



HAL
open science

Sarmiento y la translatio imperii

Dardo Scavino

► **To cite this version:**

Dardo Scavino. Sarmiento y la translatio imperii. Estudios de Teoría Literaria - Revista digital: artes, letras y humanidades, 2016, pp.167-177. hal-01999025

HAL Id: hal-01999025

<https://hal.science/hal-01999025>

Submitted on 4 Feb 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Sarmiento y la *translatio imperii*

Dardo Scavino¹

Recibido: 13/06/2016
Aceptado: 01/07/2016

Resumen

Aunque aparezca marginalmente en la obra de Sarmiento, el tópico de la *translatio imperii* nos permite retrotraernos hasta los orígenes del relato teológico-político acerca del antagonismo entre civilización y barbarie, con el propósito de identificar las unidades significantes que componen este antiguo mito imperialista.

Palabras clave

Translatio imperii – ciudad – paganos – civilización.

Abstract

Although marginally appears in the work of Sarmiento, the topic of *translatio imperii* allows us to take us back to the origins of the theological-political story about the antagonism between civilization and barbarism, in order to identify the significant units making up this old imperialist myth.

Keywords

Translatio imperii – city – pagans – civilization.

Sarmiento llegó al puerto de Nueva York el 14 de septiembre de 1847 a bordo de un vapor proveniente de Liverpool, el *Moctezuma*, después de haber efectuado un periplo de más de un año a través de Europa y África del Norte. Antes de regresar a Chile el argentino se tomaría 58 días más para recorrer una decena de estados de la Unión, y en una carta dirigida a un unitario exiliado, Valentín Alsina, no escatimaría elogios hacia el país septentrional. Varios comentaristas destacaron la importancia de esta visita para entender las transformaciones del pensamiento sarmientino y subrayaron muchas de las observaciones vertidas en su mensaje al político unitario. Hay sin embargo algunas

¹ Filósofo, ensayista y crítico literario argentino. Magíster en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Doctor en Estudios Ibéricos e Iberoamericanos por la Universidad de Bordeaux. Actualmente, es profesor de Cultura latinoamericana en la Universidad de Pau (Francia). Contacto: scavino.dardo@gmail.com

declaraciones que suelen pasarse por alto, tal vez porque dejaban entrever una dimensión religiosa del escritor sanjuanino sumamente inhabitual en sus escritos:

¿Por qué no descubrieron los romanos aquella tierra eminentemente adaptada para la industria que ellos no ejercitaron, para la invasión pacífica del colono y tan pródiga para el individuo? ¿Por qué la raza sajona tropezó con este pedazo de mundo que también cuadraba con sus instintos industriales, y por qué a la raza española le cupo en suerte la América del Sud, donde había minas de plata y de oro, e indios mansos y abyectos, que venían de perlas a su pereza de amo, a su atraso e ineptitud industrial? ¿No hay orden y premeditación en estos casos? ¿No hay Providencia? ¡Oh!, amigo, Dios es la más fácil solución de todas estas dificultades.² (Sarmiento 1851: 40)

Sarmiento pensaba que la Providencia había contribuido al desarrollo económico de esta nación puesto que había dotado a su territorio de los numerosos y caudalosos ríos requeridos para comunicar sus regiones y estimular su comercio, pero también de algunas extraordinarias cualidades humanas puesto que “muy bisoños se habrían mostrado los yanquis si no hubiesen completado por canales el conocido plan de la Providencia” (1851: 41). Sarmiento procedía incluso a una suerte de preterición declarando que no quería hacer “cómplice a la Providencia” de “todas las usurpaciones norteamericanas” –Washington estaba adueñándose en esos momentos de más de la mitad del territorio mexicano– ni de ese “mal ejemplo” que “en un período más o menos remoto puede atraerle, unirle políticamente o anexarle, como ellos llaman, el Canadá, México, etc.” (1851: 42). Pero vaticinaba que la “Unión de los hombres libres” iría desde el Polo Norte hasta el istmo de Panamá “por falta de tierra”, del mismo modo que su “destino manifiesto” –variante de la Providencia propuesta dos años antes por el periodista John O’Sullivan– la estaba autorizando a extenderse desde el Atlántico al Pacífico (1851: 42). Unos párrafos más adelante el argentino volvería a atribuirle a la voluntad divina la maravilla de encontrar reunidos en una sola nación los recursos naturales para alimentar la industria, la educación popular para desarrollar las fuerzas productivas, la libertad religiosa para atraer a los pueblos de ultramar y la libertad política “que mira con horror el despotismo y las familias privilegiadas” (1851: 78). Y repetiría por cuarta vez que la divina Providencia había colocado a esta nación en un terreno propicio para su prosperidad.

