

IBEROAMÉRICA ANTE LOS RETOS DEL SIGLO XXI.

Número extraordinario dedicado al I Coloquio Internacional de Geocrítica (Actas del Coloquio)

LA EXCLUSIÓN DE LOS HABITANTES RURALES EN LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES NACIONALES RIOPLATENSES: LA TRANSFORMACIÓN DEL POBRE EN BÁRBARO

[Diana Marre](#)

Universidad de Barcelona
Universidad de La Pampa (Argentina)

El análisis de la formación de los estados nacionales ha tenido en los últimos años un desarrollo considerable entre las diferentes disciplinas de las ciencias sociales y humanas. De la abundante producción literaria resultante de ese desarrollo, se destaca un aporte sustancial: aquel que puso el acento en el carácter histórico de la nación. Esto estimuló el análisis de los procesos históricos producidos en la conformación de los estados nacionales a partir de la construcción imaginaria de la nación como comunidad de pertenencia⁽¹⁾.

La producción historiográfica sobre América Latina ha señalado que allí se produjo una conformación tardía de los estados nacionales, a pesar de que en alguna de las regiones éstos se constituyeron a partir de un acto jurídico relativamente temprano. Según esa misma producción historiográfica, no habría sido sino hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XIX o, incluso, los primeros años del siglo XX, que podría constatarse la existencia de una nación en Hispanoamérica. Hasta entonces, no se habría consolidado un estado capaz de integrar las distintas economías regionales en una economía nacional, de establecer un sistema educativo común y unitario y de comunicar las distintas regiones entre sí conformando un territorio nacional⁽²⁾. No obstante, junto a estas afirmaciones, otras voces plantearon que la imposibilidad de hallar a comienzos del siglo XIX un nacionalismo del tipo del de principios del XX no es una prueba suficiente para asegurar la inexistencia de una representación nacional de la comunidad, e incluso de un discurso sobre la nación antes de esa época⁽³⁾.

En relación a ello, es preciso señalar que la representación nacional y los discursos sobre la nación tuvieron su principal anclaje en la construcción y representación de identidades colectivas. A la nación, en tanto que comunidad de pertenencia, se asociaron algunas identidades colectivas selectas y, para ello, las representaciones culturales, por ser un instrumento clave en la construcción sociocultural de la diferencia y del "otro", se transformaron en decisivas para la creación de esas identidades, a la vez que tuvieron un papel decisivo en la formalización del imaginario colectivo que sustentó a la "comunidad imaginada"⁽⁴⁾. Dichas identidades colectivas fueron, al igual que la nación, representadas y construidas históricamente. En tal sentido, el análisis de esas representaciones que mayores y mejores frutos producirá es aquel que contemple la "larga duración" -para seguir a Braudel-, como una forma de trascender los altibajos de las coyunturas y advertir las continuidades profundas que conformaron el registro de las costumbres⁽⁵⁾ -en palabras de Thompson-, de la *mentalité*⁽⁶⁾ -según la denominación de la escuela francesa- o del *hábitus* -en palabras de Bourdieu.⁽⁷⁾ Se trata, entonces, de analizar las representaciones en el sentido de lo simbólico pero también como mecanismo de inducción de prácticas y conductas, concientes o inconcientes.

Civilización-barbarie, el binomio más apropiado para la exclusión

Es en torno a la noción de "civilización" que se construirá y representará la identidad nacional rioplatense. Una noción de "civilización" que fue claramente formulada por Domingo Faustino Sarmiento en su obra *Facundo o Civilización y barbarie* en 1845⁽⁸⁾, una obra clave en la construcción de la identidad nacional argentina, y de gran incidencia en la latinoamericana. En dicha obra, Sarmiento sustituyó los términos políticos de oposición entre federales y unitarios que caracterizaron a las luchas internas posteriores a la independencia para reemplazarlos por otros dos términos, también de oposición pero culturales, civilización y barbarie, cuya oposición -la cultural, no la política- habría sido la causa de la "guerra social" en que el país se hallaba inmerso. En tal sentido y según esta propuesta de sustitución, esa guerra social no debía ser analizada -ni combatida- como si fuera una lucha de clases -que conducía a una lucha política- sino como si se tratara de la agresión de lo exótico y lo bárbaro americano -local, rural- contra lo universal y civilizado europeo.

Resulta de interés señalar que esa idea de "civilización" no había surgido en la primera mitad del siglo XIX -cuando Sarmiento escribió su obra- sino que se remontaba a la segunda mitad del siglo XVIII, durante la cual la palabra fue adquiriendo y consolidando el sentido otorgado a la misma por Sarmiento y la generación de intelectuales de la que formaba parte. Si bien el verbo "civilizar" y el adjetivo "civilizado" existían desde los siglos XVI y XVII, la palabra "civilización" no existía en las lenguas europeas antes del Siglo de las Luces en que se acuñó con un sentido evidentemente eurocéntrico: la aparición del término respondió a una necesidad de la Ilustración para designar un ideal de progreso moral y social. La palabra como tal surgió más o menos en la misma época, al final de la primera mitad del siglo XVIII en Francia e Inglaterra para referir, palabras más palabras menos, el estado de una sociedad organizada y bien reglada. Mirabeau parece haber sido el primero en usarla por escrito en 1756 pero aún con un sentido que refería mucho más al estado de una sociedad bien reglamentada y organizada que al proceso mediante el cual podría arribarse a una organización social y moral de un tipo particular, el europeo en este caso⁽⁹⁾. Sin embargo, en poco tiempo, la palabra comenzó a ser utilizada para referir al proceso recorrido por las sociedades humanas desde un salvajismo inicial, pasando por una etapa siguiente de barbarie, hacia un estado final caracterizado por una educación, una legalidad y un refinamiento similar a los europeos, es decir que comenzó a ser utilizada para caracterizar a un proceso de aculturación en términos europeos. Kaplan ha señalado que la palabra "civilización" tiene que haber sido muy nueva cuando la utilizó Mirabeau porque no aparecía en el artículo *Etymologie* de la Enciclopedia del año en que Mirabeau la utilizó -1756-. Según la misma autora, el término "civilización" adquirió "su carta de ciudadanía, aunque no universal" entre 1765 y 1775 pero no fue utilizada con frecuencia antes de 1773. Benveniste ha señalado que en Inglaterra, en 1772, Boswell sugirió al Dr. Johnson que incorporara la palabra a la cuarta edición de su diccionario que estaba en preparación. Para ello, Boswell argumentaba que el vocablo "civility", con su sentido literal de cortesía, no servía para expresar el estado de desarrollo de un pueblo, mientras que:

"civilization, from to civilise, is better in the sense opposed to barbarity than civility, as it is better to have a distinct word for each sense"⁽¹⁰⁾.

