



Sombras terribles.

La dicotomía civilización-barbarie como institución
imaginaria
y discursiva del Otro en Latinoamérica y la Argentina

Juan Pablo Neyret

Universidad Nacional de Mar del Plata - Argentina

jpneyret@hotmail.com

Una nación se imagina a sí misma, y en esa invención encuentra su sentido. Las naciones se distinguen no por la falsedad o autenticidad de lo que narran sobre sí mismas sino por el estilo en el cual son imaginadas. Es decir, por los gestos, las palabras y los silencios que eligen para narrarse. Una nación es, al fin de cuentas, imaginación.

Tomás Eloy Martínez, sobre *Comunidades imaginadas*, de Benedict Anderson.

1. Hipótesis

El punto de partida del presente trabajo es la propuesta de que la identidad latinoamericana en general y la argentina en particular constituyen una *institución imaginaria*, en el sentido que le otorga Cornelius Castoriadis -cuyos lineamientos seguiremos como marco general de estas reflexiones-, fundada, desde nuestra óptica, en una construcción eminentemente discursiva. Para ello analizaremos la clásica dicotomía *civilización-barbarie* como expresión de la *alteridad radical*.

Postulamos que el origen de esta institución/construcción puede rastrearse en su primera expresión con la llegada de Cristóbal Colón a América. Analizaremos posteriormente la divulgación masiva del eje de nuestra investigación en el *Facundo*, de Domingo Faustino Sarmiento, y nos abocaremos a las lecturas que de este libro

canónico hacen en el siglo XX el ensayista Ezequiel Martínez Estrada y el filósofo José Pablo Feinmann. Encuadraremos las tres últimas producciones textuales en el marco ideológico del rosismo, en el primer caso, y del peronismo, en el segundo -tanto en el rechazo como en la vindicación de estos imaginarios-, que a nuestro juicio, constituyen la matriz sobre la cual gira básicamente la literatura argentina.

La idea de la nación como institución imaginaria y discursiva sobrevuela el presente trabajo, y en tal sentido, postulamos que la elaboración de la misma descansa sobre el lenguaje y su tratamiento del referente como configuración imperativa e inevitablemente ideológica.

Entendemos que, aun en consonancia con otras regiones del mundo, Latinoamérica y la Argentina representan un caso peculiar de constitución de la nacionalidad sobre la base de la exclusión del Otro, lo cual ha generado un pensamiento continental que, si bien no podemos abarcar aquí en su totalidad, queremos dejar constancia de que indudablemente existe. De allí, la emergencia (en el doble sentido del término) de una filosofía propiamente latinoamericana.

2. Introducción

2.1 El referente como configuración ideológica

“Todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos”, ha escrito Jorge Luis Borges. Esta condición humana condiciona (valga el juego de palabras) la visión de la realidad, o, para seguir a Platón, la imagen que entendemos como tal. El debate moderno -en rigor, planteado asimismo en la Edad Media con el problema de los universales- entre idealistas y realistas así como entre racionalistas y empiristas reeditó una polémica que se nos ocurre indiscernible de no

ser por la adopción de una postura ideológica al respecto. De ello trataremos enseguida en cuanto a lo que entendemos como la configuración discursivo-ideológica del referente.¹

Seguimos a Laura Scarano (2002) en el estudio de la relación de los textos con la realidad -de las palabras con las cosas, en términos foucaultianos-, cuando propone pensar “cómo la cultura activa mecanismos que traducen en andadura discursiva ese ámbito difuso y diverso de lo real, y se articula en prácticas heterogéneas que emergen en textos (que a su vez funcionan como sistemas de comprensibilidad social)” (87-88).