Estos pasajes de la carta a Alsina podrían inducirnos a concluir que Sarmiento recurría a un léxico teológico para aludir sencillamente a la suerte de un país en donde convergieron, por azar, un conjunto de medios naturales y disposiciones humanas favorables para su prosperidad. Pero veinte años más tarde, en uno de los ensayos consagrados a confrontar los destinos de las dos Américas, Sarmiento aludiría una vez más a esta voluntad divina para explicar el destino norteamericano: “La más alta misión que la Providencia haya confiado a un gran pueblo es la que cabe a los Estados Unidos de dirigir a los otros por este nuevo sendero abierto a la humanidad para avanzar con paso firme hacia sus grandes destinos” (1867: 85). El argentino no se limitaba a celebrar la feliz coincidencia de recursos naturales y virtudes cívicas en un mismo territorio:

² Modernizamos la ortografía de todos los textos de Sarmiento.

estaba pronosticando además su inexorable destino imperialista. Dios no habría querido solamente que los estadounidenses se enriquecieran sino también que dirigiesen, como consecuencia de esa prosperidad material, al resto de la humanidad.

Varios autores se refirieron al providencialismo sarmientino.³ Pero cuando Sarmiento sugería que Estados Unidos estaba sustituyendo al Imperio romano, al español y al inglés, y declaraba que se estaba convirtiendo así en el país elegido por la Providencia para guiar los rumbos de la humanidad, estaba recurriendo, a sabiendas o no, a un tópico preciso del providencialismo cristiano: la *translatio imperii*. Vamos a tratar de demostrar en este artículo que este tópico no es una pincelada accesorio de la obra de Sarmiento porque nos ayuda a echar una nueva luz sobre su célebre antagonismo entre civilización y barbarie al permitirnos identificar las unidades significantes que componen este antiguo mito imperialista. No es el supuesto providencialismo romántico el que explica este mito imperialista sino al revés.

La ciudad contra los paisanos

Para comprender cabalmente la problemática de la *translatio imperii*, y encontrar los elementos que van a constituir el relato sarmiento, tenemos que retrotraernos a un pasaje clave de un comentario del berebere Mario Victorino sobre la Epístola a los Gálatas. San Pablo les había explicado a las comunidades de Galacia, convertidas unos meses antes a la religión de Moisés, que el pueblo hebreo era como un niño que vivía bajo la tutela de las autoridades religiosas con todas sus tradiciones y prohibiciones. La llegada de Jesucristo equivalía a la emancipación de los jóvenes, o al momento en que un individuo accede a la mayoría de edad, y por eso la resistencia a reconocerlo como el auténtico Mesías los estaba condenando a una perpetua minoría (*Gl* 4, 1-5). Pablo había comparado a los judíos con los herederos que, debido a su condición de menores, no pueden gozar aún de su herencia. Y en la Epístola a los Efesios va a decir que “los paganos son coherederos” dado que “forman un mismo cuerpo y están incluidos en la promesa de Jesús” (*Ef* 3, 6) aunque ellos mismos no esperasen su llegada. Pero cuando se refiere a los politeístas griegos, Mario Victorino no los denomina *gentiles*, como solía suceder, sino *paganos: apud Graecos, id est apud paganos* (1986: 105). La mayoría de los estudiosos de la literatura patrística coinciden en afirmar que este vocablo, *paganus*, fue empleado por primera vez como antónimo de *christianus* en ese texto preciso de Mario Victorino.

