

Los indios argentinos descienden de los barcos (Sobre *Blasón de Plata* de Ricardo Rojas)

por Miguel Dalmaroni
(Universidad Nacional de La Plata - CONICET)

RESUMEN

Blasón de Plata (1910) de Ricardo Rojas es una operación combinada de erudición, argumentación y ficcionalización, que tiene por lo menos dos propósitos mutuamente funcionales: 1) intervenir en el debate público en el que se juega, hacia el Centenario, el futuro del Estado oligárquico-liberal en crisis, mediante la demostración de la tesis según la cual la constitución de la nacionalidad residiría en la tierra y el ideal, subordinando el principio racial de exclusión, para sostener así un programa de integración que disolviese imaginariamente el descomunal conflicto que la inmigración había planteado al naciente Estado argentino moderno: desde la más antigua leyenda indígena hasta la historia de la independencia, proponía Rojas, todo lo que nos antecede viene a demostrar que siempre hemos sido una cultura de migración (así, a la luz de la tradición, lo que nos estaba pasando hacia 1910 era pura argentinidad); 2) y demostrar mediante esa intervención que la figura del literato en vías (más o menos imaginarias) de profesionalizaron es imprescindible para la resolución de ese y de los otros debates en que, en torno de las políticas del Estado, se discutiese la estabilidad de un tipo de hegemonía amenazada.

En “El idioma de los argentinos”, una de sus *Aguafuertes* más citadas, Roberto Arlt ridiculiza la pretensión de cierto purismo normativo y nacionalista por volver a los orígenes del idioma. Arlt lleva al absurdo el argumento que consiste en retroceder hacia una comunidad de hablantes primigenia y ancestral: “en progresión retrogresiva”, lo que se encuentra en el final de semejante fidelidad a los antepasados no es otra cosa que “el idioma de las cavernas”, es decir algo bien diferente del sujeto acariciado hasta el hartazgo por la imaginación perentoria del nacionalismo cultural (o, a veces con algo más de pudor o en sordina, del criollismo letrado). Como se sabe, con esa y otras intervenciones Arlt disputa a la vez varios derechos de propiedad cultural, o mejor, ataca la relación entre linaje, habla y nacionalidad como fundadora de derechos sobre los bienes de la cultura y sobre el ejercicio de las letras. Aunque haya servido a veces a reducciones excesivas, la cuestión inmigratoria, pensada como determinación de la disputa, resulta aquí ineludible. Dos décadas antes del texto de Arlt, Ricardo Rojas había apelado a ese modo de razonar el pasado y de revisarlo en una retrospectiva vertiginosa poco dispuesta a detenerse en algún punto que no fuese ya indistinguible de las turbias aguas del Génesis. Pero no se trataba en su caso de un uso burlesco ni confrontativo de ese argumento por el origen. Por el contrario, Rojas se remontaba con seriedad a la bruma legendaria y remota del pasado americano con el propósito conciliador de demostrar imaginariamente que el descomunal conflicto social, político y cultural que la inmigración había planteado al naciente Estado argentino moderno no era tal: desde la más antigua leyenda indígena hasta la historia de la independencia, proponía Rojas, todo lo que nos antecede viene a demostrar que nunca hemos sido otra cosa que una cultura de migración. Lo que nos estaba pasando hacia 1910 era pura argentinidad, otro episodio de lo que siempre habíamos sido.