La autora rescata las reflexiones a este respecto de Roger Chartier, quien postula que “Es en su funcionamiento mismo, en sus figuras y en sus acuerdos, como la significación se construye y la realidad es producida” (en *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, cit. en Scarano: 102), que la libertad del individuo no es la de “un yo propio y separado, sino en su inscripción en el seno de las dependencias recíprocas que constituyen las configuraciones sociales a las que él pertenece” (102-103) y que la relación del texto con la realidad puede resolverse en “aquello que el texto mismo plantea como real al constituirse en un referente fuera de sí mismo, y se construye según modelos discursivos y divisiones intelectuales propias a cada situación de escritura” (103). Chartier aun recupera el concepto de representación, entendida como “el conjunto de las formas teatralizadas y estilizadas mediante las cuales los individuos, los grupos y los poderes constituyen y proponen una imagen de sí mismos” (id.). En coincidencia con Pierre Bourdieu, destaca que “la representación que los individuos y los grupos transmiten invariablemente es una parte integrante de su realidad social” (id.).

En “Lenguaje e ideología”, conferencia impartida en 1983, Noé Jitrik recuerda las opciones paradigmático/sintagmáticas que se producen en cada acto de habla y enfatiza que “en toda opción hay un

elemento intencional, de naturaleza consciente: si se quiere decir tal cosa o tal otra; en otros términos, la opción tiene que ver con una intención que se gesta como tal en el sujeto de la frase, o más precisamente, en el sujeto de la enunciación” (Jitrik, 1988: 168). Y añade que «la presencia del sentido en el espacio del sujeto, encarnada en la intención, constituye un sistema generador, al que designamos como “acción ideológica”, y que sería ese conjunto de representaciones, de ideas, de sentimientos, de deseos, que está en los sujetos y que de pronto se organiza» (168-169).

Tras analizar el lenguaje y ubicarlo como la instancia intermedia entre la lengua y el habla (en relación con la bipolaridad saussureana, como lo concreto de la lengua y lo abstracto del habla), Jitrik define los vínculos entre sociedad, lenguaje e ideología:

Por lo que se refiere a la sociedad, para seguir estableciendo diferencias, diría que es un conjunto de prácticas reales, semejante a la lengua, propias de un momento determinado; lo que define a una sociedad en particular es la articulación que se produce entre estas prácticas a partir de ciertas reglas, lo que engendra, a su vez, figuras que identifican al todo y lo hacen inteligible así como a las partes que lo integran. Ahora bien, si lengua es la institución y lenguaje es lo que particulariza y sociedad es un sistema de prácticas, ideología sería *un nivel determinado de la representación de las figuras que resultan de la articulación de dichas prácticas...* (173; el subrayado es nuestro)

Tres conclusiones a las que arriba Jitrik en la relación entre lenguaje e ideología son las siguientes: a) *la política es el campo por excelencia de la ideología*; b) *la lectura es el terreno propio de la aparición de la ideología y está determinada por ésta*; c) *la acción ideológica se ejerce en la construcción u operación misma del lenguaje*.

Scarano cita a Thomas Lewis, quien sintetiza la postura semiótica de Umberto Eco y la marxista de Louis Althusser al proponer una «“teoría de los referentes” como unidades culturales, socialmente producidas y en permanente expansión, que objetivan sistemas de representación (ideologías)» (101) con la cual coincide en líneas generales la postura de Jitrik. Por nuestra parte, queremos destacar la “permanente expansión”, que evidencia el carácter históricamente variable de los citados sistemas, aunque a lo largo de esta exposición trataremos de demostrar también que muchas veces se trata de diferencias de matices que simultáneamente ocultan y evidencian una línea diacrónica en la que existen caracteres esenciales que se destacan por su permanencia, pero sin que ésta signifique tampoco una estratificación.

2.2. Etimologías de “civilización” y “barbarie”

Siendo la civilización, la *civitas* romana, uno de los puntales de Occidente, no deja de ser significativo que, en un rastreo cronológico, el término “barbarie” se registre antes que el anterior. Una primera conclusión que podemos inferir de ello es que la cultura occidental se ha basado en y ha necesitado de la exclusión del Otro como operación privilegiada para instituir el “yo”. Queda claro, y damos por supuesto, que la subjetividad se constituye en tanto más opuesta a, que complementaria con, la otredad.