Sin embargo, la palabra no fue incluida por el Dr. Johnson quien volvió a utilizar "civility". Sólo tres años después, en 1775, la palabra fue incluida en el diccionario inglés de Ash⁽¹¹⁾. Fueron los franceses quienes parecen haber consolidado la incorporación de la palabra con sus connotaciones semánticas actuales unos pocos años antes que los ingleses. Como ha señalado Febvre, la palabra "refinement" utilizada por el historiador inglés Robertson en 1769 para su historia del reinado de Carlos V fue traducida al francés en 1771 como "civilisation"⁽¹²⁾. Sin embargo, parece haber sido Diderot en torno a 1776 quien vinculó más profundamente las nociones de "civilización" e ilustración. Según Febvre, para Diderot, civilización era equivalente a:

"instruire una nation, c'est la civiliser; y éteindre les connaissances, c'est la ramener à l'état primitif de barbarie"⁽¹³⁾.

Junto -y vinculado- a ello, en esa última parte del siglo XVIII se produjo el surgimiento conjunto de la idea de "respectabilidad", como una forma de vida basada en las buenas conductas -sexuales y domésticas entre otras- y de nación. Ese surgimiento conjunto habría sido el resultado de un "proceso civilizatorio", en palabras de Norbert Elías, que había comenzado antes y que acabaría por definir a la moral moderna⁽¹⁴⁾. Un proceso que habría comenzado en Europa en torno al siglo XVII y que dio lugar a un conjunto de cambios posibilitados por los nuevos modos de represión adoptados. Este proceso ha sido estudiado por R. Muchembled para Francia, pero su trabajo proporciona una perspectiva básica para comprender el proceso europeo de los siglos XVII y XVIII. Según este autor, las guerras de religión reforzaron el "sentimiento nacional" y promovieron la emancipación de los mercados, dos situaciones que produjeron una transformación política de largo alcance: el inicio de la constitución del Estado moderno en base a la unificación del mercado y la centralización del poder. Un movimiento que a la vez que propiciaba el establecimiento y seguridad de las fronteras exteriores intentaba combatir todo tipo de frontera que fragmentase el interior del Estado. Ese movimiento dio lugar a un proceso según el cual, las manifestaciones de las culturas populares fueron controladas primero y reprimidas luego en función de esa nueva forma de organización de la vida social que se procuraba establecer. Así, progresivamente, las diferencias culturales se convertirán en -o serán miradas como- amenazas al poder central del estado que, a través de ciertos mecanismos como la unificación del idioma o la condena de las supersticiones, entre otros, para el caso de Francia, buscó construir "una" cultura nacional que legitimase la centralización de las diferentes instancias del poder político. Es así que, desde mediados del siglo XVII se pudo en marcha un movimiento de "aculturación" basado en un modelo general de "sociabilidad". Según Muchembled, en las formas de represión de las culturas populares desde finales del siglo XVII, es posible hallar algunos de los rasgos preparatorios de la masificación cultural que comenzará a ser visible desde el siglo XIX y cuya dinámica de homogeneización sólo mostrará su verdadero alcance en el siglo XX⁽¹⁵⁾. El mundo ideal europeo de esa época no sólo estaba imbuido de las ideas de nación y de respectabilidad, para lo cual se apelaba a un discurso racional -y nacional- con anclaje en unas formas de "sociabilidad" que posibilitaban la definición de la "otredad" -la "barbarie"- sino que, en términos generales, esa "barbarie" tenía un ámbito específico de desarrollo que era el espacio no urbano -el rural, la frontera-, caracterizado por ciertas formas del aislamiento y de la vida sin ley, es decir, sin control por parte del poder político.

Si bien no es intención de este artículo sugerir, como lo hizo la historiografía conservadora, que las identidades nacionales argentinas deben incluirse en una línea de continuidad con formas de la identidad colonial, sí se propone como hipótesis que, inversamente a lo afirmando por la historiografía liberal, la representación de una comunidad imaginada en términos de "civilización" no comenzó en el siglo XIX con posterioridad al movimiento de la independencia y mucho menos en torno al final de la primera mitad del siglo XIX cuando fue más claramente formulada por Sarmiento, sino antes, al final de la segunda mitad del siglo XVIII. Esto es, que la representación y construcción de identidades colectivas asociadas o excluidas de la "comunidad imaginada" a partir de la adopción de elementos vinculados a la noción de "civilización" no fue un proceso que se inició al final de la primera década del siglo XIX como resultado del movimiento independentista o al final de la primera mitad del mismo siglo, con la sanción de la constitución nacional y la unificación del estado, sino antes, en la segunda mitad del siglo XVIII y con directa vinculación con los fenómenos que en el mismo sentido se estaban produciendo en Europa.

Ahora bien, si la noción de "civilización" involucraba la idea de un modelo general de "sociabilidad" y, ella se manifestaba especialmente a través de la adquisición de un cierto estilo de vida, entre otras cosas, resulta necesario vincular ambos conceptos, el de "civilización" con el de "sociabilidad", entendida ésta en sentido amplio, es decir como formas de conducta relativamente homogéneas que trascienden al espacio público de una u otra manera. En tal sentido, podría resultar conducente proponer para el estudio de la constitución de identidades nacionales, el análisis de las formas de sociabilidad que se pretendían establecer o estimular. El camino para ello, sería o bien el análisis de las formas de sociabilidad con que se representaron y construyeron las identidades colectivas que encarnaban los ideales de "civilización" o, mejor, el análisis de las formas de sociabilidad con que se representaron y construyeron las identidades colectivas que no compartían esa noción de "civilización" y que, por ello, se excluyeron de la comunidad de pertenencia. Es decir, el "otro" frente al cual un "nosotros" se construía y se reforzaba. Las nuevas prácticas de sociabilidad a través de las cuales se asociaba la nación con la idea de "civilización" fueron

de utilidad para las élites que encarnaron la nación y que pretendieron difundirlas como pautas de distinción social por considerarlas un medio para la adquisición de comportamientos que conducirían a una sociedad nueva, pacificada y beneficiada con los resultados emergentes de esos comportamientos. Es decir que los mecanismos identitarios nacionales de pertenencia a una comunidad se vincularían, desde esta perspectiva, a ciertas y específicas pautas de sociabilidad sobre las que podía construirse una sociedad "civilizada" que diera paso a una cultura nacional específica.

