

**CIVILIZACIÓN CLEMENTE Y CONDICIÓN MILITAR/*TOURIST*
EN *UNA EXCURSIÓN A LOS INDIOS RANQUELES.*
CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO DE LA SUBALTERNIZACIÓN
ÉTNICA DE LOS RANQUELES**

AXEL LAZZARI*

Resumen

Una excursión a los indios ranqueles puede ser interpretada tanto como precursora del indigenismo o gesto expiatorio de la mala conciencia de los guerreros de la civilización. Aquí defenderé un argumento complementario. A través de la topicalización de los “indios argentinos” como una identidad paradójica, la obra permite pensar la emergencia de la etnicización/Nacionalización de los ranqueles lado a lado con el desplazamiento en los modos de subjetivación de los enemigos que acompaña al aumento de las interdependencias sociales de un estado-nación fraguándose en la guerra. Presentaré entonces un estudio de la estructura simbólica de la obra enfocando la relación entre el par *status/telos* implícito en la noción de *civilización clemente* y el par *militar/tourist*. De este modo se puede avanzar en algunas interpretaciones acerca de la virtud performativa de esta estructura simbólica respecto de la subalternización de los ranqueles.

Abstract

The book *Una excursión a los indios ranqueles* can be interpreted as a precursor of indigenous trends or the expiatory gesture of guilty consciences of the warriors of civilization. Here, I will stand for a complementary statement. Through the topicalization of “Argentine indians” as a paradoxical identity, the work allows us to think of the ranqueles' emergence of ethnization/ nationalization side by side with the displacement of the enemies' way of subjectivation that goes together with the increase of social interdependencies in a nation-state forming itself through war. I will present a study of the symbolic structure of the work focusing on the relationship of the pairs *status/telos* and *militar/tourist* implicit in the notion of *clement civilization*. In this way, further interpretations about the performing virtue of this symbolic structure referring to the ranqueles subalternization can be done.

PRESENTACIÓN

Una excursión a los indios ranqueles (Mansilla 1870; en adelante EIR) aparece como un pretexto para analizar las prácticas discursivas hegemónicas que, circunscribiendo una “cuestión indios” en el mismo sintagma de una “cuestión nacional”, hicieron pensable la etnicización/Nacionalización de los ranqueles en función de la performatividad violenta de una identidad inquietante: “indios argentinos”¹.

¹ Podría argumentarse que los efectos de inscripción hegemónica de EIR están ausentes en la implementación de las políticas gubernamentales diseñadas frente a la “cuestión indios”, conocidas por todos como “conquista del desierto”.

Algunas de las causas de la relativa impermeabilidad de la *intelligentsia* porteña al mensaje de EIR podrían encontrarse en un estudio que todavía está por hacerse de los patrones de lectura y de los públicos que generó la circulación de la novela en sus primeros diez años.

Hoy se cuenta apenas con algunas sugerencias respecto a la eventual incidencia que pudo haber tenido la selección de un patrón de lectura “ficcional” en la edulcoración de las evidentes alusiones “políticas” del texto (Viñas 1975 y 1985). Un precioso comentario del propio Mansilla en su *causerie* “Bis” (1889) señala que a ninguno de sus pares le cabía la idea de que él mismo se hubiese adentrado en tierra de indios en una misión de paz. “Decime *che*, Lucio, ¿realmente has estado vos entre los indios?” (Mansilla 1928: 190). La mayoría de los *clubmen* de esta cerrada élite descreía de la pintura que Mansilla hacía de su estadía con los indios ranqueles como algo más que el producto de un “escritor de imaginación”. “He oído y visto, por ejemplo, cuando escribí mi libro sobre los *Indios ranqueles*, que un noventa y nueve por ciento de los lectores creían que la *Excursión* no había tenido lugar, siendo todo ello obra de mi fecunda imaginación” (*ibidem*: 190).

Quizá las lecturas de EIR como “ficción” encuentren alguna explicación en la propia densidad sociológica de los públicos afectados por su circulación. En efecto, grupos sociales caracterizados por un alto grado de control sobre la cotidianeidad de sus miembros, como lo era el de la élite letrada si no clausuran, al menos arrinconan, los imponderables de lo extraordinario (¡un *gentleman* entre los indios!) a las regiones de la irrealidad, aún más cuando comienza a implantarse un gusto literario naturalista que empuja el romanticismo a las márgenes estéticas. En este sentido, la virtual amenaza que la experiencia testimonial narrada en EIR ciernen sobre el espesor de los reconocimientos recíprocos puede ser manejada convirtiendo precisamente la novela-testimonio en novela «de imaginación». En 1889 cuando Mansilla accede, “para hacerles el gusto”, a conformarse a la repre-

Me interesa abordar algunos aspectos de EIR que son bastante instructivos para comprender el campo de sus posibles efectos de inscripción hegemónica de lo étnico/Nacional. Espero demostrar una determinada consistencia interna, tanto entre ciertos ámbitos de su arquitectura simbólica, como entre éstos y el contexto de una guerra en situación de frontera entre "indios" y "cristianos/argentinos". Una consideración preliminar del espacio discursivo de la obra prestará más sustancia a mi propuesta.

Recordando sus horas escolares podrán imaginarse conmigo enfrentándose antes que a una novela, a un título que nos convocaba a desentrañar un misterio de tierra adentro: *Una excursión a los indios ranqueles...* Verdad es que el romanticismo literario aún entonces era una moneda que cotizaba alto este género de fórmulas que transitaban el exotismo. Sin embargo, titular así era también titularse un enunciador a enunciar un discurso de eufemización de la conquista. En el caso de EIR, si esta eufemización se cumple respecto de prácticas discursivas belicistas que producen y reproducen un estado de guerra civilizatoria, no es menos cierto que no se agota aquí su funcionamiento, pues añadiendo nuevos sentidos, EIR demarca un campo para representar esa misma guerra desde otros ángulos. Así, nos preocupa menos identificar en EIR una sublimación de la guerra que describir, a través de sus páginas, la productividad de un (nuevo) estado de guerra que crea (nuevas) posibilidades de economía pulsional para las posiciones en disputa.

En este sentido, ya desde el título de la obra se anuncian estrategias de textualización que se desplazan como una asíntota respecto del círculo político-literario en el que la "cuestión indios" se debatía como guerra purificadora que separase para siempre amigos de enemigos, argentinos de indios. ¿Qué, entre otras cosas, connota el ensamblaje "excursión"/"indios" sino la interpenetración incómoda de la libertad y la coerción? Esta insinuante unión de los opuestos se reitera en el doble y solidario movimiento por el cual

sentación social de escritor ficcional, se pregunta "si no habría sido mejor que, en vez de un libro real, hubiera fabricado uno completamente de pura invención. Quién sabe si ese procedimiento no habría hecho que se creyera en la realidad de lo que el libro contiene" (*idem*: 189).

En contrapartida, con la expansión y diferenciación de los públicos a partir de fines de siglo puede suponerse que la orientación hacia la lectura "ficcional" haya menguado, dando lugar a otras «realistas» derivadas del distanciamiento temporal y social con las condiciones de producción de la escritura de EIR. Esta hipótesis debe ser cualificada teniendo en cuenta el lastre cultural de las primeras lecturas de EIR que, sin lugar a dudas, mediaron la dispersión sociológica de los públicos. La discusión sobre el arrinconamiento literario de EIR durante la década del 70, lejos de simplificar, complejiza la cuestión de los eventuales efectos de reconocimiento que la obra pueda haber suscitado en las capas dirigentes comprometidas en la campaña contra los indios ya que, entonces, es preciso considerar indirecta y no directamente su influencia "ficcional". Este no es el lugar para emprender dicha tarea. Hay que considerar la razonable hipótesis de que, a pesar de que el contenido manifiesto de su mensaje -"clemencia civilizatoria para los indios argentinos"- haya sido soslayado. EIR viene a ubicarse en la misma red intertextual virtualmente disponible, si no para la programación de las políticas indigenistas, por lo menos para sus condiciones de posibilidad.

el yo-personaje, al ser representado como militar-*tourist*, contiene la textualización de los ranqueles entre la potencia disciplinante de la empresa guerrera y el *otium cum dignitate* del espíritu libre.

El yo testimonial de EIR no es apenas un comandante de frontera en una misión de diplomacia y espionaje militar entre los ranqueles, sino también un *tourist* (en inglés, en el original), para quien la perspectiva de una “excursión” a los indios se constituye como aspiración de “emanciparse de las tiranías de la moda y de la civilización” (I-5).

La imaginación de los ranqueles se desprende de esta misma clave. En tanto tribus belicosas que amenazan la seguridad de las fronteras ganaderas, los ranqueles aparecen como terreno cuya historicidad y naturaleza viciosas, reclaman el deber de sembrar trabajo, cristianismo y civilidad. Pero tal imperativo inmediatamente se resquebraja en la escritura dejando penetrar en el texto vapores románticos que se perciben tanto en el énfasis otorgado al conocimiento de las necesidades específicas de los indios, a “sus usos y costumbres, sus ideas, su religión, su lengua” (I-7), como en el convencimiento de que el progreso deviene camisa de fuerza si los gobiernos descartan aquello que los ranqueles -y también los gauchos- tienen que decir acerca de la espontánea y libre originalidad de un pueblo que todavía anhela ser nación.