Esta segunda visión recién se privilegiará con la Modernidad, en especial a partir de la Revolución Francesa, y se consolidará, al menos en el marco legal, luego de la Segunda Guerra Mundial, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Sin embargo, el reconocimiento y la aceptación de la diversidad recién se enfatizarán bien entrada la segunda mitad del siglo XX, aunque paradójicamente en coincidencia con la institución de la Aldea Global y su afán totalizador (si no totalitario).²

Contra esta homogeneización compulsiva se alzan las voces de filósofos y otros intelectuales que propugnan la complementariedad. Así, Mijaíl Bajtín puede afirmar en 1970: “Un sentido descubre sus profundidades al encontrarse y al tocarse con otro sentido, un sentido ajeno: entre ellos se establece una suerte de *diálogo* que supera el carácter cerrado y unilateral de estos sentidos, de estas culturas” (1990: 352). Postulamos que en el campo intelectual es donde esta postura se hace fuerte; sin embargo, no creemos que en la praxis política ocurra tal diálogo, sino, más bien, un monólogo del poder establecido. El propio Bajtín creció a la sombra del totalitarismo de la URSS, desde donde bregó por una concepción dialógica y polifónica de los textos culturales (en especial, los literarios), con lo que conlleva desarrollar un pensamiento semejante en un contexto hostil.³

En cuanto a la aparición concreta de las palabras “barbarie” y “civilización”, hemos dicho que la habitualmente considerada como de cuño negativo es la primera en acuñarse⁴. En la antigua Grecia se dividía a Helenos de Bárbaros. Éstos eran llamados así por considerarse que no poseían el *logos*, entendido como principio ordenador, y el término con que eran designados (*barbaroi*) es de naturaleza onomatopéyica, ya que remedaba su balbuceo (“bar, bar”). Ello establece asimismo una relación de poder, como lo destaca el filósofo Leopoldo Zea en su *Discurso desde la marginación y la barbarie* refiriéndose al poseedor del *logos*: “El dueño exclusivo de la verdad-palabra, dueño a la vez del poder que ha de afirmarla contra quien pretenda subvertirla, es decir, alterarla” (cit. por Punte, 2002: 33). El término en cuestión, durante el Imperio Romano, se hace extensivo a quienes no poseen la *civitas*, entendida fundamentalmente como el derecho. El bárbaro es, entonces, el que no posee Ley, y a la vez el Otro y el invasor (en el sentido más amplio de la palabra).

“Bárbaro” -que, por lo tanto, antecede a “barbarie”- puede rastrearse, en la Modernidad, catalogado como adjetivo en

diccionarios franceses del siglo XVII. Es en el siglo XVIII cuando los Enciclopedistas galos distinguen a los pueblos “salvajes”, el estrato inferior de la humanidad, de los “bárbaros”, ubicados en un punto apenas superior pero sin que exista una clara diferenciación de los anteriores. Son los Enciclopedistas quienes crean el neologismo “*barbariser*”, de gran aceptación.

El término penetra en España -como en toda Europa- asimismo en el XVIII, relacionado con la Edad Media, lo pagano, lo invasor, la expresividad y la ingenuidad. Inmediatamente pasa a América, donde el jesuita Pedro Lozano (1697-1752) es quien usa por primera vez la palabra “*barbarie*” en castellano como sustantivo, notablemente, para definir la geografía americana en su *Descripción chorográfica del Gran Chaco* (Scheines, 1991: 45). Otra versión indica que previo a la llegada de la palabra a España, ya los vocablos franceses “*barbarie*” así como “*sauvagerie*” se utilizaban en Europa como antónimos de “*civilisation*” (Lojo, 1994: 12).

Como apunta Scheines, lo bárbaro precede a la barbarie. Y agregamos: la barbarie, si aceptamos su postura, nace sudamericana, y más específicamente, en territorio que dos siglos más tarde será argentino. De allí que, como apunta la autora, tome “carta de ciudadanía” en 1845 con el *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento.

El término “civilización” es de origen muchísimo más tardío que “bárbaro”. Aparece en Francia también en el siglo XVIII, después de 1756, atribuido al Marqués de Mirabeau en su obra *L'ami des hommes*, como “*civilisation*”, y donde todavía lleva el sentido inicial de “*politesse*”, de “urbanidad”. El uso de la palabra se extiende entre 1765 y 1775 y es habitual en autores como el abate Baudeau, Raynal, Diderot y Demeunier. En España el vocablo también es de rápida penetración: en 1763 un sainete de Ramón de la Cruz se titula *La civilización*.