Las primeras representaciones culturales de los habitantes rurales

En tal sentido, este trabajo a partir del análisis de las representaciones culturales sobre los habitantes rurales -los excluidos por la oposición sarmientina- producidas por dos viajeros ilustrados españoles de la última parte del siglo XVIII pretende producir un aporte en relación con la hipótesis general según la cual la representación de identidades nacionales argentinas como "comunidad imaginada" en términos de "civilización" no comenzó y se desarrolló en el siglo XIX sino antes, en la segunda mitad del siglo XVIII. En esas representaciones hallaremos elementos que nos permitan identificar a las identidades colectivas subalternas -o populares en palabras de Muchembled- del proceso de construcción de la nación, esto es, las que fueron excluidas por considerar que sus formas de sociabilidad, entendidas en sentido amplio, esto es, como diferencias culturales, constituían una amenaza al poder central. Cuando Ranajit Guha en el prefacio al primer volumen de *Subaltern Studies* definió lo subalterno, señaló que era todo aquel subordinado en términos de clase, casta, edad o género⁽¹⁶⁾. Si bien en la subordinación en términos de clase podrían incluirse, como se verá, a las poblaciones rurales, ellas en realidad lo han sido en términos de lugar, de espacio o de territorio, es decir una subordinación vinculada directamente con el lugar que esas poblaciones habitaban, es decir el ámbito rural al que mayoritariamente se denominó como la "frontera", la cual, ha sido siempre considerada como el espacio de la mixidad, de la hibridez, de la transgresión.

Guha también señaló que lo subalterno no fue, por definición, registrado ni registrable como un sujeto histórico capaz de acción hegemónica, sino que siempre fue visto a través del prisma de la administración colonial o de los líderes nativos "educados"⁽¹⁷⁾. Así, para el descubrimiento y análisis de prácticas, creencias y acciones de los subalternos, como para los subalternos mismos, se propone, en este caso, el análisis de la forma en que fueron representados por la administración colonial, primero, y por las élites locales más tarde. Para ello, más que la recurrencia a nuevos, desconocidos y "únicos" documentos, organizados y conservados por esos mismos grupos como los más "apropiados" para escribir la historia nacional, se propone, al igual que lo hicieron los estudiosos adscriptos al *Subaltern Studies*, nuevas perspectivas desde las cuales leer los viejos documentos, especialmente aquellos que tuvieron mayor incidencia y perduración en las representaciones culturales nacionales, los mismos a través de los cuales es posible dar una voz a los subalternos⁽¹⁸⁾.

En tal sentido, es preciso considerar que hay algunos cronistas y viajeros al Río de la Plata de la última parte del siglo XVIII cuyas representaciones e imágenes de las formas sociales de la campaña, y del mundo rural en sí mismo han resultado y se han considerado como fundacionales. Por ello, se han convertido en verdaderas imágenes de gran incidencia en la construcción del imaginario nacional a lo largo del siglo XIX y hasta principios del siglo XX. Textos de cronistas y viajeros cuya utilización posterior por parte de historiadores, etnohistoriadores, antropólogos y literatos⁽¹⁹⁾ ha contribuido a la perduración de esas imágenes y representaciones hasta la actualidad.

La propuesta, y tan sólo a modo de ejemplo, es la de producir un análisis comparativo de las representaciones que de las poblaciones rurales de la América Meridional realizaron dos de los más recorridos viajeros españoles del XVIII, Antonio de Ulloa y Alonso Carrió de la Vándera, alias Concolorcorvo. Una comparación que permitirá advertir el inicio de esa tradición representativa que condujo hacia la construcción de identidades nacionales orientadas por la idea de "civilización" -vinculada a sociabilidad y respetabilidad- vigente en la Europa de la segunda mitad del Siglo de las Luces.

Antonio de Ulloa para las campañas chilenas y Alonso Carrió de la Vandera para las rioplatenses, han sido -y son- algunos de los viajeros que con mayor frecuencia han sido recogidos por los estudiosos del mundo rural por tratarse de las obras en que se registraron por primera vez el término "guaso" para nombrar a los habitantes de las campañas chilenas y "gauderio" para las rioplatenses. Es decir, que se trata de obras en las que no sólo se describió detalladamente a los habitantes rurales sino que también se utilizó por primera vez una palabra específica para nombrarlos.

Según ambos autores, había algunos distintivos de los habitantes de las campañas. Uno de ellos era el lazo -instrumento indispensable para una particular actividad económica, la caza de ganado que realizaban mayoritariamente en la última mitad del siglo XVIII. Otro, era el poncho. Antonio de Ulloa en referencia a los habitantes de las campañas chilenas señalaba que a pesar de que el poncho⁽²⁰⁾ era una prenda utilizada por todos los chilenos, hombres y mujeres⁽²¹⁾, de la ciudad o de la campaña, una forma de distinguir a éstos últimos era la frecuencia o la cantidad de tiempo que utilizaban el mismo poncho así como la calidad del mismo:

"aquella gente pobre o de la campaña, a quienes llaman guasos, no los dejan más que para dormir ni les estorba para hacer cualquier trabajo porque, tenciendo los dos costados sobre los hombros o echando por encima de ellos la falda delantera a las espaldas, les quedan libres los brazos desembarazando todo el cuerpo"⁽²²⁾.

