron a la independencia —como la guerra del Paraguay (1865-1870)—, y por la fiebre amarilla de 1871.²⁵ A esta capa poblacional constitutiva de la identidad nacional argentina, Sarmiento le rinde una suerte de homenaje, en función de su “utilidad” en el apuntalamiento de la construcción nacional. La palabra “apuntalamiento”, es precisa para describir el tipo de homenaje sarmientino, ella debe ser tomada en su sentido literal, dado que se trata de celebrar la “capacidad” de la población negra en tanto que sabios perpetuadores del oficio de la albañilería, dice Sarmiento, “Un servicio debe la ciudad de

Buenos Aires a los negros, que contribuyeron a su embellecimiento” y (*Conflicto* 65), luego, para apoyar su homenaje, cita a un viajero jesuita que afirma: “Otro considerable servicio que han hecho los españoles, ha sido hacer un gran número de albañiles de los negros de que se servían, a los cuales basta ahora mostrarles un diseño para que ellos lo ejecuten perfectamente. Así se embellece Buenos Aires de día en día, y bien pronto tendrá con qué agradar a los ojos europeos” (*Conflicto* 66).

Si bien esta raza es considerada por Sarmiento *inferior* a la blanca, cree, sin embargo, que es “más apta” y “más predispuesta” al trabajo que la india. Una mutación se ha producido en el pensamiento sarmientino entre la escritura del *Facundo* y *Conflicto y armonías de las razas en América*. En el *Facundo*, Sarmiento, sostenía que: “Las razas americanas viven en la ociosidad y se muestran incapaces, aún por medio de la compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido. Esto sugirió la idea de introducir negros en América, que tan fatales resultados han producido” (*Facundo* 38-39). En su nuevo libro, demuestra una curiosa simpatía hacia la raza negra, proporcionalmente inversa al desprecio que siente por el indígena: “el negro, aunque esclavo, era el amigo del joven criollo su amo, con quien acaso se había criado en la familia y de cuyos juegos y gustos había participado. Es fiel y entusiasta de raza y sirviendo voluntariamente como asistente acompañaría a la guerra al amo” (*Conflicto* 66). Por causa de dicha “fidelidad” y de dicho “entusiasmo”, Sarmiento concluirá su interpretación histórica diciendo: “¿Por qué no organizar batallones, dándoles libertad o donándolos a la patria los amos como contribución de sangre?” (*Conflicto* 66). Aunque Sarmiento afirme lo innecesario de la esclavitud, sigue creyendo en el *servilismo* de la raza negra. El negro, a diferencia de la *rebeldía*, *desconfianza* y *desgano* que presenta el indio, es para Sarmiento el *sirviente ideal* que no sólo es fiel, sino que, además, ofrece su cuerpo para las guerras nacionales.

Sarmiento cree en una “profecía” para el continente africano; cree que la raza negra está llamada —siempre en el futuro— a jugar un rol fundamental en el plan de la historia y piensa que a dicha raza “le ha llegado su hora de justicia y dignidad” (*Conflicto* 69). Amonestando a los sureños de Norteamérica, agrega: “Los negros figuran ya en la política americana como los indios en América; y acaso los blancos allá, en el sur al menos, en sus hijos, tendrán que expiar el error de sus antecesores de haber sacado del África y de su modo de ser, razas que Dios reserva para mundo futuros” (*Conflicto* 65).

Tras las huellas de este homenaje y sus supuestas “buenas intenciones”, el negro sigue siendo, para él, nada más que un modelo del *buen salvaje*, un sirviente ideal que no se queja, que no protesta y que pone su cuerpo a disposición de la causa nacional.

Conclusión

He decidido comenzar la conclusión a este estudio, presentando la breve cita de uno de los documentos que Sarmiento incluye en su “apéndice”:

El autor de *Conflicto y armonías de las razas en América*, ha querido dar a la realidad histórica su verdadero valor para explicarse los extraños aspectos que presentan en su aplicación las instituciones libres hechas para pueblos civilizados, dirán unos, cristianos, les apellidarán los otros; pero en todos

casos europeos, blancos, herederos de las adquisiciones de los siglos.
(*Conflicto* 318)

Esta cita es extraída de un artículo que fuera publicado en el diario *El Nacional* de la ciudad de México en 1883, como reseña al libro de Sarmiento. Cito este párrafo del artículo puesto que éste parece sintetizar el objetivo general *Conflicto y armonías*.