Diderot asocia la civilización a la instrucción, como lo hará Sarmiento. En 1771, en la traducción francesa de la *Historia del reino del Emperador Carlos V*, de Robertson, puede leerse la palabra “*civilisation*” como opuesta a “*barbarie*”, si bien el original inglés aún no utiliza “*civilization*” sino “*refinement*”. Esta oposición se reitera en 1772 en Inglaterra en una disputa entre James Boswell y Samuel Johnson, en la que el primero elige el vocablo “*civilization*” a “*civility*” por sostener que aquél se opone mejor a barbarie.

En 1798 aparece registrada en el *Dictionnaire de l'Académie* como “acción de civilizar o estado del que es civilizado”. Un siglo más tarde, ya en 1890, el *Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVIIIème siècle a nos jours*, de Hatzfeld, Damstter y Thomas, caracteriza la civilización como el “avance de la humanidad en el orden intelectual, moral, social, etcétera”.

El historiador Ferdinand Braudel data en 1850 un hecho clave en el campo terminológico de las ciencias humanas: el paso de “civilización” al plural “civilizaciones”, lo que implica la pérdida del sentido inicial de civilización como ideal único con cualidades universales. Lojo añade en tal sentido: «El paso del singular al plural, tanto en lo que respecta a la civilización como en lo que hace a la cultura/las culturas, marca, para autores como Alan Finkielkraut y Juan José Sebrelli,» -respectivamente, en sus obras *La derrota del pensamiento* y *El asedio a la modernidad*- «el comienzo de la idolatría de la “diferencia” y del relativismo a ultranza» (14).

3. Colón, el Descubrimiento y el origen de la dicotomía

Descubrir. 1. Manifestar, hacer patente. 2. Destapar lo que está tapado o cubierto. 3. Hallar lo que estaba ignorado o escondido. Se usa principalmente tratándose de las tierras o mares desconocidos. 4. Registrar o alcanzar a ver. 5. Venir en

conocimiento de una cosa que se ignoraba.

Descubrimiento. 1. Hallazgo, encuentro, manifestación de lo que estaba oculto o secreto o era desconocido. 2. Por antonom., encuentro, invención o hallazgo de una tierra o un mar no descubierto o ignorado. 3. Territorio, provincia o cosa que se ha reconocido o descubierto.

(*Diccionario de la Lengua Española*)

En las cinco acepciones que hemos registrado de *descubrir*, el verbo es transitivo, esto es, requiere un objeto directo, un algo, una cosa que sea descubierta. Cuando Tzvetan Todorov señala que para Colón, «“descubrir” es una acción intransitiva» (1987: 22), sintetiza cabalmente la postura vuelta sobre sí que caracteriza al Almirante, las raíces de su imaginario institutivo: la incapacidad de salir de su yo, de su *presciencia*, y tomar *conciencia* del Otro, lo cual conducirá a las imposiciones y violencias características de la Conquista y a *la construcción del nativo americano como el auténtico extranjero en su propia tierra*.

Castoriadis (1989) liga las dimensiones imaginaria y simbólica como instituyentes de la sociedad. Y aclara que, como señala Lacan, esta operación, que se viabiliza indefectiblemente a través del lenguaje, está determinada por un símbolo ya dado, por un lenguaje ya constituido del que es imposible escapar, lo cual lleva en definitiva a “la implicación circular de la dimensión identitaria y de la dimensión significativa” (58).