Al esgrimir estos argumentos, el enunciador autoriza la ética de un proyecto de nacionalización cuyo criterio de felicidad reside en el conocimiento y reconocimiento, lleno de riesgos pero inevitable, de las voces otras y plebeyas. La idea-fuerza *civilización clemente* se inscribe como culminación de esta textualización:

“Ah! esta civilización nuestra puede jactarse de todo, hasta de ser cruel y exterminadora consigo misma. Hay, sin embargo, un título que no puede reivindicar todavía: es haber cumplido con los deberes del más fuerte. Ni siquiera clementes hemos sido” (I-229).

Más adelante tendré oportunidad de ampliar el análisis de esta idea. Señalo por ahora que la incorporación de un mínimo de clemencia al proceso civilizatorio conlleva un evidente sentido crítico sobre su carácter autocentrado y unilateral. De esta manera, la figura “deberes del más fuerte” (v.g. clemencia, misericordia, perdón) se adosa como contracara de los “derechos de conquista” conformando un dispositivo normativo centrado en la tensión entre las fórmulas *civilización de la barbarie* y *civilización o barbarie*.

Con estos primeros apuntes sugiero que la singularidad de las imágenes de EIR que inscriben a los ranqueles como cuerpos pasibles de clemencia civilizatoria conforman, junto a la bifrontalidad militar y turística del cuerpo del yo-personaje, una práctica discursiva históricamente situada, tensionada entre disciplina y libertad, unidad y diversidad, banalización y originalidad. A partir de estas tensiones subtendidas a lo largo de la obra, se hace comprensible el papel estratégico que ha tenido EIR, a diferencia de otros discursos de época, en la producción de un fenómeno de *etnicización*/*Nacionalización*, i.e. de incorporación y segregación de grupos indígenas *qua* grupos étnicos al ámbito de construcción bélica de un estado-nación.

Los objetivos de este trabajo consisten en analizar la estructura simbólica *civilización clemente/militar-tourist*, intentando demostrar, desde su contextualización en un (nuevo) modo de hacer al enemigo, su aptitud para inscribir "indio argentino" como un paradigma paradójico de tratamiento de la "cuestión indios" de cara a la "cuestión nacional". Pero antes de emprender este análisis, dedicaré una primera parte a la exposición de la sociogénesis y psicogénesis de los discursos de *civilización* y de *barbarie*, lo que me permitirá identificar tanto las vicisitudes histórico-políticas de sus mestizajes en Europa, como su aparición y transformación en el Río de la Plata.

PARTE I

SOCIOGÉNESIS Y PSICOGÉNESIS DE LAS ANTÍTESIS *CIVILISATION/BARBARIE Y KULTUR/ZIVILIZATION EN EUROPA*

Los conceptos de sociogénesis y psicogénesis deben entenderse en el marco de la noción eliasana de proceso civilizatorio. Con ella, el autor se refiere a una evolución histórica que el investigador construye sin necesidad de recurrir a argumentaciones metafísicas. "Esta evolución en su conjunto no es la consecución de una planificación 'racional'; tampoco es una secuencia de apariciones y desapariciones de estructuras desordenadas" (Elias 1975:188; destacado en el original; trad. propia). El autor elabora conceptualmente esa región intermedia valiéndose de la noción de interdependencia.

"La interdependencia entre los hombres da lugar a un *orden específico*, orden más imperativo y más coactivo que la voluntad y la razón de los individuos que lo presiden. El orden de esta interdependencia es el que determina la marcha de la evolución histórica; es también el que está en la base del proceso civilizatorio" (*idem*: 189; destacado en el original; trad. propia).

No existen orígenes, finalidades o quiebres en el proceso civilizatorio. Su ley de formación y desarrollo está dada por la indisoluble conexión entre el control social, el control de la naturaleza y el autocontrol individual (Elias 1991: 189). Como espiras posándose unas sobre otras, la "dinámica de Occidente" refleja una relación no lineal entre incrementos lineares en los planos de la integración social de individuos y funciones (control social), del desarrollo tecnológico (control de la naturaleza) y de la interiorización psíquica de la economía pulsional de los hombres (autocontrol individual). El autor explicita, en una de sus obras, las líneas de fuerza de esta *tendencia civilizatoria*:

"A medida que progresa en extensión la interpenetración recíproca de los grupos humanos y la exclusión de la violencia física de sus relaciones, se asiste a la formación de un mecanismo social gracias al cual las coacciones que los hombres ejercen unos sobre otros se transforman en autoacciones. Estas coacciones [...] se

presentan en parte bajo un dominio de sí perfectamente conciente, en parte bajo la forma de hábitos sometidos a una suerte de automatismo" (Eliás 1975: 204; trad. propia).

En este sentido, los argumentos historiográficos de Eliás están orientados a relacionar la emergencia histórica de polos "estatales" de integración de individuos y funciones sociales -*sociogénesis*- con el surgimiento de diferenciaciones en la "sensibilidad" humana -*psicogénesis*-.

A los fines de construir una analogía pertinente a mi objeto, he seleccionado del trabajo de Eliás aquella fase civilizatoria en que las empresas de pacificación social ya han sedimentado monopolios de fuerza más o menos estables en el occidente europeo. En esta etapa de integración de individuos y funciones en redes cada vez más amplias, se registra en la economía psíquica de los hombres la ampliación de la brecha entre las regiones del "inconsciente" y del "consciente" y, al interior de ésta última, entre los focos del "yo" y del "superyo". Concretamente esta fase corresponde a la descripción de las configuraciones sociales de Francia y de los principados alemanes hacia mediados y fines del siglo XVIII.

Ahora bien, de acuerdo con Eliás (1990), la sociogénesis de la antítesis *civilisation/barbarie* remite a las relaciones estructurales entre burguesía y aristocracia en la sociedad cortesana francesa. La particularidad del caso francés estriba en que los cuadros más altos de la burguesía, gracias a seculares procesos de movilidad social, demostraban para el siglo XVIII un alto grado de asimilación a las funciones gubernamentales y a los hábitos culturales de la nobleza. En tales circunstancias, la burguesía, y específicamente su *intelligentsia*, vino a ser el grupo más expuesto a los efectos de la interdependencia social, a punto tal de ilustrar con su comportamiento político y sus formulaciones culturales el conflicto estructural de lo que Eliás denomina "capas de dos frentes", consistente en la imposibilidad de "liberarse de las coacciones que ejerce sobre ellos la hegemonía de los otros, sin poner en cuestión su propia hegemonía sobre otros" (Eliás 1982: 346). La complicidad estructural de la *intelligentsia* burguesa cortesana con el Antiguo Régimen condicionó entonces su política a un programa de reformas, y es en este marco que irrumpe una versión particular de la idea de *civilisation*.

Para Eliás, la estructura bifronte de los grupos atravesados por esta interpelación se reitera en las duplicidades con que se presenta su propia economía. Efectivamente, la instanciación política de esta noción registra una ambigüedad irreductible entre *civilisation* ou *barbarie* y *civilisation de la barbarie*.

En el primer caso, la disyunción radical de la civilización y de la barbarie testimonia la persistencia de las preocupaciones distintivas y honoríficas de la aristocracia, tal como las evocaban las antiguas nociones de *politesse* y *civilité*. En el segundo caso, se incorpora un sentido nuevo de progreso y de perfectibilidad que tiene, por un lado, consecuencias críticas para con lo dado como *civilisé* y, por otro, consecuencias redentoras y comunicativas con lo supuestamente *barbare* (Eliás 1990). La primera fórmula ac-

tualiza un componente de *status* -la civilización entendida como honor individual, etno y naciocentrismo- mientras que la segunda se funda en un componente de *telos* -la civilización como movimiento de trascendencia y crítica enraizada en la noción de perfectibilidad-.

Paralelamente, en los principados alemanes se asiste a la génesis de la antítesis *Kultur/Zivilization*. Las cortes alemanas estaban caracterizadas por un marcado monopolio aristocrático sobre el acceso a las posiciones de dirección política, que inhibían a miembros de las capas burguesas, salvo casos aislados, estar en ese *monde* aristocrático de cuño francés que los cortesanos alemanes imitaban. Por consiguiente en la experiencia burguesa en Alemania había asimetrías respecto de la situación histórica de la burguesía cortesana francesa.