Se especuló bastante acerca de por qué este berebere converso substituyó *gentilis* por *paganus* en su glosa de San Pablo. Pero la explicación más plausible consistiría en recordar que *gens* y *pagus* eran, en muchos casos, sinónimos, dado que *pagus* no significaba solamente pago o país sino también pueblo o tribu, en el sentido de etnia o de población ligada por un origen común. Los romanos, de hecho, oscilaban entre *gens* y *pagus* a la hora de traducir el vocablo griego *éthnos*, ese mismo que el apóstol empleaba en sus misivas para referirse a los gentiles. Julio César, por ejemplo, había hablado de *pagi Helvetiorum* (1803: 76), de *pagus Verbigenus* o de *pagus Tigorinus* (1803: 94) para aludir a estas *gentes*, de modo que los *pagani* no eran solamente los

³ Acerca del providencialismo sarmientino, puede leerse: Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo (1983: 114). Celina Lértora Mendoza (1983), Blas Matamoro (1996) y Claudio Rivera (1994).

habitantes de esos pagos sino también los integrantes de esas comunidades. Aquellas dos significaciones de *pagus* sobreviven hasta hoy en las acepciones del sustantivo *paisano* –campesino y congénere, individuo ligado a un terruño y miembro de una misma *gens*– ambivalencia que encontramos igualmente en el *paesano* italiano, en el *paysan* francés y hasta en el *countryman* inglés.

Los *pagani* estaban ligados siempre a un territorio rural, lo que explicaría por qué *pagus* se oponía a *urbs*: a la ciudad o a la urbe, pero también a la *civitas*, el orden civil o estatal. Esto no significa que estuviesen, por un lado, los *cives* y, por el otro, los *pagani*. Se trataba más bien de dos maneras de interpelar a los sujetos: como conciudadanos, en la medida que respetaban las leyes y las instituciones de una misma *civitas*; como paisanos, en la medida que observaban las costumbres y las normas consuetudinarias de una misma etnia o pago. Frente a las conmemoraciones religiosas o cívicas organizadas por las autoridades estatales, los *pagani* celebraban esas *paganalia* cuyo momento culminante era el sacrificio de corderos, lechones o terneros que, una vez asados, para que el humo se elevase hacia la pituitaria de los dioses, se convertían en el plato principal de una comida comunitaria rica en libaciones.

Esto explicaría entonces por qué Mario Victorino terminaría llamando *pagani* a los infieles: el cristianismo, convertido en religión imperial, estaba encontrando una firme resistencia en los medios rurales, con esos campesinos celosos de sus divinidades y fiestas regionales: “Que esas divinidades paganas se queden en los pueblos bárbaros”, le respondería Prudencio a Símaco (1788: 736) un poco más adelante. Siguiendo a Mario Victorino, San Agustín escribiría entonces un *De catechizandis rudibus* (*Sobre la catequización de los rústicos*) y el panonio Martín de Braga un *De correctione rusticorum*. La figura de este paisano, habitante del país y campesino, aferrado a sus costumbres y a sus creencias ancestrales, reacio a la ciudad letrada, refractario a las leyes e instituciones civiles, existía en la cultura romana, por supuesto, mucho antes de la llegada del cristianismo. Pero gracias a la interpretación paulina de Mario Victorino, la dualidad simultánea entre el pagano y el ciudadano va a confundirse con la dualidad consecutiva entre el menor y el mayor.

Se constituyó así un paralelo entre varios pares de opuestos: el *pagani* y los *cives*, los menores y los mayores, la antigua alianza y la nueva, los paganos y los cristianos. Y en este aspecto no es casual que Agustín de Hipona haya escrito su *De Civitate Dei contra paganos*: el cristianismo no se asocia con un *pagus*, una tradición ancestral y local, sino con una ciudad, un orden cívico que, como lo sugería Pablo, llegó para liberar a los paganos de sus antiguos vínculos patriarcales o sus tradiciones étnicas. No hay un *Pagus Dei* sino solamente una *Civitas*. La importancia de aquella doble oposición se entiende todavía mejor si se recuerda que los jóvenes se convertían en ciudadanos, en *cives*, desde que accedían a la mayoría de edad. Desde el momento en que los judíos y los paganos se resistían a la conversión, aferrándose a sus costumbres ancestrales –a los *mores maiorum*–, no abandonaban esa condición de minoría comparable con la esclavitud. O no ingresaban, como tales, en la *Civitas Dei*.