Ello nos resulta sumamente rico en posibilidades y operativo al momento de referirnos a Colón, un hombre enancado en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna. Lo que es más, existe una coincidencia entre los historiadores acerca de que la Modernidad se funda con el Descubrimiento de América, cuando Europa se completa a sí misma, geográfica e identitariamente con la irrupción del Nuevo Mundo.⁵

Esto ocurre, dejando por un momento de lado o bien el supuesto conocimiento previo a 1492 de que existiría un continente entre Europa y Asia hacia el Oeste o bien el famoso equívoco de Colón de creer que había llegado a las Indias, merced a un hombre cuya mentalidad, esto es, su imaginario social instituido, pertenece notoriamente al ámbito medieval. De éste es deudor y éste es el que operará no sólo en su persona sino, ante todo, sobre el mundo descubierto, al aplicar sobre él pautas que resultan anacrónicas, y que no podían haber sido de otro modo. Colón no estaba preparado filosófica, cosmogónica ni religiosamente para conducirse de manera diferente de lo que lo hizo ante la alteridad radical que le presentaba América. Esto no es una justificación de una apropiación del Otro que conduciría al genocidio, sino establecer con claridad las pautas con que comenzó a conformarse lo que Gustafsson llama la “*de(s)-nominación* [...] europea de este Otro recién encontrado” (2002: 6).

Lo simbólico, dice Castoriadis, se encuentra tanto en el lenguaje como en las instituciones, sistemas simbólicos sancionados que “consisten en atribuir a determinados símbolos (a determinados significantes) unos significados [...] y en hacerlos valer como tales, es decir, hacer de este vínculo algo más o menos forzado para la sociedad o el grupo considerado” (1989: 38-39). Si consideramos que esto ya operaba en la Europa de fines del siglo XV, resulta particularmente interesante analizar cómo tales significados se sobreimprimen en un mundo hasta entonces desconocido. En este sentido, tomaremos dos ejes: la letra y la Ley.

Retornando a lo que sostiene Zea sobre el poseedor de la verdad-palabra y su consiguiente poder, no ha de extrañar que lo primero que haga Colón al llegar a Guanahani sea labrar un acta que implica la apropiación de esas tierras que, a todas luces, no sólo ya existen sino que tienen sus habitantes originarios (en su etimología latina, sus *aborígenes*). Dice el Diario del primer viaje de Colón el jueves 11 de octubre⁶:

El Almirante llamó a los dos capitanes y a los demás que saltaron en tierra, y a Rodrigo de Escovedo, Escribano de toda la armada, y a Rodrigo Sánchez de Segovia, y dijo que le diesen por fe y testimonio cómo él por ante todos tomaba, como de hecho tomó, posesión de la dicha isla por el Rey e por la Reina sus señores, haciendo las protestaciones que se requerían, como más largo se contiene en los testimonios que allí se hicieron por escrito. (Colón, 1947: 30)

De esta manera, por un acto de escritura y de legislación, Colón, a través del escribano, toma “posesión” de la tierra y, por extensión, de sus habitantes. El conquistador es poseedor de la palabra-verdad, la palabra única en tanto la única comprensible -para él, desde ya-. Ello se reafirma con la permanente oscilación que se da entre un Colón que por momentos cree entender lo que dicen los aborígenes en su lengua y por momentos, que éstos lo entienden, cuando, en rigor, termina reconociendo que, más allá de su voluntarismo, no hay entendimiento real, es decir, no hay diálogo. Todorov destaca la falta de atención al idioma del otro. Para Colón, los aborígenes, aunque resulta evidente que tienen su propio idioma, no hablan, como deja constancia el mismo día 11: “Yo, placiendo a Nuestro Señor, llevaré de aquí al tiempo de mi partida seis a V.A. *para que deprendan hablar*” (1947: 31; el subrayado es nuestro). ¿Qué escuchaba Colón, entonces? ¿Acaso algo análogo al “bar, bar” que para los Helenos hizo “bárbaros” a los otros? No pecaremos de anacrónicos, pero dejaremos sentada esta analogía.