La imaginación burguesa de su experiencia social contrapuesta a la de la nobleza encontró en Alemania una caja de inagotables resonancias en la institucionalización del contrapunto entre *Kultur* y *Zivilization*. Así, antinomias tales como profundidad/superficialidad, virtud/simulación, espiritualidad/materialidad, naturalidad/artificialidad, verdad/convención, libertad/poder, etc. pretendían capturar el sentido y el valor de las señales que diferenciaban y, por lo general, separaban a los burgueses “cultos” de los nobles “civilizados” (*i.e.* afrancesados). La pareja *Kultur/Zivilization* vibra en una cuerda más afin al *status* que al *telos*. Sin embargo, aunque esta categorización antinómica observa períodos de radicalización como en el movimiento *Sturm und Drang*, su agenciamiento muestra también ensayos de aproximación, impelidos por la puesta en juego de la noción de *civilisation* durante la Revolución Francesa y el período napoleónico.

Es importante destacar el hecho de que los surgimientos de las antítesis *civilisation/barbarie* y *Kultur/Zivilization* no son procesos independientes. Estos esquemas se van influenciando mutuamente en un movimiento de flujo y reflujo distribuido diferencialmente a través de distintas capas sociales, “polos” estatales y períodos políticos. De este modo, si la idea de *Kultur* no puede concebirse sin el desafío que le presenta la idea de *civilisation* hacia el fin de siglo XVIII, tampoco ésta puede prescindir de las atmósferas románticas que preñan la Europa post-napoleónica.

La explicación de estos sincretismos no se agota en la sociogénesis de las capas medias y de los “polos” estatales. Para Elías la virtualidad de estas objetivaciones discursivas también adquiere sentido en el plano de los desenvolvimientos psicogenéticos. Efectivamente, a ambas antítesis sincréticas le es inherente un nuevo orden de complejidad de la “sensibilidad” moderna marcado por una mayor interiorización de las coacciones sociales externas. En circunstancias de expansión de las interdependencias sociales como las que trajo la economía manufacturera, y más tarde la Revolución Industrial, la autodisciplina consciente e inconsciente gana nuevos espacios. Son las “capas de dos frentes” las primeras en experimentar con más vigor estas mutaciones y de sus filas salen los individuos que objetivarán culturalmente la nueva espira evolutiva de occidente.

El vector de estas tecnologías de interiorización se delinea paradójicamente en una *perspectiva trascendental de lo individual*: vale decir, a través de lo “social”, la “razón”.

la "historia", lo "humano" se establece el desvío obligado para el redescubrimiento de lo "individual". Este movimiento se verifica en la ya mencionada duplicidad de la idea de *civilisation*. También se observa en las armonizaciones germánicas entre distintividad y cosmopolitismo.

Tales mutaciones psicogenéticas implican una metaobjetivación de las técnicas renacentistas de objetivación y apuntan hacia una "analítica de la finitud", actitud problema en la que Foucault vio el nacimiento simultáneo del Hombre y el discurso de las ciencias humanas (Foucault 1966).

La institucionalización de las imágenes antitéticas a las que nos estamos refiriendo promete un amplio foro a la silueta fantasmal que anuncia a la modernidad. Presa a un juego infinito de espejos, a una virtual imposibilidad de síntesis, a un *impasse* constitutivo, la identidad del proceso civilizatorio se dispersa, en su más reciente historia, en individuos y sociedades, naturaleza y cultura, naturaleza e historia, emoción y razón, sujeto y objeto, en fin, cultura y civilización.

La persistencia del intervalo y de la relatividad siempre renovada por las técnicas de reflexividad supone un reordenamiento específico de la economía psíquica de los individuos. De este modo la dialéctica entre inmanencia y trascendencia que se sitúa en el plano de las antítesis *civilisation/barbarie* y *Kultur/Zivilization* acompaña paso a paso la génesis simultánea de la intransitividad yoyica y el criticismo superyoyico.

ÉLITES LETRADAS Y ROMANTICISMO RIOPLATENSE: *CIVILIZACIÓN/BARBARIE*

A partir de 1840 se mostraban en la Argentina los prolegómenos de lo que se dio en llamar "organización nacional". Con el ascenso de Rosas al gobierno de la provincia de Buenos Aires en 1829, se activa un proceso de pacificación social que se extiende por todo el *hinterland* pampeano y las provincias del interior alcanzando hasta la sociedad de frontera indígena. La entidad política resultante -Confederación Argentina- llegará a controlar en una estructura autocrático-paternalista las fuerzas sociales que antes de Rosas sembraban la "anarquía social" y las "luchas facciosas". En efecto, el gobierno de Rosas obtendrá sus rasgos de régimen estable mediante una serie combinada de tácticas terroristas y diplomáticas que atemperarán y/o aplazarán tanto las "guerras civiles" entre unitarios y federales como la secular "guerra entre indios y cristianos".

² La guerra entre "cristianos e indios" asolaba el *hinterland* pampeano desde la época colonial. Baste con señalar que se trataba de una guerra de conquista de territorios y ganados, más que de poblaciones. Ahora bien, los grupos indígenas reputados como "indios" (ranqueles, salineros, boroganos, etc.) habían ido generando esa frontera desde fines del siglo XVII en el mismo movimiento por el cual los núcleos estatales de Santiago de Chile y Buenos Aires ampliaban el control del territorio y de los cuerpos circundantes.

Una aprehensión general del fenómeno parte de reconocer que el desplazamiento de algunas "tribus araucanas" hacia la falda oriental de la Cordillera, las relaciones interétnicas con los

Ahora bien, la propia dinámica de integración de funciones sociales diversas llevó a una diferenciación cada vez más acentuada de un grupo dominado dentro del grupo dominante. La *pax* rosista sustentada en la alianza entre ganaderos saladeristas y el comercio exportador de Buenos Aires articuló, como una de sus consecuencias imprevistas, una capa media de "doctores y periodistas" compuesta por jóvenes mayoritariamente ligados a la Universidad de Buenos Aires y pertenecientes a la dirigencia porteña o provinciana que habían apoyado la facción federal o se habían avenido a ella (Halperín Donghi 1982).

A pesar de su comunidad de origen social con los gobernantes, los círculos letrados poco a poco empezaron a nuclear en sus salones literarios más y mayores críticos a diversos aspectos de la política rosista, a los que Rosas respondió con censura, clausura de periódicos y destierro. Estas medidas represivas iban a ayudar a fundar la heroicidad de un grupo que ya comenzaba a autorreconocerse como "generación del 37".

En el año de 1838, el bloqueo francés y el entrelazamiento de las crisis uruguaya y argentina agravan la situación política. Es el momento en que la élite letrada exilada en Montevideo, Santiago de Chile y Río de Janeiro se lanza a una acción más militante. Muchos de ellos creen llegada la hora de influir decisivamente en los destinos del país desde una coalición antirrosista internacional. En estas circunstancias se produce el primer acto de institución simbólica de esta aristocracia del espíritu: Esteban Echeverría redacta su *Credo de la Joven Generación*.

taluhet, dihuihet, chechehet ("indios pampas"), y la posterior organización de una confederación política indígena hacia mediados del siglo XIX, fue un complejo proceso permeado de resistencia a la vez que de pactos con los núcleos coloniales y postcoloniales a ambos lados de los Andes. A fines del siglo XVII, cuando el acceso a la tierra por parte del pequeño productor (*gaucho* y *paisano*) comienza a cerrarse debido a la expansión de la estancia colonial, se multiplican las zonas de fricción interétnica tanto entre indígenas como entre éstos y los blancos. Los gobernantes coloniales conseguirían, no obstante, administrar esta situación mediante la política de la "compra de la paz" y modelos de hegemonía estatales-dinásticos asentados sobre bases jerárquicas

Con la independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata se alteraría fundamentalmente el *statu quo*. La emergencia de un ethos nacional anclado en la categoría de "criollo" y luego de "argentino" y "chileno", marcarían nuevas formas de hegemonía basadas en interpelaciones individualistas y jerárquicas de la diferencia indígena que ayudarían a estructurar nuevas modalidades de articulación desigual de la sociedad de frontera con los núcleos criollos.

Desde 1815, las hostilidades toman nuevo impulso. "Guerras civiles" entre unitarios y federales (reclutando sus respectivos "indios amigos"), por una parte, y la guerra con el Brasil por la Banda Oriental que desgarneció las fronteras "interiores", por la otra, explican el aumento en el número y en la frecuencia de los malones indios. Por otro lado, las expediciones punitivas de Martín Rodríguez y del propio Rosas contribuyen decisivamente a este ciclo de agresiones interétnicas. No obstante, Rosas consigue hacia la década del '40 atraer a Calfucurá hacia un acuerdo que reeditaría importantes dividendos políticos a ambos. Después de la derrota de Rosas a manos de Urquiza en Caseros (1852), y de la victoria de Mitre sobre Urquiza en Pavón (1861), la figura del estado se vislumbra con mayor nitidez sobre el horizonte de las relaciones políticas. Desde entonces, la supresión de la autonomía relativa de los indígenas de pampa y norpatagonia apura su hora hasta la década del '80 (Bechis Rosso 1984, Lazzari 1996).