Es decir que, según Ulloa, los habitantes de la campaña chilena -los guasos- vestían de manera idéntica a los habitantes de la ciudad, con ponchos, salvo que llevaban las prendas durante más tiempo. Los guasos, según el mismo autor, se caracterizaban esencialmente por vivir en las campañas lo que equivalía, en sus palabras, a ser pobre. Una pobreza que también podía ser percibida en la calidad y textura del poncho que vestían, una prenda que, por otra parte, era también utilizada y, mayoritariamente confeccionada, por los indios:

"Un ropaje de suyo tan sencillo y uniforme distingue las personas y sus calidades pues, según la obra que tiene, así es su costo; en unos sirve de abrigo, en otros de decencia y en otros de gala; y los hay de todos precios, desde cuatro a cinco pesos hasta ciento y cincuenta o doscientos; su diferencia consiste en la fineza del tejido y realce o calidad del bordado que los guarnece o en las labores primorosas que adornan y hermosean la tela, las cuales son comunes a todos, a excepción de aquellos que se hacen para bordar, su materia es lana, y los indios los que los fabrican con un doble tejido"⁽²³⁾.

También Carrió de la Vandera señaló al poncho como la vestimenta típica de los habitantes de las campañas rioplatenses quienes al igual que los guasos chilenos, no sólo lo utilizaban para vestirse sino también para organizar una cama:

"Mala camisa y peor vestido, procuran encubrir con uno o dos ponchos de que hacen cama los sudaderos del caballo, sirviéndoles de almohada la silla"⁽²⁴⁾.

Sin embargo, para Carrió de la Vandera el uso del poncho sí constituía uno de los elementos que distinguía a quienes habitaban las campañas de quienes lo hacían en las ciudades, de cuyas formas en el vestir en relación con los habitantes de las ciudades de Buenos Aires y Montevideo se ocupó con todo nivel de detalle en cuanto a la calidad y condición de sus prendas⁽²⁵⁾.

Ahora bien, según Antonio de Ulloa, los guasos realizaban otro tipo de actividad, además de la relacionada con la caza del ganado, en las campañas chilenas: la de intermediación entre el mundo español y el mundo indígena:

"Mantiene también aquel reino comercio con los indios gentiles de la frontera, y éste consiste en llevarles a vender cosas de hierro como frenos, espuelas y cuchillos y otros instrumentos de corte, a que acompaña toda suerte de bugerías y porción de vino, lo cual se permuta con ellos porque, aunque en los países que ocupan hay mucho oro, no lo sacan y en trueque reciben los españoles ponchos, vacas, caballos que ellos crían e indias mozas ... a los cuales venden sus propios padres a trueque de tales menudencias y llaman a esta especie de trato rescatar. Los españoles que se ocupan en él son los guasos o gente ordinaria de Chile"⁽²⁶⁾.

Ulloa parece establecer aquí un espacio específico en el que vivían los indios: la frontera, a la que, si bien

no la describe explícita y detalladamente, la sugiere como un ámbito claramente delimitado del habitado por los guasos. Asimismo, vuelve a dar aquí una connotación de clase al término guaso al vincularlo a la fórmula "gente ordinaria" pero, al mismo tiempo, los define, en cuanto a su identidad étnica, sin equívocos como españoles y como españoles con capacidad de moverse y comerciar no sólo al interior de su propio espacio sino también del indígena. Una capacidad de movimiento y de negociación que se evidencia en el pormenorizado relato que Ulloa realizó de una de esas excursiones de los guasos a las tierras de indios:

"Llegado pues el español que entra a comerciar al que hace en esta forma de cabeza de la familia, le manifiesta sus mercancías para que escoja de ellas las que le parezcan, conviniéndose en lo que se le ha de dar en cambio; obsequiale antes de ésto con algún poco de vino para que beba dejándole por modo de regalo otra porción en alguna vasija, y terminado el trato, hace público el indio principal entre todos los de la parcialidad que pueden comprar a aquel español porque es amigo, y éste va a las rancherías donde, precediendo siempre la ceremonia de hacerles la salva con algún poco de vino, les manifiesta después lo que lleva y, convenidos en el trato, les va dejando aquellas cosas que cada uno elige sin recibir por entonces el equivalente y pasando adelante a otras rancherías que todas están esparcidas en las campañas, va en esta forma expendiendo sus efectos hasta que, por último, los concluye; entonces, vuelve a la del principal pasando por las otras adonde dejó géneros y dándoles aviso de que ya está pronto a salir de sus tierras, cada uno acude con lo que debe entregar a la misma ranchería, estando junto el rescate, se despide de ellos y se retira a los países de españoles, dando disposición el mismo principal para que algunos indios lo acompañen hasta las fronteras, ayudándole a cuidar de los ganados que ha juntado en trueque de sus mercancías"⁽²⁷⁾.

Adviértase que así como Ulloa había señalado a las campañas como el lugar en que vivían los guasos y se había referido a la frontera -al espacio "más allá"- como al espacio habitado por los indios, vinculaba ambos espacios cuando hacía referencia a "las campañas de la frontera" como el lugar más específico en el que vivían los indios. Pero no solamente esto sino que, al igual que los españoles -guasos- que residían en la campaña, los indios que lo hacían en las campañas de la frontera, vivían en rancherías. Es decir que, indios gentiles -los no asimilados o controlados por el mundo español- y guasos españoles -gente pobre, peones o gente ordinaria- vivían en rancherías de la campaña, sólo que éstos últimos las tenían en las campañas controladas desde la ciudad -por los hacendados españoles ausentistas- mientras que los primeros las tenían en las campañas de la frontera. Nuevamente, vuelve a aparecer aquí la idea de la campaña como un área de transición y contacto-conflicto, como una frontera, entre las ciudades españolas y las tierras indias.

A pesar de que Ulloa definió a los guasos como españoles, también señaló que los indios:

"estando de paz, salen muchos de sus tierras a las nuestras y se conciertan por un año, seis meses o más tiempo para trabajar en las haciendas, y cumplido el término o cuando les parece, se restituyen a ellas llevando el equivalente de lo que han ganado empleado en las mercaderías que necesitan para su uso"⁽²⁸⁾.

Si a los peones empleados en las haciendas para la matanza de ganado llamaba Ulloa guasos y si los indios cuando estaban de paz salían de sus tierras para emplearse temporalmente como peones de las haciendas, resulta evidente que los guasos, además de ser españoles, podían ser también indios.