Blasón de Plata, el libro de Rojas que la “Biblioteca de *La Nación*” publicó en el año del Centenario de la Revolución de Mayo, puede leerse como un episodio de la crítica al fatalismo de la dicotomía sarmientina, sobre todo si acordamos en ubicar el inicio de esa crítica, o uno de sus hitos más tempranos e influyentes, en *La tradición nacional* de Joaquín V. González (1888); sobre todo si releemos ese libro de González como uno de los principales textos en que un nuevo tipo de

intelectual —un intelectual de transición entre, digamos, Sarmiento y Lugones— advierte que una posición frente a la cuestión social y frente a la historia como la que se propone desde las páginas de *Conflicto y armonías de las razas en América* (1883) ya no resulta funcional a las necesidades del nuevo Estado, es decir del Estado roquista. Allí González oponía a la crisis “descaracterizadora”, babélica y cosmopolizante generada por la aplicación del programa del 80, lo que poco después, en 1905, denominaría “una restauración del vínculo disuelto entre el presente y el pasado” (González 1905,19). Según un programa estéticamente ensayado luego en *Mis montañas* (1893), se trata de recuperar como tradición un pasado que está esperando, soterrado, en las ruinas y restos de las culturas del interior, incluidas las que corresponden a las civilizaciones indígenas precolombinas (y en la que lo “bárbaro” se disolverá al deslindarlo del caudillismo y del anti-hispanismo liberal del siglo XIX); un pasado que a la vez tiene el carácter legendario que se necesita para inventar una literatura o una épica nacional, es decir la herramienta para establecer un relato capaz de homogeneizar la identidad colectiva que el presente demanda y que aparece amenazada por lo exótico masivo.

Esa doctrina de Joaquín V. González se sintetiza en una fórmula que en *Blasón de Plata* Rojas repite casi como consigna: la constitución de la nacionalidad reside —residió siempre— en la tierra y el ideal, dejando de lado hasta donde le es posible cualquier principio racial de exclusión: en ese punto la ficción de Rojas es directamente funcional a la crisis de 1910, incluso cuando se morigera por la reintroducción de una jerarquía social integradora pero encabezada por el hidalgo criollo blanco: “blanco, *pero* hijo de la tierra como ellos [los indios]” (p. 147, subr. nuestro). Para decirlo en otros términos, la ficción de Rojas se presenta como novedosa en tanto responde a la pregunta de Sarmiento (citada como epígrafe del libro: “¿Argentinos? Desde cuándo y hasta dónde; bueno es darse cuenta de ello”) en términos de un particular programa de integración: el autor de *La restauración nacionalista* ha sabido advertir que el nacionalismo étnico (“las alarmas patrióticas que solemos sentir en presencia de las nuevas mestizaciones” —p. 131—) agiganta el dilema al que se enfrenta el Estado oligárquico en lugar de resolverlo, de modo que en su reemplazo Rojas elabora y pretende justificar en términos históricos un nacionalismo territorial e imaginario: “La libertad hispanoamericana y la constitución de nuestras nacionalidades no fue cuestión de razas (...). Fincó en la tierra y el ideal indios” (p. 133).¹ Ahora bien: Rojas yuxtapone a esa insistencia una distinción distributiva que, junto con su consecuencia pragmática respecto de la situación presente, se infiere sin demasiado esfuerzo de su discurso: cuando se consubstancia con el espíritu de la tierra, la minoría de blancos letrados identifica el ideal, conduce y atrae; las masas de indios americanos son atraídas y se dejan conducir.

En efecto, el ideal, como pretende el propio discurso de Rojas mientras lo dice, opera sobre la tierra una vez que, engendrado por ésta, ha sido identificado y enarbolado por los líderes civilizadores o revolucionarios. En este sentido, Rojas repite y celebra una lógica que forma parte del espiritualismo del momento: las leyendas, creencias supersticiosas y “patrañas” de indios y conquistadores fueron “objetivaciones quiméricas de la esperanza” que “generaron la acción”, como lo demuestran numerosos episodios narrados o reseñados en el libro (pp.15, 17, 22-23 especialmente; 35, 38, 96). Luego, es necesario restaurar esa mitologización —el “mito heráldico” del Plata sería su síntesis o paradigma— para restaurar esa lógica causal que va del ideal, el mito o la quimera (cuanto más ficcional, cuanto más heroico, más eficaz) a la realización histórica efectiva de hazañas colectivas, como la de 1810.² Y para llevar a cabo esa restauración hacen falta no sólo

¹ Rojas ya había ensayado esa fórmula en *La restauración nacionalista* (1909): “la Nación se funda, más que en la raza, en la comunidad de tradición, lengua y destino sobre un territorio común” (p. 468).