Este escrito, inspirado en la reevaluación romántica de los equívocos "iluministas" de la "vieja generación" de Rivadavia, anuncia un principio fundamental del proyecto ideológico del grupo, a saber: el orden social reside en la hegemonía de la clase letrada. Tal principio, legitimado en el de la soberanía de la razón, sufriría un primer golpe con el fracaso de la alianza antirrosista en 1846.

Para Halperin Donghi, las premisas ideológicas de la "generación del 37" tenían su parte de responsabilidad en este fracaso pues, a pesar de que estos jóvenes intentaban no repetir los errores de la política rivadaviana que condujeron al ascenso de Rosas, dedicándose a una más elaborada inspección de la realidad sociopolítica, continuaron considerando a sus adherentes "plebeyos" no como aliados políticos con intereses específicos sino como brazos instrumentales de una causa trascendental cuyo oráculo exclusivo les pertenecía.

Esta misma configuración ideológico-política oscilante entre el análisis y el salvacionismo, está claramente presente en las obras de Sarmiento -*Facundo* (1845)- y de Alberdi -*En la República Argentina, 37 años después de su independencia* (1847)-. Comprometidos en una búsqueda de la fórmula nacional, ambos escritos coincidían en que la clave del enigma político argentino estaba escondida en una actitud a la vez conservadora y superadora. Urgía reformar las señales "bárbaras" y "retrógradas" que el régimen rosista había ido manifestando en sus últimos años como, por ejemplo, la supresión del debate político y su negativa a abrirse completamente al mercado económico y cultural capitalista. Pero ello no implicaba desconocer, mediante un análisis que objetivaba el pasado orden rosista como dato, que ese mismo orden constituía la base de las relaciones políticas del futuro.

Los cuadros mentales desde los cuales era posible elaborar este diagnóstico estaban sintetizados en la dialéctica *civilización/barbarie*. Como categoría de percepción, derivaba sus efectos de reconocimiento polémicos de una identificación del ideal de perfectibilidad y progreso -asociado a los desarrollos de Europa Occidental y Estados Unidos- con ciertos ejemplos históricos en las tierras del Plata -el mundo urbano colonial, la Revolución de 1810 y el gobierno unitario de Rivadavia-.

Asimismo, mediante este expediente simbólico, gauchos, indios y salvajes de toda índole asumían la faz familiar de una omnipresente barbarie de la cual la civilización se distinguía y a la cual, no obstante, buscaba redimir. De esta forma, *status y telos* eran dos aspectos de la misma serie antagónica que comunicaba y separaba dos mundos conceptuales y morales.

En la doble actitud analítica y profética de la "generación del 37" también se descubren desenvolvimientos de la economía afectiva semejantes a los que determinaron la propia emergencia de las antítesis *civilisation/barbarie* y *Kultur/Zivilization* en Europa. Específicamente, la dialéctica entre autoacción y compensación simbólica, entre el trascendentalismo superyoico y el egoísmo del yo. Ejemplo de ello es que autocríticas severas a su propia condición elitista y celebraciones más o menos tibias a la voz del pueblo, conviven en el mismo espacio generacional junto con la autosatisfacción como

círculo de pensamiento consagrado a la redención universal y el más despojado desdén por gauchos e indios.

El *Facundo* exhibe claramente la disposición psicológica frente a la ambivalencia entre *status* civilizado -civilización o barbarie- y *telos* civilizatorio -civilización de la barbarie-. La obra muestra el grado de conciencia histórica del autor al representar en *Facundo Quiroga* y en *Rosas* no la barbarie sino formas híbridas de “barbarie civilizada” y de “civilización barbarizada”, respectivamente. En último análisis, lo que Sarmiento advertía era que las condiciones de un estado nacional dependían de una transformación de la ley del soberano en norma disciplinaria desde la cual lo semibárbaro y lo semicivilizado pudiesen ser administrados (*sensu* Foucault 1986). Esta negativa a trazar una separación radical entre ambos universos reclamaría una táctica de poder controladora y reguladora más que represiva, y por lo tanto una nueva actitud psicológica.

En efecto, en un estudio sobre la adaptación del romanticismo en la Argentina, Jitrik (1970) considera que el “byronismo” llevaba en su seno la dialéctica *civilización/barbarie* a través de un desdoblamiento entre actitudes contemplativas y activas. Respecto de las primeras sabemos por Elías (1982) que la seducción que la barbarie impone al sujeto como vía de autoreconocimiento, es uno de los rasgos típicos del “malestar” romántico aristocrático. La sensibilidad hacia lo bárbaro adquiere, sin embargo, con el romanticismo burgués una tonalidad diferente por intermedio de una mayor conciencia de historicidad que, si no detiene las identificaciones nostálgicas con el “retorno de lo reprimido”, al menos las hace más lentas. En el romántico burgués se dibuja, en consecuencia, un área mayor para la legitimación de un activismo transformador, “civilizador”. En este sentido, el *Facundo* representa bien el atemperamiento del “byronismo” en la Argentina, ya que sustenta el término “bárbaro” a una distancia prudencial del yo y expresa, por tanto, un esfuerzo de objetivación del mecanismo de la huida romántica.

En resumen, se ve entonces cómo la fundación de la discursividad *civilización/barbarie* en la Argentina de mediados del siglo XIX guarda estrechas analogías formales con los parámetros sociogenéticos y psicogenéticos que determinan las dialécticas *civilisation/barbarie* y *Kultur/Zivilization* en Europa.

PARTE 2

CIVILIZACIÓN CLEMENTE:

DEL FACUNDO A UNA EXCURSIÓN A LOS INDIOS RANQUELES

El tiempo es una variable fundamental para ponderar la diseminación del esquema *civilización/barbarie*. Entre la entrada de la fórmula sarmientina en los círculos letrados del fin del periodo rosista y la reelaboración de Mansilla se abre un cuarto de siglo. En ese intervalo la supuesta realidad que el *Facundo* pretendía capturar con ese concepto-arma, se había tornado bastante refractaria a sus efectos esclarecedores.

Desde una perspectiva estrictamente política, la imaginación de las vías de la "organización nacional" post-rosista no había alcanzado a prever la irreductibilidad del clivaje regional entre el interior y Buenos Aires. Lo que siguió a la derrota de Rosas y al encumbramiento de Urquiza no fue un simple gesto de la "astucia de la razón", que conservando la *estatidad* rosista le imprimiese una dirección civilizada, sino más bien el retorno de la "anarquía" a la escena civil. El delicado equilibrio que apuntalaba la hegemonía de Buenos Aires sobre el interior, especialmente sobre las provincias del Litoral y sobre los indios de tierra adentro, se esfumaba. Y al separarse el Estado de Buenos Aires de la Confederación, resurgían las viejas facciones de unitarios y federales.

Estos hechos repercutieron en la dialéctica *civilización/barbarie*, incorporándola a una gramática excluyente amigo-enemigo, que ordenaba entidades sustancializadas a un lado y al otro de la línea de fuego. Para comprender y justificar la urgencia de la guerra, se sobrepuso la interpretación de la civilización como *status* a la de *telos*. En efecto, el lenguaje bélico se dispersaba por todos los ámbitos sociales como contracara del ciclo post-rosista de guerras de pacificación contra las "montoneras", el Paraguay y los indios, inaugurado por la política mitrista.

Precisamente una aproximación al contexto político-cultural que enmarca la publicación de EIR observa el hecho curioso de que la *civilización clemente* viene a desenterrar con cierta dosis de indiscreción y provocación el aspecto tético del esquema *civilización/barbarie*. Si la *civilización clemente* se establece como una ruptura con el lenguaje de la exclusión imperante en la época, también conserva líneas de continuidad con éste pues *status* y *telos* civilizatorios conforman una misma estructura. Se trata, sin embargo, de continuidades a niveles diferentes. El discurso de *civilización clemente*, al igual que el de *civilización/barbarie*, se caracteriza por regular internamente la diferencia y el valor, y posibilita así la existencia de un tercer término mediador. En cambio, la retórica amigo-enemigo tiende a hacerlo externamente a los términos de la oposición, vale decir separa y valora sustancias antagónicas sin estructurarlas en un sistema.

La clemencia como semantema básico presupone la culpa del que se alza contra la civilización, pero las virtudes del perdón y la moderación del castigo no lo excluyen, sino que, por el contrario, lo introducen al mismo ámbito moral del que otorga la clemencia. Este movimiento de incorporación moral no se refleja en la pureza de las interpelaciones marciales que destila el parte militar que, de este modo, se alinea tanto contra las nociones sarmientinas de "civilización barbarizada" y "barbarie civilizada" como contra la de *civilización clemente*.

En rigor de verdad, un orden discursivo como el de *civilización clemente* era sociológicamente previsible hacia 1870 cuando, si bien la pacificación interior no estaba cumplida, existían fuertes indicios de su irreversibilidad. La conquista de esta conciencia histórica verificable en ciertos sectores de la élite gobernante contribuyó a generar algún distanciamiento frente a la "guerra civilizatoria". La ironía, simulacro de impotencia del poderoso, se expandía en el tratamiento de ciertas "cuestiones sociales". Además, esta dimensión de la economía pulsional coincidía con una renovación generacional de los

dirigentes, que imprimía en la escena política la necesidad de una política nacionalizadora de poblaciones y territorios, por primera vez, menos declamativa.