Como se ha podido observar hasta aquí, luego de este recuento (proto)etnológico, presentado, por lo general, a través de la mirada de viajeros europeos o de historiadores e intelectuales norteamericanos, Sarmiento, en realidad, no hace más que darnos cuenta de la ideología hegemónica del blanco. Luego de leer *Conflicto y armonías*, nada sabemos con certeza acerca de las poblaciones indígenas, aunque la intención del autor haya sido proponernos la exploración de una “etnología americana”. Sin embargo, esta (proto)etnología es útil pues nos presenta los modos de articulación del discurso racista de la gran mayoría de los intelectuales decimonónicos y nos permite entender el modo en el que estas corrientes ideológicas se articularon hacia el interior del aparato del Estado, cuajando en leyes y prácticas —desde la *Campaña del desierto* (1876-1879) hasta la *Ley de Residencia* (1902)— que fueron precisas para el exterminio sistemático, el confinamiento, la marginalización y la negación de la alteridad.²⁶

He tratado de señalar los modos en los cuales Sarmiento oculta su voz —más no su ideología—, tras la infatigable danza de citas que, al igual que la *auctoritas* latina, vienen a *legitimar* la supuesta *verdad* de sus afirmaciones. Al poner en práctica este procedimiento, Sarmiento no hace sino colocar en circulación, hacia el interior de su texto, el heterogéneo conjunto de discursos cientificistas de la época. Ensambla, como piezas de un engranaje, segmentos discursivos que, una vez yuxtapuestos, construyen lo que Foucault ha denominado *efecto de verdad*. Como ha señalado Leopoldo Zea, “A la yuxtaposición impuesta por la conquista de América, se agregó la del liberalismo, la civilización y otras formas de vida, que se habían originado en Europa y en los Estados Unidos” (“El proyecto de Sarmiento” 91).

En realidad, estamos frente a la presencia de un proceso de asimilación de lo fragmentario —de ese calidoscopio colonial reaccionario— donde teorías anacrónicas entre sí y, muchas veces, contrapuestas en sus conclusiones, se dan la mano para articular la visión panóptica, totalitaria y negadora de lo que ya se es. Es el intelectual que flota en la paradoja y en la periferia de la modernidad, de esa modernidad que lo niega sistemáticamente como sujeto. Modernidad a la cual quiere pertenecer, pero de la cual queda excluido: una modernidad que, si no se obedece como mandato total, relega al sujeto hacia el costado inútil, hacia el afuera de la teleología racial blanca y europea de la historia. Teleología en la cual América no tiene lugar por ser lo Otro de Europa. Es por ello que, para Sarmiento —como para los tecnócratas neoliberales del presente— hay que dejar de ser América, hay que dejar de ser mestizo, hay que empezar a ser Europa blanca, o mejor, su modelo más ejemplar y exitoso en el continente: Estados Unidos.

La capacidad metodológica —al nivel de la estructura *discursivo-retórica*— de Sarmiento consiste, de hecho, en darle coherencia sistémica y *apariencia de verdad*, al propio ensamblaje de la multiplicidad discursiva que lo desborda. Es un procedimiento que, en

términos operativos, lo ayuda a estructurar y a amalgamar aquello que de otra forma se dispersaría por sí mismo. Se trata de la apropiación discursiva de teorías que se ensamblan en una pura destemporalidad. Es, en última instancia, la inscripción de un occidentalismo periférico.²⁷ Como bien ha señalado Julio Ramos, se trata de: “llenar un vacío”, “de poblar el desierto americano con las estructuras de la modernidad” (*Desencuentros de la modernidad* 20). Una necesidad que enfrenta a Sarmiento con la pobreza estructural de su conocimiento sobre la biblioteca europea, un “autodidacta” que se apropia, como puede, de un conjunto múltiple de saberes en construcción, a los cuales, tiene que darles un sentido, forzarlos a una interpretación que pueda, en última instancia, dar cuenta de la multiplicidad racial y geográfica del continente americano. Una multiplicidad —teórica, racial, geográfica, cultural y económica— que se despliega como pura anulación, como puro “mal constitutivo”.