Los aborígenes tampoco tienen Ley, si por ésta entendemos, en su concepción medieval, un sistema jurídico derivado de una Ley divina: “que me pareció que ninguna secta tenían” (id.), apunta Colón el mismo día. Esto los priva a la vez de toda organización cívica, los hace carecer de *civitas*, por ende, de derecho, y los somete de hecho a las imposiciones de los conquistadores. Los aborígenes son, entonces, una doble amenaza: al poder de la palabra y al orden del

derecho. De allí que Colón, según señala Todorov, pase de un asimilacionismo que de suyo implica superioridad, al liso y llano esclavismo. Este carácter reductivo se encarnará verbalmente en los siglos siguientes cuando los espacios a los que resulten confinados los aborígenes sean llamados, precisamente “reducciones”

La letra, la institución discursiva, posee, pues, una importancia capital en la depreciación del Otro por parte del Almirante. Todorov se muestra sorprendido por “el hecho de que Colón pretenda regularmente que comprende lo que le dicen, al mismo tiempo que da pruebas de su incompreensión” (1987: 39), cita que “Las palabras que dicen no las entiende ninguno de los nuestros” (49) y concluye con una nueva referencia: “Y como no tienen letras ni escrituras, no saben contar bien tales fábulas, ni yo puedo escribirlas bien” (id.). El nacimiento de América es, pues, el de una sobreescritura, el de una violencia verbal ya que, como dice Mónica Scarano, “subsiste la función simbólica de la escritura como toma de posesión en el contexto histórico y cultural del Descubrimiento y la Conquista de América” (1992: 19). Y en cuanto a esta escritura, afirma Carmen Perilli: “Las identidades tanto colectivas como individuales se vinculan al proceso de vaciamiento y conversión a una lógica externa, que postula sujetos compactos, arrasando la diferencia. La palabra histórica irrumpe en América como arma del conquistador -sujeto español/masculino/blanco/letrado” (s/f: 6).

Gustafsson se detiene en el gentilicio “indios” que acuña Colón para generar una visión continental que los aborígenes no poseían. “Ésta la introduce Colón [...] a los pocos días de su llegada, con el confuso vocablo de «indios». Y es en este sentido que se puede hablar de una *confección* del Otro” (2002: 9). Y esta confección parte de que los indios “no pertenecen en absoluto al mundo (de vida) del «Nosotros», los europeos, tan radical es su alteridad. Por eso no hay diálogo alguno con ellos, ni siquiera un diálogo enemistoso y

negativo. El mundo del Nosotros es cristiano y de habla hispana, pero es sobre todo de *razón*" (8).

Esta violencia semiótica -que, como dijimos, se transformará necesariamente en violencia física, así como política y económica- implica asimismo para Gustafsson una destemporalización por medio de la cual los indios son remitidos o bien al pasado de la Edad de Oro o bien al del salvajismo caótico⁷. Es en esta oposición razón-salvajismo que nace la dicotomía civilización-barbarie en América, porque, como apunta Gustavsson "El carácter «salvaje» del mundo otro depende de la «civilización» europea" (12), a la vez que "si la visión del otro como salvaje es constituida por la idea de un «nosotros» civilizado, esa visión del mundo otro se vuelve asimismo condición reconstituyente de la identidad europea" (id.).

Aquí se hace patente la reflexión de Castoriadis:

Tampoco pueden pensarse las significaciones sociales imaginarias a partir de su "relación" a unos "objetos" que constituirían sus "referentes". Porque es en y a través de ellas que los "objetos" -y, por ende, la relación de "referencia"- se hacen posibles. El "objeto", en cuanto referente, viene siempre co-constituido por la significación imaginaria social correspondiente -tanto el objeto particular como la propia condición de objeto. Lo más importante: las significaciones centrales o primas, no tienen referente alguno, o, si se prefiere, son ellas mismas su propio referente. (1989: 62-63)

De esta manera se instituyó el imaginario social americano como el del lugar de la barbarie. Una institución que se prolongará por cinco siglos y que colocará -con contadas excepciones- al Otro americano en su deseo de pertenecer al Nosotros europeo, aunque en una constante y violenta tensión con los impulsos de su identidad al fin americana, como veremos en el siguiente punto.