Para Carrió de la Vándera, los habitantes de la campaña, los "gauderios" no eran la gente pobre sino unos:

"holgazanes criollos a quienes con muchísima propiedad llaman gauderios"⁽²⁹⁾.

La presunción de holgazanería se confirma cuando, desde su perspectiva de funcionario eficaz del sistema colonial de correos y postas, Carrió señaló que en los alrededores del "camino real" desde Buenos Aires hasta el Potosí, a través de la dilatada provincia del Tucumán, sólo se encontraba:

"gente de poca consideración, y la mayor parte gauderios, de quienes no se pueden fiar las postas, por lo que ha sido preciso ponerlas con la distancia de 16 leguas, como sucederá siempre que haya el mismo inconveniente"⁽³⁰⁾.

Un problema que el funcionario colonial vinculaba específicamente a la imposibilidad de garantizar a los pasajeros y viajeros que recorrían el "camino real" un adecuado abastecimiento de comidas, bebidas y un sitio apropiado donde descansar:

"Un pasajero a la ligera con necesidad de comer, se ve precisado a detenerse cuatro o cinco horas mientras le traen un cordero de mucha distancia y le asan un trozo; pero si le quiere sancochado, en muchos parajes apenas se encuentra sal, y muchas veces

ni un jarro de agua para beber, porque de nada tienen providencia, viviendo como los israelitas en el desierto, que no podían hacerla de un día para otro, a excepción del viernes para el sábado, en que se les había prohibido todo género de trabajo por la ley antigua. Estos colonos, o por mejor decir gauderios, no tienen otra providencia que la de un trozo grande de carne bajo de su ramada, y muchas veces expuesto a la inclemencia del tiempo, fundando todo su regalo en esta provisión. Sus muebles se reducen a un mal lecho, peor techo, una olla y un asador de palo; silla, freno, sudaderos, lazos y bolas, para remudar caballos y ejercitarse únicamente en violentas carreras y visitas impertinentes"⁽³¹⁾.

Sin embargo y a pesar de que Carrió se refería de manera general a la ineptitud de los habitantes de las campañas para confiarles el manejo de las postas del "camino real", esa ineptitud se vinculaba específicamente a las mujeres que eran las supuestamente encargadas de todo lo atinente a las tareas domésticas, el cocinar especialmente:

"Los poltrones se mantienen en el carretón o carreta con las ventanas y puertas abiertas, leyendo u observando la calidad del camino y demás que se presenta a la vista. Los alentados y más curiosos montan a caballo y se adelantan o atrasan a su arbitrio, reconociendo los ranchos, y sus campestres habitadoras, que regularmente son mujeres, porque los hombres salen a camppear antes de amanecer y no vuelven hasta que el sol los apura, y muchas veces el hambre, que sacian con cuatro libras netas de carne gorda y descansada, que así llaman ellos a la que acaba de traer del monte y matan sobre la marcha... y esta carne llaman cansada y yo envenenada"⁽³²⁾.

Esta forma del comer la carne con tan escasa diversidad y que no involucraba a ninguna mujer en tarea que le era tan propia como el guisar, llamó mucho la atención del viajero, junto al notable desperdicio que a sus ojos producían:

"Muchas veces se juntan de éstos cuatro o cinco y a veces más, con pretexto de ir al campo a divertirse, no llevando más prevención para su mantenimiento que el lazo, las bolas y un cuchillo. Se convienen un día para comer la picana de una vaca o novillo; le lazan, derriban y bien trincado de pies y manos le sacan, cuasi vivo, toda la rabadilla con su cuero y haciéndole una picaduras por el lado de la carne, la asan mal, y medio cruda se la comen, sin más aderezo que un poco de sal, si la llevan por contingencia. Otras veces matan sólo una vaca o novillo por comer el matambre, que es la carne que tiene la res entre las costillas y el pellejo. Otras veces matan solamente por comer la lengua, que asan en el rescoldo. Otras se les antoja caracúes, que son los huesos que tienen tuétano; los descarnan bien, y los ponen punta arriba en el fuego, hasta que den un hervorcillo, y se liquide bien el tuétano que revuelven con un palito, y se alimentan de aquella admirable sustancia; pero lo más prodigioso es verlos matar una vaca, sacarle el mondongo y todo el sebo, que juntan en el vientre, y con una sola brasa de fuego o un trozo de estiércol seco de las vacas, prenden fuego a aquel sebo, y luego que empieza a arder y comunicarse con la carne gorda y huesos, forma una extraordinaria iluminación, y así vuelven a unir el vientre de la vaca, dejando que respire el fuego por la boca y orificio, dejándola toda una noche o una considerable parte del día, para que se ase bien, y a la mañana o tarde la rodean los gauderios y con sus cuchillos van sacando cada uno el trozo que le conviene, sin pan ni otro aderezo alguno, y luego que satisfacen su apetito abandonan el resto, a excepción de uno u otro, que lleva un trozo a un campestre cortejo"⁽³³⁾.

La tarea del cocinar en manos de los hombres y la despreocupación de las mujeres por estas tareas quedó aún más explícita en la parte de la obra de Carrió en que relató una fiesta entre gauderios:

"El visitador, continúa Carrió, como más baqueano se acercó primero a la asamblea, que saludó a su modo, y pidió licencia para descansar un rato a la sombra de aquellos coposos árboles, juntamente con sus compañeros, que venían fatigados del sol. A todos nos recibieron con agrado y con el mate de aloja en la mano. Bebió el visitador de aquella zupia y todos hicimos lo propio, bajo de buena fe y crédito. Desocuparon cuatro jayanes un tronco en que estaban sentados y nos lo cedieron con bizarría. Dos mozas rollizas se estaban columpiando sobre dos lazos fuertemente amarrados a dos gruesos árboles. Otras, hasta completar como doce, se entretenían en exprimir la aloja y proveer los mates y rebanar sandías. Dos o tres hombres se aplicaron a calentar en las brasas unos trozos de carne entre fresca y seca, con algunos caracúes, y finalmente, otros procuraban aderezar sus guitarrillas, empalmando las rozadas cuerdas"⁽³⁴⁾.