Como he pretendido señalar en este estudio, ese esfuerzo de interpretación histórica termina por subsumir las identidades americanas bajo el signo unificador de lo mismo. Tal vez, la caracterología racista de Sarmiento pueda ser considerada como una fórmula de reconocimiento por grados de las formas en las que, históricamente, los cuerpos consumidos por el capital colonial primero y por la causa nacional después rindieron, según él, sus frutos utilitarios a las bases, manchadas de sangre, del Estado-Nación. Estos procedimientos retóricos operan como vectores ideológicos en la construcción del racismo fundacional de la República Argentina. Un racismo que agotó mediante una muerte de tipo “patriótica”—disposición de los cuerpos para la causa del Estado Nacional— al objeto discursivo y al sujeto real de su racialización.

Cuando Sarmiento escribe su diatriba en contra de los indios, éstos han sido prácticamente exterminados del territorio argentino como producto de su utilización en las guerras civiles o, en el mejor de los casos, han sido confinados a las partes más inhóspitas e improductivas del país. Esta negación de las subjetividades racializadas en el interior invisible de la “ciudad letrada” liberal, colaboraría más tarde como base de un cambio sustantivo en la operatividad racista argentina: su transformación en xenofobia. Aline Helg sostiene como hipótesis, que los intelectuales argentinos de finales de siglo XIX y principios del XX, tales como Sarmiento, Carlos Octavio Bunge (1875-1918), José Ingenieros (1877-1925), José María Ramos Mejía (1849-1914), mediante la apropiación de teorías raciales europeas —Gouveneur, Le Bon, Lombroso, Darwin—, sentaron las bases para la xenofobia argentina (“Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction” 1990).

El proceso de “blanqueamiento” fue realmente rápido en la Argentina de principios de siglo XX y sus causas múltiples: inmigración europea, hacinamiento de los barrios negros que sucumben a la fiebre amarilla, expulsión del indio hacia zonas marginales, y otras causas que ya he señalado. Dada esta situación, las grandes metrópolis —Buenos Aires, Córdoba, Tucumán, Rosario—, gobernadas por la élite criolla, no se veían amenazadas por el *elemento* indígena o por el *elemento* negro. La nueva amenaza estaba representada, ahora, por las masivas oleadas de inmigrantes —compuesta en su mayoría por la población más pobre de Italia y España junto a menores cantidades de rusos, libaneses, ucranianos, judíos, árabes, etc.—. Como consecuencia de esta situación las teorías raciales más influyentes —Carlos Octavio Bunge, José Ingenieros, Ramos Mejía, Ricardo

Rojas, etc.— transformaron su objetivo, cambiando de este modo su ímpetu racial por uno de orden étnico y xenofóbico. El nacionalismo incipiente buscó, entonces, la manera que creyó más efectiva para hacer *tabla rasa* con las identidades multiétnicas, esto es: la educación pública. La educación pública, a nivel nacional, se convirtió en el arma más eficaz para *homogeneizar* la pluralidad étnica y subsumirla bajo los designios de una uniformidad lingüística, cultural e ideológica. Los inmigrantes, en general, a través de este mecanismo, eran obligados a abandonar sus costumbres, sus lenguas nativas y su idiosincrasia para quedar subsumidos bajo la supuesta uniformidad de la *identidad nacional argentina*.²⁸

De este modo Sarmiento, sin saberlo, colabora con el armado de esta “estructura xenofóbica” que comenzó a operar en Argentina a partir de 1880 y que, aún hoy, continúa siendo operativa toda vez que un inmigrante boliviano, peruano, brasilero o paraguayo —todos los sujetos que portan las marcas de su etnia original siendo ésta distinta a la de los blancos— llega a la Argentina en busca de mejores ofertas laborales. Sujetos que, en las charlas cotidianas de los argentinos, suelen ser identificados nominal y despectivamente como “bolitas”, “perucas”, “brasucas” y “paraguas”, como la *resaca indeseable* de los procesos de exclusión capitalista continental. Se trata de una colonialidad reciclada, metamorfoseada, que siempre halla el modo de revitalizarse con el fin último de mantener sus prerrogativas y la justificación de sus prácticas: la histórica consumición de los cuerpos del indígena, del gaucho, del negro, del inmigrante.

Es, desde mi punto de vista, imposible comprender la *internalización* del racismo, tanto material como simbólico, y su transformación posterior en xenofobia, sin la reflexión de las causas históricas, de su genealogía. Ello implica volver a revisar el *contexto histórico* en el que se producen estos ideogramas,²⁹ en donde el discurso *científico-racista* estructura retóricamente sus procedimientos y sus prácticas de exterminio. Formulaciones ideológicas que, mediante los procesos de textualización, se van sumando al caudal *simbólico-cultural* de la nación, colaborando con la naturalización aberrante de dichas prácticas y con la negación programática de la *otredad*.