² En *La restauración nacionalista* Rojas había propuesto dejar atrás “la vieja historia dinástica” para dar paso a la “integración del contenido de la Historia” (p. 24) que “no es ni puede ser una ciencia” ya que no dispone de “hechos” sino de “una reconstrucción que es siempre imaginativa” (p. 27); criticando la historia como

líderes criollos sino, además y junto a estos, intelectuales criollos.

De este modo, y retomando en esto el programa de González, Rojas organiza una concepción funcional de la literatura como ficción explicativa y orientadora de la conducta social, y por lo tanto como el género discursivo más apropiado para alcanzar objetivos políticos: no interesa recuperar la verdad del pasado según una concepción de la historia que pertenece a la lógica confrontativa de las élites del siglo que termina (digamos, la lógica mitrista de la historia nacional) sino restaurar ficciones del tipo de las que han sido capaces de engendrar una descomunal acción civilizatoria.³ Rojas declara que esa es además la cualidad de su obra: el libro, —es decir, esa voluntaria operación discursiva e imaginaria— es *un performativo* que, al ser proferido, “documenta y blasona” el abolengo argentino (pp. 11-12).

El primer tópico, la tierra, es razonado por Rojas en un doble aspecto. Por una parte, la tierra es el motivo o estímulo principal de la emancipación. En tal sentido la tierra aparece casi siempre como sustrato “genésico” y telúrico que engendra una identificación o apego espiritual en el “alma” de sus habitantes, pero también como fundamento de la emancipación (la de 1810 y sobre todo la de 1910), y lo es en términos de propiedad, en lo que parece una anticipación de la retórica del nacionalismo económico bajo la consigna “¡Todo ha de ser argentino sobre la tierra argentina!” (p. 162). De este modo, el indianismo se defiende por el argumento según el cual la Revolución de Mayo es el segundo avatar del espíritu de rebelión libertaria que en un primer momento había animado a las colectividades indígenas conquistadas, como consecuencia necesaria de su identificación espiritual, emocional o vital con la tierra. Si los conquistadores se asimilaron hasta el punto de liderar la emancipación, los recién llegados, los inmigrantes —viene a tranquilizarnos Rojas— habrán de argentinizarse tarde o temprano.

Por otra parte, la tierra es el único fundamento de la colectividad en cuanto tal, ya que América es desde siempre tierra de inmigración. Así, el propósito principal de *Blasón de plata* es naturalizar el mito del “crisol de razas”. La palabra “crisol” aparece una sola vez en todo el texto; pero promediando el libro, cuando Rojas ha acumulado pruebas suficientes para esa naturalización (de modo que el lector ya no se encuentre prevenido contra una eventual reivindicación del inmigrante presente) “inmigrantes”, “migrantes” y “migraciones” saturan el diccionario del relato.

Las *pruebas* o argumentos se organizan como interpretación de hechos, anécdotas, relatos o teorías tomados de documentos en fuentes casi siempre mencionadas (crónicas, relaciones, tratados, libros de viajes, historiografía). Al respecto, el discurso de Rojas alterna o mezcla varias estrategias: la sinopsis de una teoría científica (vg. Ameghino); la reescritura de un relato ajeno (por ejemplo, de una crónica); la reseña más o menos explícita y paulatinamente ficcionalizada de un relato, como el de la rebelión del cacique Oberá que aparece en el capítulo XXVII; la casi mera ficción, como en el elogio del español conquistador, “héroe y poeta, santo y hagiógrafo, todo en uno” (cap. XVI, p. 94 y ss.). Los principales argumentos así organizados son los siguientes:

1. Restaurar el blasón de plata, es decir el nombre de la patria, es ser fieles a la conciencia histórica y a la conciencia territorial, pues según Rojas ese nombre aglutina la historia y los límites territoriales del Virreinato. Luego esa restauración producirá pacíficamente la restauración de la “Confederación del Plata”.

asignatura escolar, la había contrastado con “la historia de Barba Azul y de Reyes y gestas fabulosas” que el niño, vuelto a su casa de la escuela, pedía a su abuela, y con las novelas que los adolescentes leían furtivamente “en la propia clase de historia” (p. 49).