En una división del trabajo que parecía propia de los gauderios de ambos sexos, los hombres asaban la carne sobre el fuego y aprontaban las guitarras mientras las mujeres hacían mate de aloja, repartían sandías y se columpiaban.

La comparación con la Europa urbana, esto es reglada, "civilizada", era inevitable:

"Esta gente, que compone la mayor parte del Tucumán, fuera la más feliz del mundo si sus costumbres se arreglaran a los preceptos evangélicos, porque el país es delicioso por su temperamento, y así la tierra produce cuantos frutos la siembran, a costa de poco trabajo.... Si la centésima parte de los pequeños y míseros labradores que hay en España, Portugal y Francia, tuvieran perfecto conocimiento de este país, abandonarían el suyo y se trasladarían a él: el cántabro español, de buena gana; el lusitano, en *boahora*, y el francés *tres volontiers*, con tal que el Gran Carlos, nuestro Monarca, les costeara el viaje con los

instrumentos de la labor del campo y se les diera por cuenta de su real erario una ayuda de costas, que sería muy corta, para comprar cada familia dos yuntas de bueyes, un par de vacas y dos jumentos, señalándoles tierras para la labranza y pastos de ganados bajo de unos límites estrechos y proporcionados a su familia"⁽³⁵⁾.

Una comparación con Europa que pasaba esencialmente por la comparación en las formas del comer y, más que ello en las diferencias relacionadas con la dedicación puesta en la preparación de los alimentos. La preparación de alimentos más elaborados, más condimentados, su variedad y un aprovechamiento máximo de los mismos era un síntoma, desde la perspectiva de Carrió de "civilización" o, lo que es lo mismo de "barbarie" entre quienes no lo hacían de esa manera, una barbarie que no podía ser sino atribuible a una desidia típica de estas gentes:

"Si estuvieran seis meses en estos países [los europeos] desearían con ansia y como gran regalo sus menestras, aderezadas con una escasa lonja de tocino y unos cortos de carne salada, pies y orejas de puerco, que no les faltan diariamente, como las migas y ensaladas de la Mancha y Andalucía, con la diferencia que estos colonos por desidiosos, no gozan de un fruto que a poco trabajo podía producir su país, y aquéllos, por el mucho costo que les tiene el ganado, que reservan para pagar sus deudas, tributos y gabelas. En la Europa, la matanza por Navidad de un cebón, que es una vaca o buey viejo invernado y gordo, dos o tres cochinos, también cebados, es el principal alimento de una familia rural de siete a ocho personas para aderezar las menestras de habas, frijoles, garbanzos y nabos, de que hacen unas ollas muy abundantes y opíparas, independientes de las ensaladas, tanto cocidas como crudas, de que abundan por su industria, como de las castañas y poleadas. que todo ayuda para un alimento poco costoso y de agradable gusto, a que se agrega el condimento de ajos y cebollas y algún pimienta para excitar el gusto, de que carecen estos bárbaros por su desidia, en un país más propio por su temperamento para producir estas especies"⁽³⁶⁾.

La holgazanería manifiesta en la actitud doméstica ante el comer, la preparación de los alimentos y las formas de habitar una casa y la eventualidad de las relaciones afectivas eran, según Carrió de la Vandra, las características de:

"la gente que compone la mayor parte de los habitantes de la dilatada y fértil provincia del Tucumán"⁽³⁷⁾.

La consideración de una sociabilidad femenina rural rioplatense inconveniente en términos de "civilización" manifestada a través de las formas domésticas del comer, cocinar y habitar una casa tuvo una larga perduración y constituye una tradición representativa de dilatada trayectoria e incidencia reconocible hasta, al menos, principios del presente siglo.

Hasta aquí, podría decirse que si bien es posible intuirlo, no hay en la obra de Carrió, una vinculación explícita entre las formas de sociabilidad rural descritas y la idea de "civilización" propia de la época. Sin embargo, esa vinculación se halla -explícita- en la preocupación manifestada por el autor al señalar que si bien esas eran las características de la mayor parte de los habitantes rurales de los entornos de las ciudades de Montevideo y de Buenos Aires y de la dilatada y fértil provincia del Tucumán:

"todos los demás habitantes son gente muy capaz de civilización"⁽³⁸⁾.

Resulta evidente que todos los demás habitantes a los que Carrió consideraba capaces de civilización no podían ser otros que los habitantes de ciudades o de núcleos urbanos. Una idea, la de la falta de ciudades o de concentraciones urbanas -o la del vacío poblacional- tan cara a los intelectuales de la generación sarmientina, a la que el autor -igual que ellos más tarde- vinculaba con la idea de precariedad, miserabilidad y falta de civilización:

"la falta mayor es la de colonos, porque una provincia tan dilatada y fértil apenas tiene cien mil habitantes... Las dos mayores poblaciones son Córdoba y Salta. Las tres del camino itinerario, que son Santiago del Estero, San Miguel del Tucumán y Jujuy, apenas componen un pueblo igual al de Córdoba y Salta, y todas ... con el nombre de ciudades no pudieran componer igual número de vecinos a la de Buenos Aires. Cien mil habitantes en tierras fértiles componen veinte mil vecinos de a cinco personas, de que se podían formar 200 pueblos numerosos de a cien vecinos, con 500 almas cada uno... No conoce esta miserable gente, en tierra tan abundante, más regalo que la yerba del Paraguay, y tabaco, azúcar y aguardiente, y así piden estas especies de limosna, como para socorrer enfermos, no rehusando dar por ellas sus gallinas, pollos y terneras, mejor que por la plata sellada"⁽³⁹⁾.