VANDERBILT UNIVERSITY

Notas

*Quisiera agradecer muy especialmente la generosa y desinteresada lectura y recomendaciones críticas que han hecho de este artículo tanto el profesor Carlos Jáuregui (Vanderbilt University), como el profesor Juan Pablo Dabove (University of Colorado-Boulder).

¹ Existen múltiples definiciones de *discurso*. Aquí me remito al concepto de *discurso social* tal y cual lo define Mark Angenot, dado que me parece muy operativo al momento de leer el estatuto social e histórico de los discursos en el texto. Angenot plantea que: “Se podría llamar discurso social a todo lo que se dice y se escribe en un estado de sociedad: todo lo que se imprime, todo lo que se dice públicamente [. . .] Todo lo que se narra y argumenta, si acordamos en que narrar y argumentar son los dos grandes modos de la discursivización” (“Pensar el Discurso social: problemáticas nuevas e incertidumbres actuales” 22). Esta conceptualización del *discurso social* intenta abarcar los múltiples discursos: desde la literatura, la política y la medicina hasta la *doxa* callejera cotidiana. Como señala Angenot: “se trata del análisis global del *discurso social* propio de un estado de sociedad” (“Interdiscursividades” 17).

² En el caso de Sarmiento, al igual que el de su generación, puede seguirse toda una línea de pensamiento asociada a Comte y a Spencer. Pero Sarmiento, hacia el final de su vida, ya ha viajado a Estados Unidos y se ha empapado del sistema de reforma educativa propiciado por Horace Mann y su esposa, en homenaje de los cuales escribe su *Conflicto*.

³ En el *Facundo*, Sarmiento, considera que los datos materiales y el estado de la investigación científica no han alcanzado aún un grado desarrollo —recordemos que el modelo es Europa— que haga posible el estudio general de las causas históricas a las cuales atribuir las “consecuencias desastrosas” del presente: “Este estudio [el estudio de los problemas que aquejan a la Nación], que nosotros no estamos aún en estado de hacer, por nuestra falta de instrucción filosófica e histórica, hecho por observadores competentes, habría revelado a los ojos atónitos de la Europa un mundo nuevo en política, una lucha ingenua, franca y primitiva entre los últimos progresos del espíritu humano y los rudimentos de la vida salvaje, entre las ciudades populosas y los bosques sombríos” (*Facundo* 19).

⁴ La edición con la cual trabajo aquí y que será citada en adelante es *Conflicto y armonías de las razas en América*. Tomo XXXVIII, *Obras Completas*. Buenos Aires: Luz del día, 1953.

⁵ En el acápite titulado *Aislamiento*, Martínez Estrada, afirma que: “América no había evolucionado a causa de su aislamiento; quedó incrustada en su medio, y el aislamiento es hoy la fuerza indígena que amenaza con destruir la civilización que se ha encerrado en recintos herméticos, creados así por el temor del conquistador, por la impericia del gobernante y, en fin, por la proclamación de todas las independencias correspondientes a todas las repúblicas en que se dislocó ese imperio formado por el alma taciturna de España [. . .] [América] No tiene forma, porque no tiene unidad interior; habrá crecido para ocupar hasta el borde su recipiente, y todo lo que dentro ocurra se parecerá más a la aglomeración de un polípero que a la gestación de un cuerpo en el vientre de la madre. Aislarse y contemplarse con recelo es el gran mal de

la soledad y de la ignorancia, y la clave para interpretar los enigmas de Suramérica” (*Radiografía* 55).