³ Respecto de la relación de estas insistencias de Rojas con la idea de “tradición” de González, propuesta como una versión épica del pasado superadora de los cortes históricos y de las antinomias políticas, véase también el capítulo “XXXIV, La tradición colectiva” en *Eurindia* (Rojas 1951, 106-108), donde se cita explícitamente *La tradición nacional* para ilustrar esa noción.

2. Cuando se restaura etnográfica y filológicamente el pasado americano, se establecen nuestros orígenes precolombinos: el indio pertenece a la estirpe y es nuestro antepasado. “Rojas insiste en recordar al respecto que los conquistadores españoles buscaron desde el principio, más o menos legendaria o ficcionalmente, un origen hebreo (judeo-europeo) para los indios que encontraron aquí, es decir que desde el principio no los vieron como *otros*, sino que su predisposición a integrarse forzó argumentos imaginarios capaces de lograrlo.

3. Esa hipotética ficción voluntarista fue, según Rojas, confirmada por la ciencia positiva (y aquí *Blasón de Plata* bordea la misma banalidad con que Arlt bromeará más tarde): no había unidad étnica en la América precolombina; fue un continente de inmigración. Luego fuimos inmigrantes antes de Colón, razón que explica la notoria hospitalidad indiana. Los aborígenes estaban esperando la inmigración de los blancos, como lo atestiguan los hechos y los vaticinios indios acerca de barbados que llegarían por el mar. En este punto la “progresión retrogresiva” de Rojas se abisma, cuando recuerda el mito de Tupí y Guaraní, la pareja originaria de antepasados transoceánicos de las tribus del Plata: los indios argentinos, propone Rojas, también descienden de los barcos (pp. 75-76). Más adelante, el texto insiste sobre el tópico con una demostración literaria del indianismo, por analogía entre una promesa india de hospitalidad (“A los que quisieran venir a vivir con nosotros les daremos la tierra”) y el preámbulo de la Constitución de 1853: sin saberlo, estábamos citando menos una convicción programática de la generación romántica que una “razón” indígena datada en 1644 (p. 149).

4. Eso hizo a la postre, propone Rojas, que los migrantes-conquistadores españoles se acriollaran, sumándose al crisol, refundido con ellos hasta contagiarse del espíritu emancipador de la tierra/estirpe indiana. Es por eso que somos “Eurindia”, síntesis que pretende derogar la antinomia sarmientina, y reemplazar los desvíos del antiindianismo y del antihispanismo por un “equilibrio de todas las fuerzas progenituras, dentro de la emoción territorial” (p. 104); ahora, en 1910, razona Rojas, estaríamos frente un tercer avatar de la estirpe, ante el que debería restaurarse la hospitalidad connatural de la misma. La conducta a seguir ante la cuestión inmigratoria no es una interrogación en el vacío: ya los Incas se resignaron a la conquista, justificándola con vaticinios y oráculos.

5. Rojas demuestra con cifras la desproporción entre los escasos españoles y los muchos indios integrados a las ciudades o a las muchedumbres rurales que habitaban la América española. Luego, lo cierto es que, contra lo que supone el lugar común, el indio indianizó al invasor: “fusión” de razas (mestizaje por ausencia en los españoles de prejuicios raciales para el amor), costumbres, etc. Hasta las ciudades eran mestizas (muchas fundadas sobre un enclave indio anterior), tal que propiciaban el mestizaje más o menos furtivo.