4. Sarmiento, el *Facundo* y la consagración de la antinomia

“Una determinada organización de la economía, tal sistema de derecho, un poder instituido, una religión existen como sistemas sociales simbólicamente sancionados”, afirma Castoriadis (1989: 38), y, por lo tanto, resulta peculiarmente significativa instalarse en una etapa del desarrollo de una nación en que estos sistemas se hallan todavía en etapa de conformación, esto es, cuando los imaginarios aún no se han sancionado y se encuentran en pugna. Esto ocurre con la Argentina del siglo XIX, especialmente en el período previo al de la llamada “organización nacional”. ¿Qué nos dice este término en retrospectiva? En principio, que la nación argentina antes se encontraba desorganizada, desde ya, de acuerdo con los parámetros de quienes llevaron a cabo la citada “organización”.

Un punto de inflexión en la historia argentina del siglo XIX es el gobierno de Juan Manuel de Rosas, en cuyo contexto se produce, en 1845 en Santiago de Chile, durante el exilio de Sarmiento, el *Facundo*, primero como publicación periódica en *El Tribuno* y luego compilado en libro. La motivación de la escritura del *Facundo* responde asimismo al gobierno porteño del autodenominado Restaurador de las Leyes: en principio, es concebido como respuesta a la llegada de un enviado de Rosas que pide la extradición de Sarmiento a la vez que condena la acción política de los unitarios emigrados al país trasandino. Para justificarse ante todo frente a la ciudadanía chilena y esclarecerla sobre la situación de la Argentina a través de la vida del caudillo riojano Juan Facundo Quiroga, Sarmiento escribe. Lo hace, pues, condicionado por la institución social-gobierno argentino que se encarna, en este caso, en un poder unipersonal.

Adolfo Prieto ha señalado claramente la figura del Restaurador como referente ideológico ineludible de la literatura argentina del siglo XIX:

Desde que Rosas aparece en el panorama político, hacia 1820, su figura se incrusta en todas las corrientes de opinión, afecta en diversos planos la sensibilidad colectiva y se vuelve materia polémica inagotable. Su propio tiempo y la posteridad han dado a su silueta contornos casi fabulosos... (1982: 75)

Y agrega:

Por lo pronto, no es exagerado presumir que la irrupción del rosismo es, socialmente, un hecho tan importante como la revolución de Mayo. La misma fuerza perturbadora puede asignarse a uno y otro episodio, en la capacidad de producir hondas fracturas en el plano de la convivencia y de desatar agudos focos de ansiedad. El rosismo provoca un trauma en la conciencia colectiva, con repercusiones que se registran fácilmente hasta medio siglo después de extinguido el régimen político dominado por la figura de Rosas. (77-78)

El principal texto generado por el rosismo es, sin lugar a dudas, el *Facundo*. Texto sin género en el que se lo pueda clasificar, biografía de Quiroga, pero también autobiografía literaria del propio Sarmiento, ensayo, novela -incluso, fue considerado como novela histórica (cf. Katra, 1986)-, estudio sociológico y antropológico, panfleto (esta denominación es del propio Sarmiento), por debajo de todas estas taxonomías se cuela irreparablemente la figura de Rosas. En una de las tantas lecturas posibles, *Facundo* es la condena del gobierno rosista y, sobre todo en sus dos últimos capítulos, añadidos a posteriori ("Gobierno unitario" y "Presente y porvenir"), un escrito programático de Sarmiento tendiente a conducirlo a la futura Presidencia de la Nación.

El *Facundo* no es el primer texto que hace explícita en la Argentina la antinomia civilización-barbarie, pero es a todas luces el que la consolida de una vez y para siempre. Sin embargo, desde el mismo y célebre comienzo de su “Introducción”: “¡Sombra terrible de Facundo, voy a evocarte...” (Sarmiento, 2002: 45), Sarmiento deja entrever su fascinación por la figura de Quiroga, así como en el Capítulo I, “Aspecto físico de la República Argentina y caracteres, hábitos e ideas que engendra”, deja caer su no menos conocida sentencia: “El mal que aqueja a la República Argentina es la extensión” (59), para enseguida extenderse sobre un tópico de la literatura nacional de la época: el desierto. A éste, en el Capítulo II, inclusive le atribuirá la a su juicio natural tendencia del pueblo argentino a la poesía:

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](http://www.biblioteca.org.ar/comentario). www.biblioteca.org.ar/comentario