EIR salía a la luz en este contexto de reconversión de las disputas ideológicas, en el cual la fuerza de convocatoria de las consignas de federales y de unitarios se debilitaba en favor de nuevas solidaridades políticas (mitristas y urquicistas, crudos y cocidos, nacionalistas y autonomistas) acordes a la complejización y diversificación de los intereses que acompañaba la construcción del estado nacional.

SOBRE LAS CONDICIONES DEL MILITAR Y DEL *TOURIST*

Vale la pena explorar la especificidad de los roles del militar y del *tourist* tal como se practicaban en las tierras del Plata hacia los años 70 del pasado siglo, para interpretar el sentido y las consecuencias que la alquimia militar/*tourist* introduce en el esquema simbólico de EIR.

Hacia el período en que Mansilla escribe ya se había sedimentado y naturalizado la distinción entre fronteras “externas” e “internas”. Las fronteras con los indios eran discursivamente abordadas en términos de una retórica de interioridad geopolítica (v.g. Tierra Adentro) que expresaba la contracara de los “derechos” que la élite criolla y sus clientelas se arrogaban sobre las poblaciones y los territorios indígenas.

Pero también cabría encontrar en la interiorización del otro fronterizo y en la internalización de las fronteras, la emergencia de “responsabilidades” y “deberes” civilizatorios producto del reconocimiento de esferas de solidaridad entre el sector criollo y el sector indígena en oposición a otras alteridades nacionales, especialmente la chilena. En este sentido, la categoría “hijos de la tierra” cumple en EIR un papel fundamental de justificación de la clemencia civilizatoria, al reunir bajo un rótulo común a gauchos, indios y patricios.

Ahora bien, ¿qué estilo de disciplina militar interviene en la producción y reproducción de las situaciones de guerra que huyen a una simple definición del enemigo por la alteridad radical? La obra de Alfred de Vigny *Servidumbre y grandeza militares* (1835) puede servir de guía en busca de una respuesta. La elección no es arbitraria, pues el propio Mansilla tradujo este texto en su guarnición de frontera en 1863 y siete años después, el último capítulo de EIR glosaba sus ideas principales.

De Vigny, oficial del ejército borbón y destacado representante del romanticismo francés, escribió esta obra con el desconsuelo de quien veía, al pacificarse las relaciones internacionales bajo el patrocinio de la Santa Alianza, que las ciudades francesas se transformaban en los nuevos campos de batalla del ejército nacional. Fue esta insoportable perspectiva del ejército como gendarme de su propia nación lo que le movió a una reflexión perentoria sobre la disciplina militar.

Creía de Vigny que el ejército y el soldado estaban destinados a desaparecer con el avance de la civilización y del progreso. Sin embargo, consideraba esos tiempos

transicionales como los más difíciles para el soldado, atrapado en el círculo vicioso que le imponían el desprecio de sus conciudadanos y el deber militar. Éste último era definido por el autor como “la abnegación absoluta de sí mismo, la espera continua e indiferente de la muerte, la renuncia integral a la libertad de pensar y actuar” (1975:38; trad. propia). El deber militar en su máxima expresión requería la disolución del hombre bajo el soldado.

El ethos de este nuevo militar engranado en una incontrolable máquina de guerra no se agotaba, empero, en la obediencia debida. De Vigny deploraba tal servidumbre, pero no podía dejar de admirar a esos esclavos que aceptaban y hacían de ésta su profesión de fe. Era, justamente, en esta conciencia exaltada de renuncia donde de Vigny situaba la *honra militar*, última tabla de salvación de los antiguos valores marciales en el enrarecido clima de la guerra civil.

La honra del militar no siempre era considerada como cerradamente estamental y, por lo tanto, le proveía al soldado, si no un espacio para reflexionar, al menos cierta reserva moral respecto del contenido de las órdenes recibidas.

“Lejos de querer debilitar la disciplina, juzgo que, entre nosotros, ella precisa ser corroborada en muchos puntos, y que, en presencia del enemigo, las leyes no pueden ser lo suficientemente draconianas. Así cuando el Ejército vuelve su pecho de hierro hacia el lado del extranjero. *Pero, cuando él, volviéndose, sólo tiene a su frente a la madre patria, es bueno que entonces, por lo menos, encuentre leyes previsoras que le permitan tener entrañas filiales. También es de desear que se impongan de una vez por todas límites naturales a esas órdenes absolutas dadas a los ejércitos por el soberano Poder*” (op. cit.:74; destacado mío, trad. propia).

¿Acaso la interpelación mansillana “hijos de la tierra” no imponía el mismo límite al deber militar que las “entrañas filiales” con que argumentaba de Vigny, aunque derivada una de la internalización de las fronteras y el otro de la implosión civil de la guerra en Francia? Con certeza, para ambos este deber aparecía mediado por la creciente autoconciencia de la alta oficialidad como salvaguarda de la nación. Lo que no implicaba una superación del antagonismo amigo-enemigo, pero contribuía a dilatar los férreos criterios que lo habían apuntalado.

La vivencia de la honra militar por Mansilla es un índice suplementario que refuerza este interrogante. Para el coronel el descubrimiento de su lugar en el mundo está mediado por la experiencia angustiante de la arbitrariedad del deber. En las últimas líneas de EIR leemos: “¡Somos unos insensatos! Y cuando tenemos un momento lúcido es para exclamar amargamente: ¡ay!... Yo amo, sin embargo, el dolor y hasta el remordimiento, porque me devuelve la conciencia de mi mismo” (II-202).

¿Qué nos sugiere esta específica disciplina militar? A mi entender, el ensamblaje de deber e individualización psicológica en el concepto romántico de honra militar es el síntoma de un conflicto de roles suscitado por el aumento de las interdependencias socia-

⁵ Se encuentra en la *causerie* “Veinte años después” (1889) una reinterpretación de esta

les³. Los imperativos contrastantes del ethos civil y el ethos militar exigen del oficial de un ejército nacional en formación un control afectivo más activo y sensible a la situacionalidad de una experiencia social complejizada.

Sin pretender sobrevalorar la posibilidad de un estado deliberativo en el modelo de alta oficialidad del ejército nacional, es posible ver en ella rasgos actitudinales distantes del privilegio dado por el *tourist* a la autosatisfacción y a la contemplación fascinada de los paisajes y de los tipos humanos.

Allí donde el oficial vuelve su mirada hacia su propia patria y teme -por los imperativos de su deber- transformarla en teatro de la guerra, el *tourist* pasea displicentemente sus ojos sin otra preocupación que la de ejercer su ocio al acecho de experiencias de vida que lo tornen un carácter original. En el caso del deber militar, la conciencia de sí es fecundada por el dolor de la renuncia e implica la vivencia de un sacrificio. Por el contrario, el modelo turístico reactualiza una batería aristocrática en la cual la libertad y autonomía del sujeto son aprioris -preexistencias tácitas- de la jerarquía social que deben ser subrayados y puestos en evidencia mediante un adecuado cultivo.

En cuanto a la figura del *tourist*, algunos de sus sentidos quedan más claros a partir de un *leit-motiv* estratégicamente situado en la economía simbólica de EIR. Me refiero a la "teoría de los extremos" que sintetiza los imperativos del autoconocimiento y del reconocimiento que tanto preocupaban al coronel Mansilla. Para él, la "satisfacción" y la "felicidad" están en los extremos:

"Yo comprendo las satisfacciones del rico y las del pobre; las satisfacciones del amor y del odio; las satisfacciones de la oscuridad y las de la gloria. Pero, quién comprende las satisfacciones de los términos medios, las satisfacciones de la indife-

noción. Habla la voz de la experiencia que se dice arrepentida de un acto de indisciplina cometido más de dos décadas atrás consistente en haberle negado el saludo a un superior.