6. Luego, la emancipación fue consecuencia de ese “mestizaje”: el patriotismo indiano, generado por la relación con la tierra y por tanto elemental, contagió a los criollos que, pertrechados de las ideas francesas, dirigieron la rebelión. Para Rojas, “fatalidad geográfica” e “ideas” se combinan en nuestro pasado para resolver los (falsos) dilemas del presente (p. 134).

La figura de ese líder de la revuelta es la del hidalgo pobre, criollo primogénito enviado a doctorarse a Córdoba o Salamanca, al que se suman sus hermanos menores, estancieros más o menos caudillescos, encabezando como “conductores del pueblo” (p. 132) la jerarquía social de la revolución. Tras y bajo ellos, “la muchedumbre de los nativos” (p. 131), es decir los gauchos (mestizos), los mulatos, los esclavos, los indios, los cholos. Así, la tradición inventada resuelve narrativamente el conflicto planteado en 1910 por la inmigración.

El texto condensa esa ficción en el relato de la proclamación de la igualdad argentina en las ruinas de Tiahuanaco por Castelli, ante una “rumorosa muchedumbre de argentinos”, es decir de indios y gauchos. El relato de Rojas procura mostrar cómo en ese itinerario de ascenso que recorre el representante de la Junta de Buenos Aires hasta la frontera Norte del Virreinato se produce una paulatina consustanciación del ideal con la tierra; pero a la vez, es decisivo el hecho de que Rojas

señale expresamente la teatralidad o la ritualidad intencional del episodio:

La proclamación de la igualdad argentina en las ruinas de Tiahuanaco, es el acto más lleno de teatral indianismo que haya consignado la historia de nuestra emancipación. (...) Castelli, vanidoso y sensual, debió sentir como ninguno la gloria de *aquella escena que él mismo fraguara* (p. 145 y 147, subr. nuestro)

Es decir que el momento culminante en que se anuda el sentido de los hechos en la palabra performativa del líder revolucionario (Castelli “iba a bautizar” de “argentinos” a esa muchedumbre) demanda una operación de ingeniería simbólica por parte del Estado. Ahora bien, en relación con el agente de esa operación, interesa especialmente señalar que el “yo”, el “nosotros” y la segunda persona del plural (“leed”, “venid”) en que Rojas se ubica cuando escenifica su propia subjetividad enunciativa, se corresponde retóricamente con ese personaje dirigente, conductor y convocante. El libro se abre y se cierra con una retórica de convocación y expulsión: vocativos inclusivos al principio, y una sucesión de exclusiones y convocaciones al final. Porque, a su manera, Rojas quiere ser Castelli arengando a las masas indianas:

Argentinos: —hermanos míos en el misterio maternal de la patria— leed este libro (...).
“Americanos: —hermanos nuestros por el pasado, por el idioma, por el ideal— leed también este libro (...). Españoles: —hermanos nuestros en el común orgullo de la hazaña ancestral— leed también este libro (...). Extranjeros:...” (p. 11-12).

.....
Alzad divisas rojas en Europa, [...]. Alzadlas allí, obreros...(...). “Venid, pues hacia la columna de los hombres de Mayo [...] venid, hombres de todas las razas oprimidas y de todos los credos democráticos...” —p. 169 y 170).

Así, con la garantía de esa indianidad recuperada por una tradición narrada en términos de *solución* de las antinomias históricas, Rojas cree haber demostrado que después de 1492 seguimos siendo tan indios, y después de 1810 tan españoles, como antes, pasando a ser argentinos: ese razonamiento ubica la “constitución espiritual del pueblo argentino” fuera del orden “histórico” (cambios institucionales, conflictos políticos, etc.), y garantiza que los capitales ingleses o los inmigrantes italianos serán absorbidos “por la tierra indiana”, según la comprobada dinámica “intrahistórica” de la tierra y las ideas.⁴ Por tanto, se puede reivindicar una “continuidad” con el pasado y en el espacio poblacional presente de la patria precisamente en la medida en que sigamos mestizándonos cada vez que se presente la ocasión.