- ⁶ El libro de Enrique Dussel (*1492: El encubrimiento del otro* 1992), es central para comprender los aspectos principales del “proyecto de la modernidad”, que comienzan con el *en-cubrimiento* mismo de América, y que continúa hasta el presente. Es fundamental el concepto que este proyecto modernizador tiene del *Otro*, ya que de dicha concepción de lo que el otro es, dependerán, en última instancia, los modos de dominación: “Vemos ya perfectamente construido el mito de la modernidad: por una parte, se autodefine la propia cultura como superior, más desarrollada [. . .] por otra parte, se determina a la otra cultura como inferior, ruda, bárbara, siendo sujeto de una culpable inmadurez. De manera que la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, utilidad, bien del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla y moderniza. En esto consiste el mito de la modernidad, en un victimar al inocente (al otro) declarándolo causa culpable de su propia victimización, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario” (100).
- ⁷ Sólo a modo de ejemplo, veamos la siguiente cita del *Facundo*: “Después de la Europa ¿hay otro mundo cristiano civilizable y desierto que la América?” (23).
- ⁸ Las metáforas fisiológicas que interpretan a la nación como a un *cuerpo* ya sea *enfermo*, *desmembrado* o *corrupto* será altamente productiva en la retórica de los intelectuales racistas de toda América Latina. Un ejemplo clave de esta figuración retórica ya se anuncia en el título mismo del ensayo del escritor boliviano Alcides Arguedas *Pueblo enfermo* (1909).
- ⁹ Al igual que Sarmiento, Alcides Arguedas considera que la Nación padece de un “mal”, sólo que, en el caso de Arguedas, el “mal” se traduce en términos médicos como “enfermedad”. La diferencia en el encuadre teórico entre Sarmiento y Arguedas, es que éste último pretende leer al “cuerpo” de la Nación como a un “cuerpo enfermo”. Luego, se tratará de comprender no sólo la *semiología* de esta enfermedad, sino también los orígenes de su procedencia. En tal sentido, la respuesta de Arguedas es contundente e igual a la de Sarmiento: Bolivia, como Nación, padece de una *enfermedad colectiva* cuya causa es esencialmente racial: la mezcla de sangres y la falta del componente racial europeo, preponderantemente sajón. Pero, por sobre todas las cosas, es el influjo de sangre india, aquello que viene frenando el progreso de la Nación. El hibridismo, según el autor “ha traído fatales consecuencias” (*Pueblo enfermo* 33).
- ¹⁰ *La Raza Cósmica* (1925) de Vasconcelos, es un texto entre mesiánico y milenarista o, al menos, afectado por el mismo ímpetu de fanatismo que cualquier texto de tipo profético. En parte, la complejidad de ideas y del modo en que dichas ideas se hallan presentadas —su estructura retórica— descansa sobre una tensión entre el afán cientificista de Vasconcelos y su afán profético. Es un ensayo plagado de contradicciones que son producto de un denodado esfuerzo del autor por acomodar sus propios prejuicios a su supuesto plan profético. En el ensayo, asistimos a una yuxtaposición de mitos —siendo el de la Atlántida el más productivo—, pseudociencia, ideología política y prejuicios personales. Quizá, uno de los rasgos que más colabora en la generación de antagonismos y contradicciones sea, justamente, esa

mezcla permanente entre la potencia argumental del mito y la fuerza instrumental del científicismo.