Evocando a de Vigny, Mansilla escribe: "La obediencia viene, entonces, como un convencimiento; y a fuerza de ser reflexiva se hace simbólica, y como todo simbolismo es religión, y como no hay religión sin fe, y como toda fe es consoladora, de la obediencia reflexiva a la pasiva no hay más que un paso, y no hay así alma elevada que no comprenda -lo repetiré- que el 'honor es la poesía del deber' " (Mansilla 1963: 460). Nuevamente obediencia reflexiva y dolor fecundo, pero aquí ensombrecidos por el realce dado a la obediencia pasiva y a la belleza del deber. La inversión de los énfasis confiere a Mansilla la posibilidad de descubrir en su otrora celebrado acto de orgullo una supina impertinencia. Y ensaya una justificación sugestiva. Esta insubordinación, se explica, era el correlato "del caudillaje, la guerra civil y la política revolucionaria. Pues esa, y no otra, tiene que ser siempre la consecuencia de haber exagerado la tesis de que los principios son todo y los hombres son nada o los primeros valen poca cosa. sin los hombres adecuados para hacerlos prevalecer. cuando *in medio veritas* habría sido el desideratum" (*op. cit.*:465). Sin embargo, no deja de consignar que, a pesar de que ninguna ordenanza militar exija el saludo del superior al inferior, si aquél lo niega está expuesto a la sanción moral que se impone como descortesía. Con lo cual queda en evidencia la persistencia mansillana en dejar la crítica siempre instalada, como latencia, en el espacio disciplinario.

rencia; las satisfacciones de ser *cualquier cosa?* [...] Yo comprendo que haya en esta tierra quien diga: –Yo quisiera ser Mitre, el hijo mimado de la fortuna y de la gloria, o sacristán de San Juan. Pero que haya quien diga: –Yo quisiera ser el coronel Mansilla -eso no lo entiendo, porque al fin, ese mozo, ¿quién es?“ (I-7, destacado en el original).

Si la felicidad y la autosatisfacción del yo-personaje dependen de un levantar barreras contra la polución y la indiferencia, la “teoría de los extremos” evoca la disyunción radical entre *status* bárbaro y *status* civilizado. El honor de un individuo depende de un estar en o de una huida completa del mundo (*i.e.* el universo acotado de las relaciones legitimadas por la élite). Las coordenadas biográficas que atravesaba Mansilla, ligadas a la reconquista de su lugar en la élite previa depuración del pasado rosista de su familia, bastan para acreditar en este planteo radicalizado de la búsqueda de sí mismo⁴. *Civilización o barbarie*, tal el esquema al que está subordinada la veta turística de Mansilla: la demarcación de las distintividades tanto en el plano del yo como en el del entorno.

⁴ En la medida que el principal objetivo de este trabajo continúa siendo el trazado de una serie analógica entre categorías de percepción y entendimiento de una obra literaria y el proceso de etnicización/Nacionalización de los ranqueles, estoy tocando problemáticas afines a la sociología de la literatura o, si se quiere, a una sociología de la producción de conocimientos. En todos estos casos se plantea el problema recurrente de la *perspectiva trascendental de lo individual*, ante el cual se dividen las aguas de la hermenéutica y de la física social privilegiando lecturas “internas” o “externas” de las redes simbólicas, cuando no lecturas “mixtas” o “dialécticas”. De este modo, lo que sigue confirma la línea paradójica de argumentación que atraviesa este ejercicio, que busca al mismo tiempo demarcar planos de referencia al contexto y de significación del texto.

En cuanto a las referencias contextuales, recapitularé la trayectoria social de Lucio V. Mansilla hasta el año de 1870 con el fin de sospechar del sentido de algunas de sus tomas de posición verificables en EIR.

Lucio Victorio Mansilla nace en 1831 en el seno de una familia porteña “saladerista”. Su madre, hermana de Rosas, y su padre, héroe de la batalla naval contra los anglo-franceses, lo conectan en su infancia y adolescencia con el entorno más próximo del Restaurador. Entre 1850 y 1851, viaja por la India, Egipto, Turquía y Europa. Luego del corto período de exilio político que le significó la caída de su tío, retorna con 21 años a Buenos Aires. Se casa. Escribe el libro de viajes *De Adén a Suez*. La animosidad antirrosista que reinaba en el Estado de Buenos Aires lo obliga a exilarse nuevamente en 1856, esta vez para formar parte de los “hombres de Paraná” que rodearon a Urquiza en los primeros años de la Confederación post-rosista. Se inicia en el periodismo “por necesidad” y participa en el Congreso Nacional de la Confederación como diputado suplente. Sin embargo, una serie de desinteligencias con la política de Derqui lo encuentran en Pavón (1861) luchando contra los ejércitos confederados desde el ejército de Buenos Aires. Con este acercamiento a los círculos de Mitre, se inicia su carrera militar. En su destino de la frontera norte de Buenos Aires (Rojas) traduce a de Vigny, Laboulaye, escribe algunos opúsculos sobre la modernización de los ejércitos y un par de obras dramáticas que son acogidas con beneplácito por la sociedad porteña. En 1866 marcha a la guerra del Paraguay, circunstancia que aprovecha para trabajar en favor de la candidatura presidencial de Sarmiento. Elegido éste, las esperanzas de Mansilla de recibir algún

La "teoría de los extremos" guarda, empero, una faceta uniformizadora. En los diversos contextos narrativos en los que se impone una preocupación comparativa entre lo bárbaro y lo civilizado se trae a colación el hecho de que los "extremos se tocan". Así, por ejemplo, en la comparación entre el parlamento interétnico y el debate de los congresales republicanos. Este recurso permite concebir, contra posturas eugenésicas explícitamente rechazadas por el enunciador, la unidad fundamental de la especie humana. Por consiguiente, es invocando la simultaneidad de los extremos que puede pensarse un *diálogo* entre ranqueles y argentinos, y defenderse, a su vez, la posibilidad de la *civilización de la barbarie*.

cargo político de importancia son frustradas y debe resignarse con volver a su destino militar en la frontera. En 1868 inaugura en Río Cuarto (Córdoba) su gobierno sobre la franja fronteriza entre "cristianos" y ranqueles. En 1870 realiza su expedición a las tolderías de los caciques Mariano Baigorrita y Ramón. Por cuestiones disciplinarias es pasado a retiro y vuelve a Buenos Aires. Indignado por esta resolución, publica como folletín en el diario La Tribuna, su alegato biográfico-político: *Una excursión a los indios ranqueles*. El éxito es inmediato: el mismo año se edita en dos tomos. Hasta su muerte en 1913 conocerá tres ediciones, convirtiéndose en la novela argentina más famosa de la "generación del 80" (*apud* Guglielmini 1961, Lanuza 1965 y Popolizio 1985).

Lo anterior basta para resaltar un rasgo diacrítico de la trayectoria de Mansilla en sus complejas relaciones de exclusión-inclusión en la élite dirigente derivadas de su condición de sobrino de Rosas en un mundo post-rosista. Efectivamente, es preciso pensar en términos de una élite posterior a Rosas, pues lo que la biografía de Mansilla muestra en filigrana es el paulatino pasaje de un antirrosismo más o menos recalcitrante (1852-1880), especialmente en Buenos Aires, hacia posiciones de neutralidad y hasta de revivalismo finisecular que pretenden salvaguardar el "criollismo" contra las influencias deletéreas de las "ideologías foráneas" traídas por los inmigrantes (v.g. anarquismo, socialismo y en menor medida masonería).

Puede decirse junto con Viñas que la constante Mansilla-Rosas observa tres variaciones temporales. La primera, que abarca desde su nacimiento hasta la derrota de Rosas en Caseros, está marcada por una "homogeneidad" de influencias. Con el corte de 1852, se establece un cisma entre la trayectoria de Mansilla y la de su grupo social, la clase dirigente porteña. Se abre, entonces, "un período caracterizado por el afán de justificación (el reciente recuerdo de la tiranía, el predominio de los emigrados y de los viejos liberales en especial de Mitre, etc.). En 1880 Mansilla tiene cincuenta años: su armadura caracterológica está formada, ya no padece ni tanta susceptibilidad ni tantos ataques: desde Caseros han transcurrido treinta años... Y si luego del Acuerdo los diversos grupos tradicionales se abrazan, funden y homogeneizan frente a las mediatas e inmediatas presiones de los hombres nuevos, como clase irá dejando de lado su rigor justiciero frente a Rosas y su época para desplazarlo, abocándose a los problemas surgidos de ese presente inmediato" (Viñas 1982: 187).

Siguiendo esta pista, la publicación de EIR se sitúa en ese período en que Mansilla está comprometido en un movimiento desde la periferia hacia los centros simbólicos que le permita dejar la frontera y establecerse definitivamente como *habitué* del Club del Progreso. De ahí, el tono enfático que recorre las páginas de EIR, tanto las de una polémica militante (inspiradas en el *Facundo* y a veces en una subterránea corriente federal) como las marcadas por un estudiado *dandyismo* literario.

EL VIAJE Y EL CULTIVO DE SÍ

El estatuto del viaje en EIR también puede incorporarse a este ejercicio analógico. Al enumerar las razones de su viaje hacia esa sociedad de frontera poblada por ranqueles, gauchos malos, desertores, cautivos y desterrados políticos, el yo-personaje las alinea en dos órdenes. El primero registra “cierta inclinación a las correrías azarosas y lejanas; el deseo de ver con mis propios ojos ese mundo que llaman Tierra Adentro, para entender sus usos y costumbres, sus necesidades, sus ideas, su religión, su lengua” (I-6,7). El segundo marca la necesidad de “inspeccionar yo mismo el terreno por donde alguna vez quizá tendrán que marchar las fuerzas que están bajo mis órdenes” (*ibidem*). He aquí pues la convivencia de la excursión turística -aventurera y curiosa- y de la expedición militar -grave y responsable- en un mismo viaje que tiene por destino tierras y gentes alejadas del control estatal.