Eso permite a Rojas afirmar, por tanto, algunos tópicos que habrían de gozar de una prolongada fortuna en la recurrencia retórica de los nacionalismos del siglo XX en la Argentina: no se trata de convertirnos en una “factoría” (p. 153), ni de permitir que la bandera celeste y blanca sea reemplazada por el “trapo rojo” de los socialistas (p. 169), sino de garantizar la asimilación, dirigiéndola, también mediante la educación (porque está demostrado por los indios y los gauchos que las muchedumbres se dejan conducir hacia la civilización; y porque este nuevo período de inmigraciones es “susceptible de direcciones espirituales”).

De este modo, mientras se presenta como “obra espontánea” (p. 13) de “pura emoción”, *Blasón de Plata* es una operación combinada de erudición (historiográfica, filológica, científica), argumentación y ficcionalización, que tiene por lo menos dos propósitos mutuamente funcionales: intervenir en el debate público en el que se juega, hacia el Centenario, el futuro del Estado

⁴ Rojas toma la noción de “intrahistoria”, como señalaran Paya y Cárdenas (1968), de Miguel de Unamuno.

oligárquico-liberal en crisis, y demostrar mediante esa intervención que la figura del literato en vías (más o menos imaginarias) de profesionalización es imprescindible para la resolución de ese y de los otros debates en que, en torno de las políticas del Estado, se discuta la estabilidad de un tipo de hegemonía amenazada.⁵ En relación con este segundo propósito, el episodio protagonizado por Castelli resulta central y puede leerse como microestructura o lugar de condensación de una isotopía que, en el resto del libro, se organiza menos en lo dicho o argumentado que en el contenido de la enunciación. Esa es la pregunta retórica que el *discurso* de *Blasón de Plata* propone: quién mejor que el ensayista filólogo especializado (ya no mero diletante o político puesto a escritor), publicado por el mercado editorial en tirada masiva y ya no por los excedentes de una renta de la que —a diferencia de sus predecesores— no goza, para soplar a oídos del soberano en apuros las letras supremas y confiables de la patria. El nuevo hidalgo pobre, criollo e instruido, que hereda imaginariamente la tarea civilizatoria de los héroes de la independencia.

Respecto de esa relación mutuamente funcional entre letrados y Estado, es interesante observar cómo, doce años después, Rojas la expone de modo aún más franco en el prólogo de *Eurindia* (Rojas 1951). Allí no se trata ya de la biografía del prócer predecesor como implícita autoatribución de un destino histórico, sino lisa y llanamente del relato autobiográfico. Ese prólogo, fechado en 1922, comenzaba así:

Navegaba yo un día sobre el Atlántico, desde las costas de Europa, retornando a las costas de mi país. Acabábamos de franquear las islas africanas, cuyas enormes rocas negras se perfilaban a contraluz en el oro radiante del ocaso, e íbamos hacia las islas brasileñas, que tienen, como las otras, la huella plutónica de los cataclismos. Mientras el barco avanzaba, la noche fue velando poco a poco el dilatado horizonte. Sólo se oyó, por fin, en las sombras, el ritmo de la hélice y la palpitación del mar.

Mecido por la nave, entre el océano sin formas y el cielo sin astros, comencé a soñar que nos deslizábamos sobre el barro de la Atlántida anegada, cuyos restos eran aquellas islas que levantaban sus grutas de iniciación sobre ambas riberas del mar, entre Europa y las Indias. Por esa ruta habían pasado los colonizadores que desde hace cuatrocientos años navegaban de oriente a occidente, para fundar otra civilización. Los éxodos continuaban, y ahora los peregrinos eran esos parias ilusos que en el puente cantaban al anochecer las canciones de su tierra, de que sus hijos harían otro canto para una patria futura...