La consolidación de representaciones culturales "hegemónicas"

A pesar de los escasos treinta años que separan las obras de Antonio de Ulloa de la de Carrió de la Vandra y de la indudable calificación de viajero ilustrado que nadie ha dudado en asignar al primero, sus representaciones culturales del mundo rural no están orientadas por la idea de "civilización" como sí lo están en la obra de Carrió. No hay, como hemos visto, en la obra de Ulloa ninguna referencia ni consideración en este sentido, ni cuando compara a los habitantes de la ciudad con los de las "campañas" ni tampoco cuando compara a éstos con los de la "frontera". Esos escasos treinta años que separan las dos obras son, sin embargo, determinantes en el sentido en que fue durante esos años en que surgió y se consolidó en Europa la noción de "civilización" como un proceso recorrido por las sociedades humanas desde un salvajismo inicial a través de un estado de "barbarie" hasta un momento final -e ideal- de "civilización". Adviértase, en tal sentido, que la obra de Antonio de Ulloa fue publicada en 1748, ocho años antes de que la palabra "civilización" fuera registrada por primera vez en un texto de Mirabeau con connotaciones semánticas similares aunque no idénticas a las que le conferiría Diderot en un texto de los alrededores del año 1776 y con cuya carga semántica fue especialmente utilizado por los intelectuales rioplatenses. La obra de Carrió de la Vandra, presumiblemente publicada en torno a 1773, muestra señales evidentes de haber sido escrita en ese período durante el cual la utilización de la palabra "civilización" se encontraba en pleno proceso de consolidación.

En un trabajo reciente, Adolfo Prieto ha señalado que algunos de los viajeros ingleses que recorrieron la Argentina en los primeros años del siglo XIX, construyeron una imagen del país según pautas de selección y de jerarquización muy específica. Según el mismo autor, algunas de esas pautas se anticiparon en años y otras resultaron, al momento de publicarse esos relatos, absolutamente contemporáneas de las empleadas por escritores que contribuyeron de hecho a la fundación de la literatura nacional, como Alberdi, Echeverría, Sarmiento y Mármol⁽⁴⁰⁾, es decir, de escritores con fuerte incidencia en la creación y consolidación de imágenes identitarias nacionales.

Ciertamente, Prieto no es el primer intelectual argentino que vincula la construcción de identidades nacionales argentinas a una tradición de pensamiento británica y/o francesa. Esa vinculación estaba ya vigente en autores como Sarmiento. Sin embargo, como se ha visto, rasgos significativos de esa tradición representativa hegemónica pueden ser hallados mucho antes, en viajeros españoles de la época tardocolonial, a pesar de que el prejuicio antiespañol de los momentos inmediatamente posteriores a la independencia y del proyecto liberal posterior no estuviese dispuesto a aceptarlo. Un prejuicio que, sin embargo, no acabó con el final del proceso independentista ni con la consolidación del proyecto liberal. Kaplan, una autora contemporánea -como Prieto-, ha justificado implícitamente la negación de la tradición hispánica señalando que todavía al final de la primera mitad del siglo XIX la utilización del término "civilización" en España continuaba teniendo un sentido limitado. Según la autora, ello era atribuible a:

"la falta en España de una revolución hacia la modernidad, ausente tanto en lo político como en lo económico y en lo científico", mientras que en "Argentina, donde desde comienzos de siglo se leían y traducían ávidamente textos franceses e ingleses, es comprensible que Sarmiento no titubeara en el uso de la palabra"⁽⁴¹⁾.

Resulta de interés señalar, para finalizar, la notable paradoja según la cual, de la mano de Sarmiento y de su afán de distanciarse del pasado colonial y de vincular la construcción de la nación a un futuro y no a un pasado en común, una tradición historiográfica e interpretativa rioplatense de fuerte tradición, "desresponsabilizó" totalmente a la metrópoli de una parte sustantiva de las luchas internas -o de la guerra social- que dividieron -y en algunos sentidos aún dividen- a los argentinos. En las consideraciones de Kaplan, como en las de muchos otros estudiosos del siglo XIX -y actuales- que buscan el inicio de una tradición identitaria nacional con posterioridad a la independencia y, por ello, vinculada a Inglaterra y Francia, se hallan los ecos de las consideraciones sarmientinas de finales de la primera mitad del siglo XIX cuando caracterizó a España:

"esa rezagada de Europa que, echada entre el Mediterráneo y el Océano, entre la Edad Media y el siglo XIX, unida a la Europa culta por un ancho istmo, y separada del Africa bárbara por un angosto estrecho"⁽⁴²⁾.

y, por ello, negó -en un capítulo al que sintomáticamente tituló "Sociabilidad"- un origen español a la ciudad de Buenos Aires -ámbito natural de la "civilización":

"Buenos Aires se cree una continuación de la Europa, y si no confiesa francamente que es francesa y norteamericana en su espíritu y tendencias, niega su origen español, porque el Gobierno español, dice, la ha recogido después de adulta"⁽⁴³⁾.

por las evidentes -y estrechas- vinculaciones que encontraba -o quería encontrar entre ella y la Europa civilizada de la que no formaba parte España:

"El contacto con los europeos de todas las naciones es mayor aún desde los principios, que en ninguna parte del continente hispanoamericano: la *desespañolización* y la *europacificación* se efectúan en diez años de un modo radical, sólo en Buenos Aires, se entiende"⁽⁴⁴⁾.

Notas

1. Hobsbawm and Ranger 1983, Anderson 1983, Smith 1986, Hobsbawm 1990.
2. Oszlak 1980, Chiaramonte 1983, 1989, 1993^a, 1993^b.
3. González Bernaldo 1997.
4. Nash 1995.
5. Thompson [1991] 1995.
6. El término mentalité tal como lo ha definido Vovelle resulta adecuado en razón de que es un concepto similar a ideología en algún sentido pero más flexible en la medida en que toma en consideración la posible falta de sincronía entre las etapas económicas y culturales. Vovelle 1982, 2-13.
7. Bourdieu [1979] 1988 y [1980] 1991.
8. Sarmiento [1845] 1977
9. Citado por Kaplan 1987, 15.
10. Ibidem.
11. Ibidem, 16.
12. Febvre 1962, 489-490.
13. Febvre 1962, 504.
14. Mosse 1985, 5
15. Muchembled 1978, 1988, 1990.
16. Guha, 1988: 35
17. Latin American Subaltern Group, 1993: 111
18. Mallon 1994.
19. La importancia atribuida por Anderson a la producción y difusión de textos impresos ha sido confirmada por Said para el siglo XIX, un momento en el que "se compuso un gran número de textos y, lo que es más importante, por todas partes se encontraban organismos e instituciones encargadas de

difundirlos y propagarlos". Said [1978] 1990, 232-233.