Esta convivencia no es extraordinaria. En un ensayo acerca del viaje europeo emprendido por la élite intelectual entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XX, David Viñas (1982) interpreta los *tours* de Mansilla como una bisagra entre las preocupaciones utilitaristas y las remisiones contemplativas que iban a definir el viaje *fin de siècle*.

En su primer viaje juvenil a Asia y Europa (1850-1851) se vislumbra un estilo de aprendizaje menos supeditado al conteo de las horas y los días, a la recolección de diplomas y cartas de recomendación. A diferencia de Alberdi y Sarmiento que conocen el mundo como “hombres de letras” ceñidos a contratos con diarios, Mansilla puede consumir su tiempo y sus energías con la latitud suntuosa de un *gentleman* que usufructúa las rentas de la empresa saladeril, sin preocuparse por rendir cuentas a nadie. Aprende consumiendo y no ahorrando. Sus viajes posteriores a 1880 marcan el definitivo tránsito de “la acumulación al ocio, al privilegio, al gasto, la espectacularidad y el narcisismo” (Viñas *op.cit.*: 47).

Solía recurrir al epigrama Madame de Staël -*Viajar es uno de los más tristes placeres de la vida*- para comprender su experiencia de viajero:

“cuando comencé a encontrarme solo, aislado, en medio de caras humanas sin relación con mi pasado ni con mi porvenir, en esa soledad, en ese aislamiento, sin reposo, sin dignidad; porque -como dice la célebre escritora-, ese cuchicheo, esa prisa, por llegar allá donde nadie os espera, esa angustia que no tiene más causa que la curiosidad, os inspira poca estimación por vosotros mismos, hasta el momento en que los nuevos objetos se tornan un poco antiguos y crean a vuestro alrededor algunos dulces vínculos de sentimiento y hábitud” (Mansilla 1928: 180-181).

La tristeza lado a lado con el placer. Pedazos de gente, fragmentos de tiempo, movimiento, murmullo, curiosidad e indignidad, todo ello felizmente reincorporado al yo mediante una actitud contemplativa (notar en el texto el pasaje del yo desde una posición de agente a paciente). En esta atmósfera inconfundiblemente romántica, la aventura del

camino es el límite que dispara el reconocimiento melancólico del propio lugar. Quienes parcial, demoradamente o nunca experimenten el desarraigo transitorio que genera el *triste placer de viajar*, no podrán iniciarse en los secretos que ligan el cosmopolitismo con la patria, abdicando ora a la “monomanía de la imitación”, ora a la celebración provinciana de lo propio. Lo dice claramente en una *causerie*:

“Padres de familia [...] no mandéis vuestros hijos a viajar [al extranjero]. Mandadlos recién cuando estén preparados [...] La mejor nodriza es la patria. Sólo así podremos llegar algún día a ser hombres representativos de la tierra; mientras que, por más paradójico que sea, los que se desenvuelven en el extranjero apenas realizan un tipo híbrido. Llegarán a ser originales; populares, jamás” (Mansilla 1928: 168).

La excursión turística plantea entonces el ejercicio del viaje mansillano en términos de la cuestión del cultivo y el perfeccionamiento de sí en interacción con un medio diferenciado. El viaje del *tourist* se subordina tanto a la edificación de una interioridad individual a través de la exposición a un máximo posible de diversidad social, como al inventario interesado pero no utilitarista de esa diversidad.

La experiencia multifacética de la vida y su registro no implican necesariamente un radical descentramiento del yo y de los hábitos culturales a él asociados. Existe un componente normativo explícito que impide la disipación relativista de los parámetros valorativos. La mirada turística de Mansilla está engarzada fuertemente en el armazón del *dandy*,

“especie de espectador que se presenta a sí mismo calificado por su capacidad de consumo, por su forma de distanciamiento frente a lo insólito, por su desprecio a lo que viene adulterado, por su elegancia inalterable. [...] El dandysmo exige la ironía, la mordacidad y es muy antiburgués pero, entiéndase bien, en cuanto la burguesía es de segundo orden y no está en condiciones de entender las pautas del arte o la distinción. [...] permite esbozar una actitud de crítica pero que es disminuida al iniciarse, que se quiere a sí misma como no dramática, más como un movimiento de áspera seducción que de agresividad” (Jitrik 1968: 82-3).

La educación moral del *tourist* guarda, por vía de su parentesco con la del *dandy* hastiado de civilización material, afinidades con la noción germánica de *Bildung*. Como marca Dumont en su análisis del complejo original de la *Bildung* en tanto respuesta al ideal de *civilisation*: el hecho de que sus principales mentores fuesen nobles o burgueses aristocratizados en la Alemania de fin del siglo XVIII, conlleva una relación no contradictoria entre la inmanencia y la trascendencia del status social original. La *Bildung* enfatiza la inmanencia de particularidades irremplazables (unilateralidades) en la persona, quien al cultivarlas y transformarlas en originalidades por adaptación al entorno, trasciende hacia una totalidad social que lo subordina y le confirma el sentido de su lugar. En la medida en que, en esta concepción, el noble es un modelo reducido de lo social, lo que se verifica

en su perfeccionamiento de sí es una especie de transinmanencia de sus cualidades primitivas. El noble cultivado no conquista su libertad, su idiosincrasia, su carácter *ex nihilo*: éstos se le revelan, se le aparecen como fenómenos cuyas esencias le eran anteriores (Dumont 1991).

CIVILIZACIÓN CLEMENTE Y CONDICIÓN MILITAR/TOURIST

¿Cuáles son las conexiones entre ambas estructuras de sentido? Al situar la ocurrencia cultural de un lema como el de *civilización clemente* hice hincapié tanto en sus relaciones mediatas con la dialéctica sarmientina *civilización/barbarie*, como en sus relaciones inmediatas con la lectura antinómica a que ésta se sometía durante el ciclo postrosista de las guerras de pacificación.

Primero, remarqué como rasgo elemental de la *civilización clemente* la tensión entre *status* y *telos* civilizatorio. Segundo, conecté esta tensión con las que se dan al nivel de la economía afectiva civilizada, entre el superyo y el yo, y entre ambos y el inconsciente. De tal modo que la civilización como *status/telos* corresponde analógicamente a la dialéctica entre una conciencia censora, crítica e imperativa y la realidad intransitiva del yo.

A este esquema se añaden las figuras del militar y del *tourist*, completando una estructura analógica que ilumina ámbitos de la educación moral de las élites argentinas del siglo XIX y abre la posibilidad de pensar la problemática de la etnicización/Nacionalización desde un nuevo ángulo.

La *persona* del militar está regulada idealmente por controles afectivos, internos y externos, muy fuertes. Globalmente, la instrucción moral de un ejército nacional en formación tiende a eliminar el estado deliberativo en sus cuadros, implicando la internalización, por distintos medios, de la disciplina externa. Desde este punto de vista, puede asociarse el militar a un agente privilegiado de la civilización como *status* no reflexivo. No obstante, he mostrado que, al menos en la alta oficialidad, estos controles incitan a una diferenciación psicológica que hace vivir la vocación militar como un sacrificio. De aquí, las relaciones conflictivas entre los espacios del deber -la verticalidad de la obediencia debida- y los espacios de la crítica -la obediencia reflexiva-. *Mutatis mutandis* los objetos de la acción guerrera -en este caso los indios ranqueles- pierden la nitidez de sus contornos y reclaman una inspección más pormenorizada de sus señales estigmatizantes. Se vislumbran así las posibilidades del diálogo entre civilizados y bárbaros y de la clemencia como *telos* civilizatorio.

La educación del *tourist* estructura una economía afectiva marcada por los efectos del autocultivo consciente y sistemático. La construcción de esta *persona* presupone el cultivo de un valor intransitivo en cada individuo. El perfeccionamiento de sí se entiende en tanto y en cuanto viene a confirmar el dato previo de una personalidad inserta en sus relaciones sociales específicas. Por esta razón, el *tourist* tiende a privilegiar una actitud

ociosa centrada en la contemplación de sus reacciones frente a la diversidad del entorno. Hay que destacar que la conservación de esta diversidad exterior -la *Bildung* del género humano- es un medio y no un fin en sí mismo como lo es la *Bildung* interior.

Desde este ángulo, el *tourist* destaca aquellos aspectos genéricamente románticos encerrados en las nociones de originalidad y diversidad. Comporta una repercusión analógica de las distinciones inherentes a la idea de *status* civilizatorio al cual se articulan las "seducciones" de la barbarie, de la sangre y de la tierra. Sin embargo, al subordinar normativamente el entorno a su aprehensión individualizada, el *tourist* puede ejercer cierta ironía crítica ante lo que se le aparece. Se reencuentra, pues, con la idea de un *telos* civilizatorio instalado en una dimensión superyoica.