Ahora bien, es precisamente en esta obra que San Agustín desarrolla por primera vez la teoría de la *translatio imperii*. El obispo de Hipona explicaba que la Divina Providencia les concedió el poder a los romanos cuyas leyes, aunque no fueran cristianas, podían considerarse justas, y hasta santas, síntoma de que habían ido preparando a los súbditos del Imperio para el advenimiento de Cristo. “Aquel único

Dios que ni en su juicio ni en su ayuda abandona al género humano”, escribía, “cuando quiso y en cuanto quiso, dio el reino de los romanos”, como se lo había dado antes “a los asirios y también a los persas” (1958: 386). Porque no podía considerarse casual, a su entender, que el Salvador hubiese nacido durante el reino del primer emperador, Augusto. Los imperios anticipaban y preparaban el advenimiento la *Civitas Dei*, de modo que la dominación imperial contribuía a la liberación o a la emancipación de los paganos con respecto a sus tradiciones y vínculos ancestrales.

Comentando a San Agustín, Tomás de Aquino retomaría esta misma idea en su *De regimine principum* y Dante en *De Monarchia*, hasta que Marsilio de Padua termine consagrándole un tratado entero en los albores del el siglo XIV: *De translatione imperii*. El Imperio había pasado, según el pensador italiano, de los romanos a los bizantinos, de los bizantinos a los francos y de estos a los germanos, contribuyendo a extender por Europa la religión del nazareno (2009: 71). Un siglo más tarde Hernán Cortez invocaría este mismo tópico para explicar la transferencia del Imperio azteca al español, y Garcilaso de la Vega, para interpretar la sustitución del Imperio de Atahualpa por el Imperio de Carlos V (Bernand 2006: 254). Pero esta adopción de la *translatio imperii* no habría sido ajena al hecho de que Francisco de Vitoria, inspirándose en el mismo pasaje de la Epístola a los Gálatas, hubiera decidido que la dominación imperialista de los pueblos americanos se justificaba como una tutela de los españoles sobre esos “menores de edad” que eran los indios, sentando así las bases del derecho indiano.

Cuando a finales del siglo XVII Jacques-Bénigne Bossuet escriba su obra más influyente, el *Discurso sobre la Historia Universal*, va a inspirarse de nuevo en *De Civitate Dei contra paganos* y en la doctrina de la *translatio imperii*. Bossuet recordaba que Jesucristo les había propuesto a sus hijos “nuevas ideas de virtud, más perfectas y depuradas”, que arrancarían a los pueblos de sus costumbres bárbaras y sus tabúes absurdos (1873: 172). La Historia Universal era entonces el largo proceso elegido por la Divina Providencia para convertir y, como consecuencia, redimir a los pueblos del planeta, es decir, para construir el Gran Imperio Universal sometido a un solo y único Emperador. Este sería una suerte de representante, y de equivalente, de Dios en la Tierra puesto que pondría fin a las querellas entre los pueblos y le aportaría a la humanidad en su conjunto la anhelada paz perpetua. Hacia el final de la historia, escribía Bossuet, vemos nacer “el reino del Hijo del Hombre”: “Todos los pueblos están sometidos a este grande y pacífico reino”, escribía, “el único cuya potencia no pasará a otro imperio” (1873: 350).

Bastaba con observar, según Bossuet, la evolución de la historia desde el Imperio romano hasta el carolingio y desde la conquista de América hasta la construcción de los nuevos imperios coloniales europeos, para comprobar que estos países estaban propagando el cristianismo y la civilización por todo el mundo conocido. “Ciertos pueblos son designados por Dios para ser obreros de la tierra”, explicaría el obispo de Meaux, como había sucedido antes de la llegada de Cristo con el “pueblo judío” que fue “por excelencia el pueblo de Dios”, pero también el “pueblo romano” y “en general todos los pueblos que sucesivamente han reinado sobre los demás”. En efecto, “los juicios de Dios sobre el más grande de todos los imperios de este mundo”, el romano, “no nos fueron ocultados” (1873: 350). Roma, según Bossuet, “sintió la mano de Dios, y fue como los otros un ejemplo de justicia, aunque su suerte haya sido más feliz que la de otras ciudades”. “Purgada por sus desastres de los restos de idolatría,

sólo subsiste en ella el cristianismo que le anunció a todo el universo”. Y después del romano, “todos los grandes imperios que vimos sobre la tierra concurrieron por diversos medios al bien de la religión y a la gloria de Dios, como el propio Dios lo declaró por sus profetas” (1873: 350).