De pronto, apareció en mi mente esta nueva palabra: EURINDIA, que empezó a repetirse con absurda insistencia.

No sé si esta palabra llegó a mis oídos en la voz del mar, o si la hallé en el viento de la noche que soplaba en las jarcias, o si subió de los propios abismos subconscientes del alma.

Tampoco necesito saberlo, ahora.

Tanto he pensado desde entonces en ella, que puedo explicar su caprichosa morfología, desentrañar su significado, y formar a propósito de ella este libro de meditaciones.

Eurindia es el nombre de un mito creado por Europa y las Indias, pero que ya no es de las Indias ni de Europa, aunque está hecho de las dos. (p. 11-12).

⁵ No es casual, sin embargo, que Rojas adjudique a una tercera persona no identificada una sugerencia respecto del género del libro, que apunta a reforzar su registro nacionalista a la vez que su jerarquía estética: “Obra espontánea como forma libre y como pensamiento, sin clasificación científica ni género literario — bien que alguien la ha clasificado como una ‘epopeya’—, siéntela mía porque no seguí al trazarla modelos europeos” (p. 13).

Es, entonces, en “la mente” o en el “alma” del escritor ilustrado, en una completa situación de aislamiento “entre el océano sin formas y el cielo sin astros”, en un punto intermedio del viaje entre Europa y América, cuando se produce el descubrimiento “del nombre del mito”, que es el nombre de la raza y de la cultura. El escritor es el que, en el lugar preciso, descubre y nombra, y está llamado entonces a “contribuir al deseado advenimiento” de “este nuevo misterio etnográfico”. La revelación se produce además en un punto de observación privilegiado, porque Rojas viaja en un barco cuyo puente va cargado de inmigrantes tan “ilusos” como los conquistadores españoles de hace siglos, de modo que esa presencia histórica exótica puede ser asimilada, integrada sin conflictos en el vaticinio que el “yo” es capaz de proferir una vez que ha *sabido*. El hallazgo léxico-espiritual que narra Rojas queda cronológicamente ubicado, si atendemos al momento en que aparece el término “Eurindia” en sus textos, durante su regreso de Europa en 1908, tras la misión oficial que diera luego como resultado el informe educacional de *La restauración nacionalista*. El dato no es irrelevante, pues Rojas ha imaginado y escrito este relato regido por la experiencia excepcional de la primera persona mucho después de haber *descubierto* y comenzado a usar ese nombre de la “deidad guiadora”: después de haber estrenado la primera cátedra universitaria de Literatura Argentina, después de haber publicado sucesivos tomos de su ambicioso “Ensayo filológico sobre la evolución de la cultura en el Plata” con el título de *Historia de la literatura argentina* (un éxito en ventas, que además le valió el Primer Premio Nacional de Letras). Es decir, cuando sabe o imagina junto a sus lectores que *su* nombre propio ya no necesita validar credenciales de intelectual consagrado no sólo por sus pares o de educador público reconocido por el Estado tanto en lo simbólico como en lo económico.

En otros trabajos he procurado mostrar cómo en Buenos Aires, durante los dos primeros decenios del siglo, escritores como Roberto J. Payró o Leopoldo Lugones, que desempeñan los papeles principales de la discusión cultural desean, demandan e imaginan en sus ficciones una justificación social de la figura y de la profesión del nuevo hombre de letras en términos de la funcionalidad que esa figura representa específicamente para el Estado: los literatos, que ya no son generales, ministros ni embajadores, se hacen pedagogos del nacionalismo del Estado o de los saberes del buen gobierno *para* hacerse escritores. Esperan e imaginan en sus textos que, en tanto poetas, han de ser naturalmente los proveedores discursivos o espirituales de las políticas del Estado.⁶ Si en el siglo XIX las letras habían sido una función de la política, ahora esa relación no desaparece del todo pero también se invierte, porque el diseño y la justificación de políticas de Estado resulta funcional al nacimiento de una República de las Letras.⁷ En el contexto de esa mutación, y no sólo en relación con las temáticas del nacionalismo cultural, se explican las operaciones y los efectos buscados por textos que, como *Blasón de plata*, advierten por ejemplo que la identidad de los inmigrantes italianos puede ser en 1910 tan soluble como lo fuera después de la conquista la de los indios precolombinos, pero esta vez más bien en virtud de los escritores que educan y de sus libros, antes que como efecto de las armas o del estado de sitio dispuesto por un Estado a cuyo amparo escribe Rojas.