- ¹¹ Al respecto, Martínez Estrada afirma: “En términos generales [América], era un área botánica y geológica, detenida antes de que se abriesen los horizontes de la Edad de Hierro. Lo que ya había desaparecido en otras regiones, lo que en otros parajes se había transformado y puesto al servicio de la inteligencia, aquí conservaba su telúrica virginidad y su carácter mecánico de ensayo siempre repetido. Estaban intactos, cuando llegaron las carabelas, los hombres del Pleistoceno, con sus industrias de la Edad de Piedra y sus idiomas de la Edad de Bronce” (*Radiografía* 51).
- ¹² Ello demuestra la falacia de considerar como “ociosos” a los indios, que en su mayoría, fueron exterminados en los campos de labor esclavizante, asentados por los españoles desde el inicio mismo de la conquista.
- ¹³ El libro al cual nos referimos es la famosa *Brevísima relación de la destrucción de las indias* (1552). El objetivo de Las Casas en este libro es informar directamente al rey de España acerca de los abusos cometidos por los españoles en tierras americanas. Aquí, Las Casas denuncia: “el ansia temeraria e irracional de los que tienen por nada indebidamente derramar tan inmensa copia de humana sangre, y despoblar de sus naturales moradores y poseedores, matando mil cuentos de gentes, aquellas tierras grandísimas, y robar incomparables tesoros” (69). Sarmiento, en el libro que aquí analizo, fustiga seriamente al padre Las Casas y lo considera un mitómano.
- ¹⁴ De hecho, una parte importante del libro, se compone de “documentos”. Ellos se reducen a cartas elogiosas que sus amigos internacionales le enviaron con motivo de la aparición de la primera parte de *Conflicto y armonías de las razas en América*.
- ¹⁵ Mantengo el término “raza” aplicado al “indio” sólo para mostrar la terminología que Sarmiento aplica.
- ¹⁶ Cada vez que se oye el mote de “imperio” en referencia al mundo inca o mexica, siempre se siente la misma curiosidad de comprender en qué momento se aplicó la traslación nominal eurocéntrica —como sobreimposición a los modos de organización indígena americanos— sin reparar, en ningún momento, que se trata de un traslado de estructuras gubernamentales occidentales muy antiguas hacia América. Uno de los documentos incluidos en el “apéndice” del libro —se trata de un artículo publicado por Aristóbulo del Valle en la *Revista Científica y literaria*—, curiosamente, señala este problema: “Decía en *Conflicto*, por ejemplo, que había mucho que quitar a las historias que sobre la civilización de los indios del Perú, México y Chile, nos han dejado los historiadores y cronistas contemporáneos a la conquista, y leemos en *The American* de estos meses hasta junio, escritos con este título: Errores populares con respecto a los indios de América: ‘Sin excepción, dice, aquellas autoridades describían como existentes en América gobiernos imperiales y reales; y como tales instituciones debían tener corrientes formas sociales, como propiedad, nobleza, lo que vieron era muy diferente de lo que suponían haber visto, según los sistemas políticos que prevalecían en Europa’” (*Conflicto* 309).
- ¹⁷ Como bien nos explica Palencia-Roth, esta pasión teratológica derivó en un procedimiento de doble identificación, esto es: una teratología moral y otra de carácter biológico: “En efecto, para justificar las acciones europeas en las Américas, se redefinió la naturaleza (no sólo física sino moral) del nuevo hombre. Es más, estas

atribuciones contribuyeron a un proceso bastante complejo de alegorización cultural del Nuevo Mundo. Tal proceso se basaba en las diferencias que se percibían entre lo humano y lo no humano, las cuales hacían parte de la tradición occidental de la monstruosidad, es decir, de la teratología. La tradición teratológica se articula primordialmente por medio de dos discursos: el uno biológico, que tiene que ver con la fisiología; el otro teológico, que tiene que ver con el comportamiento y la moral” (*Enemigos de Dios* 39- 40).

- ¹⁸ Como bien señala José Pablo Feinmann en su libro *Filosofía y Nación*: “Toda política de exterminio debe comenzar por excluir de los terrenos de la condición humana a aquellos que se propone exterminar” (54).
- ¹⁹ En el primer cuento de este libro, Borges, escribe la misma equivocación histórica: “En 1517 el padre Bartolomé de Las Casas tuvo mucha lástima de los indios que se extenuaban en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas, y propuso al emperador Carlos V la importación de negros, que se extenuaran en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas” (2).
- ²⁰ Con respecto al genocidio cometido por las naciones europeas en América, es útil consultar el libro de Eduardo Galeano *Las venas abiertas de Latinoamérica*, allí su autor nos informa que: “En 1581, Felipe II había afirmado, ante la audiencia de Guadalajara, que ya un tercio de los indígenas de América había sido aniquilado, y que los que aún vivían se veían obligados a pagar tributos por los muertos. Dijo, además, el monarca, que los indios eran comprados y vendidos. Que dormían a la intemperie. Que las madres mataban a sus hijos para salvarlos del tormento de las minas” (68).
- ²¹ Como bien ha señalado George Reid Andrews, una parte esencial del conjunto de creencias liberales se basaba en la idea de que para formar una nación era imprescindible “blanquear” las poblaciones americanas con inmigrantes europeos: “This conclusion was further supported by the ‘scientific’ racism that ruled European and North American thought during the second half of the century [nineteenth century]. As articulated by Louis Agassiz, Joseph Arthur de Gobineau, Houston Stewart Chamberlain, and a host of followers, the various schools argued the innate superiority of the white race and the inferiority of Africans, Amerindians, and other nonwhite races” (*The Afro-Argentines of Buenos Aires 1800-1900* 102).
- ²² Para una comprensión más general y exhaustiva del problema racial afroargentino, es aconsejable consultar los siguientes materiales de lectura que han sido reseñados en el prolijo libro de Alejandro Solomianski (2003, 21): 1) Andrews, George Reid. *The Afro-Argentines of Buenos Aires 1800-1900* (1980); 2) Rossi, Vicente. *Cosas de negros* (1922); 3) Ortiz Oderigo, Nestor. *Aspectos de la cultura africana en el Río de la Plata* (1974); 4) Picotti, V. Dina. *La presencia africana en nuestra identidad* (1998); 5) Lanuza, José Luis. *Morenada* (1946); 6) Natale, Oscar. *Buenos Aires, negros y tango* (1984); 7) Lewis, Marvin. *The Afro-Argentine discourse. Another Dimension of the Black Diaspora* (1986). Yo incluiría en esta lista provista por Solomianski, el libro del arqueólogo Daniel Schávelzon *Buenos Aires negra: arqueología histórica de una ciudad silenciada* (2003).
- ²³ Sarmiento, retomando su afán (proto)etnográfico, se detiene brevemente en la descripción de algunos aspectos culturales de la raza negra como los *candombes*: “establecieron sus municipalidades llamadas candombes a causa del tambor que sirve