Las *personas* del militar y del *tourist* mantienen relaciones invertidas respecto de las dimensiones de *status* y *telos* de la *civilización clemente*. La civilización es puesta en marcha por el militar como un imperativo categórico mientras que para el *tourist* se con-

CUADRO 1

CIVILIZACIÓN CLEMENTE Y CONDICIÓN MILITAR/TOURIST

		CIVILIZACIÓN CLEMENTE	
CONDICIONES	ACTITUDES	CIVILIZACIÓN STATUS	CIVILIZACIÓN TELOS
MILITAR	Inspeccionar/ amenazar	obediencia debida	obediencia reflexiva
TURISTA	simular/ironizar/ curiosear	" <i>otium cum dignitate</i> "	ironía/parodia

figura como una cuestión problemática. Correlativamente, el militar abre un espacio a la clemencia en el momento en que trasciende su obediencia reflexionando sobre sus órdenes, mientras que el *tourist* concibe la clemencia como una consecuencia inmediata, inmanente y no reflexiva de la ejecución de su ocio sobre la diversidad del mundo. En resumen, la civilización es al *status* militar y al *telos* del *tourist* como la clemencia es al *telos* del militar y al *status* del *tourist*.

“¡VIVAN LOS INDIOS ARGENTINOS!”: CIVILIZACIÓN CLEMENTE Y MILITAR/TOURIST. PROCESO HEGEMÓNICO DE ETNICIZACIÓN/NACIONALIZACIÓN

Para culminar es necesario reenviar el argumento a la problemática de la etnicización/Nacionalización como el medio y el objeto de la inscripción hegemónica de los ranqueles como “indios argentinos”.

Entiendo por inscripción hegemónica un proceso de mediación (creación, regulación y coacción) de sujetos e identidades, ejercido sobre la materia antagónica y fluyente de lo social. La clave está en el término *mediación*. La hegemonía puede ser entendida, a un nivel filosófico, como la universalización imperfecta de un particular, o como una negación de la negatividad instituyente de lo social (Laclau 1996, Lourau 1979). En ambos casos, la mediación de particulares o potencias instituyentes, se verifica en un horizonte que cierra e identifica. Esto es, se da de cara a otros particulares que también pretenden negar en un universal la negatividad de lo social. La identificación de este universal como artificio imperfecto de un particular, puede señalarse en una infinita gama de figuras epistemológicas y morales, pero adquiere particular relevancia cuando lo que está en juego es la constitución hegemónica de una comunidad imaginada como la estatal-nacional (Anderson 1989).

En este sentido, las categorizaciones étnicas aparecen como un efecto hegemónico, pues son creadas, reguladas y coaccionadas como diferencia, negando la Diferencia instituyente (*differánce*) desde una Identidad universal arbitraria. A este movimiento mediador lo llamo etnicización/Nacionalización.

Ahora bien, dada la imperfección del proceso de universalización e identificación, la etnicización/Nacionalización como hegemonía lleva a reflexionar sobre los conflictos e incertezas que incesantemente generan fragilidad y mutabilidad en las relaciones de dominación. Cuando éstas se instancian en estados-nacionales, hay que prestar atención al papel que cumplen sus agencias gubernamentales al especificar y regular la emergencia de diferencias étnicas y de otros tipos (regionales, raciales, populares, de género, etc.) en el ámbito de las identidades genéricas (nación, ciudadanía, etc.). En este sentido, las categorizaciones étnico-estigmatizantes pautan tentativamente a los agentes que llegan a portarlas accesos subordinados tanto al mercado económico como a las esferas política y cultural de un estado-nación. Desde una perspectiva de análisis político, este es el sentido que le damos a etnicización/Nacionalización.

En los términos de Brackette Williams, quien me ha inspirado en este punto, estudiar los procesos hegemónicos de etnicización/Nacionalización, implica atender a

“las conexiones entre las modalidades de competencia y cooperación fomentadas por el Estado y la creación ideológica del grupo étnico como una categoría que antecede y sucede a la formación de cualquier grupo étnico en particular. El establecimiento de tal categoría es un aspecto fundamental del proceso de construcción de la nación, cuya meta ideológica está constituida por la creación arbitraria de la homogeneidad a partir de la heterogeneidad” (Williams 1989: 428; trad. propia).

“La etnicidad -agrega- marca la visibilidad de aquel aspecto del proceso de formación de la identidad que es producido por y subordinado a programas y planes nacionalistas” (*op. cit.*: 439; trad. propia).

A lo largo del texto he intentado mostrar la convivencia de impulsos diferenciadores con impulsos homogeneizadores en el proceso de civilización. La construcción del estado nacional, y su contracara, el proceso de etnicización/Nacionalización, remiten concretamente a esta dialéctica característica del aumento de las interdependencias sociales.

La estructura simbólica que conforman *civilización clemente y militar/tourist* en EIR es un modelo de y para disciplinar conceptual y políticamente el proceso de incorporación subalternizada de los ranqueles al estado-nación argentino. Así, la clemencia, que hice corresponder al *telos* del oficial militar y el *status* del *tourist* verosimilizan la realidad de los ranqueles como algo que merece conservar sus rasgos diferenciales y, por qué no, originales. Pero el descubrimiento de estas particularidades entra en tensión con las mediaciones operadas por los imperativos de la civilización, del progreso y de la nacionalidad, que descubrí en el *status* del militar y el *telos* del *tourist*. En fin, se está en presencia de procesos de hegemonía que incitan, promueven y acondicionan diferencias en tanto etnicidad en torno a la norma de la nacionalidad de ciudadanos.

La etnicización/Nacionalización configura aquel fenómeno que Foucault identifica como “soberanía sometida”; es decir, la elaboración de dispositivos disciplinarios “humanistas” fundados en la incitación a la autonomía y a la diferenciación, sea ésta sexual, moral, política o cultural (Foucault 1980). La nacionalización de los ranqueles nunca es completa porque requiere de la continua visibilización de sus objetos como categorías étnicas a partir de instancias invisibles que operan como metonimias de la nación o de la civilización.

“¡Vivan los indios argentinos!” -el saludo lanzado por el coronel Mansilla a las indiadas del cacique Ramón- capta en su aparente inclusividad nacionalista, el sentido de la etnicización/Nacionalización de los ranqueles: la indianidad como estigma de la argentinidad.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict

1989. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo, Editora Ática.

Bechis Rosso, Martha

1984. Interethnic relations during the period of nation-state formation in Chile and Argentina. From sovereign to ethnic. Ph.D. Thesis. Ann Arbor, Michigan University Microfilms Int.

Dumont, Louis

1991. *L' ideologie allemande. France-Allemagne et retour (Homo Aequalis II)*. Paris, Gallimard.

Elías, Norbert

1975. *La dynamique de Occident*. Paris, Calman-Levy.

1982. *La sociedad cortesana*. México, FCE.

1990. *O processo civilizador. Uma historia dos costumes*. Rio de Janeiro, Zahar.

1991. *La société des Individus*. Paris, Fayard.

Foucault, Michel

1966. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo, Martins Fontes.

1980. *Genealogía del poder*. Madrid, Ediciones La Piqueta.

1986. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México, Siglo XXI.

Guglielmini, Homero

1961. *Mansilla*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas. Ministerio de Educación y Justicia.

Halperín Donghi, Tulio

1982. *Una nación para el desierto argentino*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Jitrik, Noé

1968. *El 80 y su mundo*. Buenos Aires, Jorge Alvarez.

1970. *Ensayos y estudios de literatura argentina*. Buenos Aires, Galerna.

Laclau, Ernesto

1996. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel.

Lanuza, José L.

1965. *Genio y figura de Lucio V. Mansilla*. Buenos Aires, EUDEBA.

Lazzari, Axel

1996. "¡Vivan los indios argentinos!". Análisis de la estrategias discursivas de etnicización/ Nacionalización de los ranqueles en una situación de frontera. Tesis de Maestría, Museo Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. MS.

Lourau, René

1979. *El Estado y el inconsciente. Ensayo de sociología política*. Barcelona, Kairós.

Mansilla, Lucio V.

[1870] 1967. *Una excursión a los indios ranqueles*. Dos tomos. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

[1889] 1928. En las pirámides de Egipto. En *Entre-Nos (Causeries del jueves)*. Buenos Aires, El Ateneo.

[1889] 1963. Veinte años después. En *Entre-Nos (Causeries del jueves)*. Buenos Aires, Hachette.

Popolizio, Enrique

1985. *Vida de Lucio V. Mansilla*. Buenos Aires, Pomaire.

Vigny, Alfred de

[1835] 1975. *Servidão e Grandeza militares*. Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército.

Viñas, David

[1964] 1982. *Literatura argentina y realidad política*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

1975. *Apogeo de la oligarquía. Literatura argentina y realidad política*. Buenos Aires, Siglo Veinte.

1983. *Indios, ejército y frontera*. Argentina. Buenos Aires, Siglo XXI.

Williams, Brackette

1989. A class act: Anthropology and the Race to Nation Across the Ethnic Terrain. *Annual Review of Anthropology*, 18.