⁶ Rojas se atribuye, a sí mismo y a su libro, esa función, de modo muy directo en *Blasón de plata*: “Este nuevo período de inmigración, siendo pacífico, se diferencia también del otro de la conquista, en que será susceptible de direcciones espirituales. *Los que nos mantenemos fieles a la tradición* sin cristalizarnos en ella, *podremos imponer el cauce* a las nuevas corrientes espirituales y humanas. Para ello era necesario (...) restaurar el Blasón de Plata (...). He aquí el esfuerzo de emoción patriótica y de idealismo humano que representa este libro” (p. 165, subr. nuestros).

⁷ Para una revisión del problema de las relaciones entre intelectuales y Estado en América Latina, véase especialmente la primera parte de Montaldo, Graciela, 1999.

BIBLIOGRAFÍA

- ARLT, Roberto (1981). "El idioma de los argentinos", en *Aguafuertes porteñas, en Obra completa*, Buenos Aires, Carlos Lohlé Editor, tomo II, pp. 153-155. Publicada por primera vez en Buenos Aires, diario *El Mundo*, 17 de enero de 1930.
- DALMARONI, Miguel A. (1996). "El nacimiento del escritor argentino. De Lugones al caso Becher", en *cuadernos angers-la plata*, I, 1, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-UNLP, La Plata.
- DALMARONI, Miguel A. (1997). "Payró: los triunfos del escritor victimizado", en *Celehis. Revista del Centro de letras Hispanoamericanas*, VI, 9, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- GONZÁLEZ, Joaquín V. (1905). *Educación y gobierno (Discursos del Ministro de Justicia y de Instrucción Pública y exministro del Interior, 1902-1905)*, Buenos Aires, Imprenta Didot, citado en Svampa, Maristella, *El dilema argentino. Civilización o Barbarie*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1994, p. 92.
- GONZÁLEZ, Joaquín V. (1936). *La tradición nacional*, en *Obras completas*, vol. XVII, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata-Congreso de la Nación.
- GONZÁLEZ, Joaquín V. (1893). *Mis montañas*, en *Obras completas*, vol. XVII, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata-Congreso de la Nación.
- MONTALDO, Graciela (1999). *Intelectuales y artistas en la sociedad civil argentina en el fin de siglo*, Maryland, Latin American Studies Center-University of Maryland, Working Paper N° 4.
- PAYA, C. M. y Cárdenas, E. J. (1978). *El primer nacionalismo argentino en Manuel Gálvez y Ricardo Rojas*, Buenos Aires, Peña Lillo.
- ROJAS, Ricardo (1909). *La restauración nacionalista. Informe sobre educación*, Buenos Aires, Ministerio de Justicia e Instrucción Pública.
- ROJAS, Ricardo (1910). *Blasón de Plata*, Buenos Aires, "Biblioteca de La Nación". Citamos aquí por la edición de Hyspamérica, Madrid, 1986, "Biblioteca de Nuestro Siglo".
- ROJAS, Ricardo (1951). *Eurindia. Ensayo de estética sobre las culturas americanas*, Buenos Aires, Losada.
- SARMIENTO, Domingo F. (1953). *Conflicto y armonías de las razas en América*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Luz del Día, tomo XXXVII.