para acompañar el baile, que es la expresión de la vida y la felicidad del africano” (*Conflicto* 67).

- ²⁴ De acuerdo con investigaciones modernas como las del arqueólogo Daniel Schávelzon (*Buenos Aires negra: arqueología histórica de una ciudad silenciada* 2003), los datos provistos por Sarmiento son falsos y exagerados. Schávelzon afirma que: “En 1806/07 había en la ciudad [Buenos Aires] 6.650 negros y mulatos, 347 indígenas y 15.078 blancos, siendo el porcentual de afros censados del 26,2%, pero hay que tener en cuenta que quedaba más del 13% de los pobladores sin ser ubicados, lo que podría aumentar estas cifras un poco más; para 1810 había en la ciudad 9.615 negros y mulatos, 150 indígenas y 22.793 blancos” (69). Estas cifras aportadas por Schávelzon, datos 40 años posteriores a los mencionados por Sarmiento y en los que no puede haber disminuido la trata de negros provenientes del África, nos muestran un mecanismo retórico típico de Sarmiento: el manejo de información indiscriminada, poco minuciosa y sin bases sólidas que solía manejar.
- ²⁵ Al respecto, Solomianski agrega los siguientes datos: “Es una verdad *científicamente* aceptada que los afroargentinos conformaban durante el siglo XIX un gran segmento de la población de la República Argentina. De acuerdo a censos y registros de la época este alto porcentaje habría oscilado en la ciudad de Buenos Aires, dependiendo del momento en cuestión y de la interpretación de los documentos, entre el 20% y más del 30% de la población total hasta bastante avanzado el siglo XIX. Este hecho se considera como una verdad histórica irrefutable hasta el año 1871, en el que la epidemia de fiebre amarilla habría dado el golpe de gracia a este sector de la población que por diversas razones se hallaba encausado en una pendiente de decadencia y retroceso que habría sido permanente o se habría acentuado o iniciado a partir de la caída de Juan Manuel de Rosas en 1852. Las motivaciones de este decrecimiento demográfico fueron la activísima participación de este grupo social en las primeras líneas de fuego durante las guerras de la Independencia Latinoamericana pero sobre todo el genocidio denominado Guerra del Paraguay o de La Triple Alianza (1865-1870); el cese del tráfico esclavista; bajas tasas de natalidad y altas de mortalidad originadas en las desfavorables condiciones de vida de este sector social; por la misma razón procesos de mestizaje con tendencia *blanqueadora*; y el motivo más decisivo: la dilución del grupo de referencia social dentro del incommensurable crecimiento de la inmigración europea” (*Identidades secretas* 22-23).
- ²⁶ Estas fechas corresponden con las campañas finales del avance nacional contra la población indígena. Esta fase final de la campaña del desierto tuvo dos generales principales: Adolfo Alsina y Julio A. Roca. Sin embargo, ésta es la fase de dominio final sobre la población indígena del sur. Se trató de una larga investida cuyos comienzos pueden rastrearse en el gobierno de Rosas.
- ²⁷ Como bien han señalado Juan Pablo Dabove y Carlos Jáuregui: “La construcción occidentalista de América Latina como periferia implicó que para el ‘sujeto americano,’ el escenario de articulación de identidad reservase siempre una posición menor, marcada por una diferencia subordinante. Esta marca (que alcanza el presente) se construyó diversamente como ‘atraso americano’, ‘inferioridad de las razas latinas vis-à-vis las anglosajonas’, ‘herencia colonial’, ‘legado corporatista’, ‘desprecio de la ley’, ‘malinchismo’, etc. Las propuestas de reemplazar por completo

lo vernáculo americano por medio de la importación irrestricta de población, bienes culturales y de capital (el caso paradigmático es, por cierto, el de Sarmiento), han sido intentos de clausurar esa marca” (*Heterotropías* 23).