20. Ulloa dijo de los ponchos que "se reducen a una manta de dos varas y media o tres de largo y dos de ancho con una pequeña abertura en medio, lo suficiente solo para poder sacar la cabeza, y todo lo restante queda colgando; acostúmbrenlos en todos tiempos, tanto para andar a pie como a caballo". Ulloa [1748] 1990, 268

21. Según Ulloa, "Esta moda [la del poncho permanente] es general en toda especie de personas sin distinción de sexo ... para andar a caballo, cuyo ejercicio es igualmente común y frecuente en todos aquellos naturales, y en él se particularizan las mujeres por la destreza de manejarlos de todos modos". Ulloa [1748] 1990, 268

22. Ulloa [1748] 1990, 268.

23. Ulloa [1748] 1990, 268

24. Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973

25. Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, 144.

26. Ulloa [1748] 1990, 307

27. Ulloa [1748] 1990, 308

28. Ulloa [1748] 1990, 313

29. Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, 133-134.

30. Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, 171.

31. Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, 258.

32. Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, 187.

33. Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, 136.

34. Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, 248.

35. Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, 254.

36. Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, 256-257.

37. Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, 258.

38. Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, 260.

39. Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, 253-255.

40. Cf. Prieto 1996, 12-13

41. Kaplan 1987, 22.

42. Sarmiento [1845] 1977, 10.

43. Sarmiento [1845] 1977, 110.

44. Las cursivas corresponden al propio Sarmiento. Sarmiento [1845] 1977, 110.

Referencias bibliográficas

- ANDERSON, B. *Imagined Communities. Reflections on the Origen and Spread of Nationalism*. Londres: Verso, 1983. (Hay una versión inglesa de Verso revisada de 1991 y una versión castellana de 1993 en FCE).
- BOURDIEU, P. *La Distinción : criterios y bases sociales del gusto*. Madrid : Taurus, 1988.
- BOURDIEU, P. *El Sentido práctico*. Madrid: Taurus, 1991.
- CARRIÓN DE LA VANDERA (Cocolorcorvo), A. *El lazarillo de ciegos caminantes*. Edición, prólogo y notas de Emilio Carrilla. Barcelona: Labor, 1973
- CHIARAMONTE, J. C. La cuestión regional en el proceso de gestación del estado nacional argentino. Algunos problemas de interpretación. In PALACIOS, 51-85.
- CHIARAMONTE, J. C. Formas de identidad en el Río de la Plata luego de 1810. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"* n° 1, 3ra, serie, 1° trimestre 1989, 71-92.
- CHIARAMONTE, J. C. Ciudad, provincia, nación: las formas de identidad colectiva en el Río de la Plata colonial. In GANCI et al, 415-441.
- CHIARAMONTE, J. C. El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana. *Cuadernos del Instituto Ravignani* 2, Buenos Aires, Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", 1983.
- FEBVRE, L. *Pour une histoire à part entière*. Paris: S.E.V.P.E.N. 1962 (Bibliothèque Gènèrales de l'Ecole Pratique des Hautes Études).
- GANCI, M. et al. comp. *Nuovo mondo e area mediterranea a confronto. Società siciliana per la storia patria*. Palermo: Gennaio, 1993.
- GONZÁLEZ BERNALDO, P. "La 'identidad nacional' en el Río de la Plata post-colonial. Continuidades y rupturas con el Antiguo Régimen", *Anuario del IEHS "Prof. Juan Carlos Grosso"*, 12, Tandil: UNCPBA, 1997, 109-122.
- GUHA, R. "Preface", *Selected Subaltern Studies*. Ranajit Guha and Gayatri Spivak (eds.). New York: Oxford University Press, 1988.
- HOBSBAWM, E. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- HOBSBAWM, E. and RANGER, T., (eds). *The Invention of Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- KAPLAN, M. E. *Gauchos e indios: La frontera y la producción del sujeto en obras Argentinas del siglo diecinueve*. Tesis doctoral. Ann Arbor: UMI, 1987.
- LATIN AMERICAN SUBALTERN GROUP. Founding Statement. *Boundary2*, 20,3, 1993, 111-121.
- MALLON, F. E. The Promise and Dilema of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History. *The American Historical Review* 99, 5, 1994, 1491-1515.
- MOSSE, G. *Nationalism and Sexuality. Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.
- MUCHEMBLED, R. *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne: XVe-XVIIIe siècle*.

Paris: Flammarion, 1978.

MUCHEMBLED, R. *L'Invention de l'homme moderne : sensibilités, moeurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*. Paris: Fayard, 1988.

MUCHEMBLED, R. *Société et mentalités dans la France moderne: XVIe-XVIIIe siècle*. Paris: Armand Colin, 1990.

NASH, M. Identidades, representación cultural y discurso de género en la España Contemporánea. *Cultura y culturas en la Historia*, nº 94, 191-203. Salamanca: ediciones Universidad de Salamanca, 1995.

OSZLAK, O. *La conquista del orden político y la formación histórica del estado en Argentina (1862-1880)*. Buenos Aires: Estudios CEDES, 1980.

PALACIOS, M. comp. *La unidad nacional en América Latina. Del regionalismo a la nacionalidad*. México: El Colegio de México, 1983.

PRIETO, A. *Los viajeros ingleses y la emergencia de la literatura argentina. 1820-1850*. Buenos Aires: Sudamericana, 1996.

SAID, E. W. *Orientalismo*. Madrid: Libertarias-Prodhufi, 1990.

SAMUEL, R. and JONES, G. S., (eds). *Culture, Ideology and Politics. Essays for Eric Hobsbawm*. London: Routledge and Kegan Paul, 1982. (History Workshop Series).

SARMIENTO, D. F. *Facundo o Civilización y Barbarie*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977. (número 12).

SMITH, A. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

THOMPSON. E. P. *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica, 1995.

ULLOA, A. *Viaje a la América Meridional*. Edición de Andrés Saumell. Madrid: Historia 16, 1990, 59ª y 59b.

VOVELLE, M. Ideologies and Mentalities. In SAMUEL and JONES, 2-13.

© Copyright: Diana Marre, 1999

© Copyright: I Coloquio Internacional de Geocrítica, 1999

[Volver al índice de Scripta Nova](#)