- ²⁸ Mucho se ha hablado y discurrido, a lo largo del siglo XX y desde finales del XIX, en términos positivos acerca de la educación pública, haciendo alusión a que era ella, la verdadera causante del ascenso y la movilidad social, gracias a un sistema de distribución de conocimientos igualitarios “para todos”. Un fino ideal de la burguesía europea de principios de siglo que encubría, al menos en el caso argentino, un programa de homogeneización de identidades diferenciales.
- ²⁹ Como señala Julia Kristeva, el *ideologema* se define como: “la función que une las prácticas translingüísticas de una sociedad condensando el modo dominante de pensamiento” (*Semiótica* 77).

Obras citadas

- Andermann, Jens. *Mapas de poder: una arqueología literaria del espacio argentino*. Rosario: Beatriz Viterbo, 2000.
- Andrews, George Reid. *The Afro-Argentines of Buenos Aires (1800-1900)*. Madison Wisconsin: U of Wisconsin P, 1980.
- Angenot, Mark. *Interdiscursividades: de hegemonías y disidencias*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1998.
- . "Intertextualidades, interdiscursividades y discurso social". Rosario: Publicación interna de la cátedra de Análisis y Crítica II (Escuela de Letras), U.N.R., 1998.
- . y Robin, R. "Pensar el discurso social: problemáticas nuevas e incertidumbres actuales (un diálogo entre A y B)". Rosario: publicación interna de la cátedra de Análisis y Crítica II, (Escuela de Letras), U.N.R., 1998.
- Arguedas, Alcides. *Pueblo enfermo*. Santiago de Chile: Ercilla, 1937.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Borges, Jorge Luis. *Historia universal de la infamia*. Buenos Aires: Emecé, 1993.
- Dabove, Juan Pablo y Carlos Jáuregui, editores. *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*. Pittsburgh: Biblioteca de América, 2003.
- Dussel, Enrique. *1492: El encubrimiento del otro*. Bogotá: Antropos, 1992.
- Feinmann, José Pablo. *Filosofía y nación: estudios sobre el pensamiento argentino*. Buenos Aires: Ariel, 1996.
- Foucault, Michel. *Abnormal: Lectures at the Collage de France (1974-1975)*. New York: Picador, 2003.
- Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Montevideo: Universidad de la República Departamento de Publicaciones, 1971.
- Helg, Aline. "Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction" en *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: Texas UP, 1990.
- Jáuregui, Carlos. "Brasil especular: alianzas estratégicas y viajes estacionarios por el tiempo salvaje de la *Canibalia*" en *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*. Pittsburgh: Biblioteca de América, 2003.
- Kristeva, Julia. *Semiótica* (Tomo I), Madrid: Espiral, 1978.
- Las Casas, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Madrid: Cátedra, 1984.
- Martí, Oscar. "Sarmiento y el positivismo" *Cuadernos Americanos* 13.1 (1989): 142-54.
- Martínez Estrada, Ezequiel. *Radiografía de la pampa*. Madrid: Colección Archivos, 1996.
- Palencia-Roth, Michael. "Enemigos de Dios: los monstruos y la teología de la conquista" en *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*. Pittsburgh: Biblioteca de América, 2003.
- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina: Literatura y política en el siglo XIX*. México D.F.: FCEM, 1989.
- Sarmiento, Domingo F. *Facundo: civilización y barbarie*. Madrid: Alianza, 1970.
- . *Conflicto y armonías de las razas en América*. Buenos Aires: Luz del día, 1953 (Tomo XXXVIII) *Obras Completas*.
- Schávelzon, Daniel. *Buenos Aires negra: arqueología histórica de una ciudad silenciada*. Buenos Aires: Emecé, 2003.

Solomianski, Alejandro. *Identidades secretas: la negritud argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo, 2003.

Vasconcelos, José. *The Cosmic Race*. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1997.

Zea, Leopoldo. "El proyecto de Sarmiento y su vigencia" *Cuadernos Americanos* 13.1 (1989): 85-96.