El sustantivo francés *civilisation*, precisamente, apareció por primera vez en 1756, menos de cien años antes de la publicación del *Facundo*, cuando Victor Riqueti de Mirabeau escribió *L'ami du peuple*. A este Mirabeau –padre del autor de *La isla de los esclavos*– no le interesaba tanto civilizar a los habitantes de tierras lejanas como a los campesinos de las suyas, y civilizarlos, para él, significaba volverlos más *policés*, más urbanos y menos “viciosos” o “rústicos”. Para atraerlos hacia las ciudades, entonces, había que hacer como Carlos V en Flandes y organizar “diversiones de ejercicio” para “civilizar y unir a las comarcas vecinas”. Pero para el Marqués de Mirabeau la religión era sin duda “el primer y más útil freno de la humanidad, el primer resorte de la *civilización*: ella nos predica y nos recuerda sin cesar la confraternidad, suaviza nuestro corazón, eleva nuestro espíritu” (1759: 341). De modo que la civilización sigue estando, para este noble, estrechamente vinculada a la edificación de las *Civitas Dei*, mientras que la dominación de los paisanos, o los paganos, por parte de las ciudades formaba parte, paradójicamente, de su paulatina redención, de manera semejante a como la educación de los niños los convierte en adultos independientes.

Montoneras argelinas

La mayoría de los teóricos del colonialismo van a escribir durante dos siglos versiones secularizadas del *Discurso* de Bossuet. Sarmiento no sería la excepción. Para todos ellos, la dominación de las metrópolis coloniales sobre las poblaciones “bárbaras” o “primitivas” se efectuaba, a pesar de su dureza, y hasta de su violencia, en beneficio de los colonizados. Y por eso había que empezar por ofrecer un retrato de esas poblaciones que correspondiera a la narración civilizatoria. Recordemos, para el caso, la carta que Sarmiento le envió a un argentino exiliado en Barcelona, Juan Thompson, el 2 de enero de 1847 desde la ciudad de Orán. Hacía apenas unos días que el sanjuanino había pisado por primera vez en tierras magrebíes. Argelia, sin embargo, no le resultaba ajena. Había evocado esta colonia francesa en varias oportunidades a lo largo de su *Civilización y barbarie*: “Las hordas beduinas que hoy importunan con su algazara y depredaciones la frontera de la Argelia”, había escrito, “dan una idea exacta de la montonera argentina” (1868: 38). De hecho, Sarmiento conocería el desierto argelino mucho antes que la pampa argentina, una región que vería por primera vez seis años más tarde como responsable de la imprenta del ejército del general Justo José de Urquiza.

Aunque hubiese navegado en línea recta hacia el sur desde Palma de Mallorca, y desembarcado en el Norte de África, Sarmiento había ingresado, desde su óptica occidental, en Oriente. Y a los 35 años un lector de su calibre había almacenado un buen cúmulo de imágenes y de clichés, inspirados sobre todo en Chateaubriand y Víctor Hugo, acerca de estos territorios como para que una concisa experiencia empírica no llegase a desmentirlos (Said 1978). Esas representaciones le habían permitido aseverar en su ensayo que “la misma lucha de civilización y barbarie, de la ciudad y el desierto” (Sarmiento 1868: 39) existía en Argelia y Argentina, aunque la civilización estuviera encarnada en un país por la administración colonial francesa, y en el otro, por los

letrados porteños. Los bárbaros de ambas naciones eran aquellas “masas inmensas de jinetes que vagan por el desierto ofreciendo el combate a las fuerzas disciplinadas de las ciudades” (1868: 39), y estas masas lograban poner en dificultades a las tropas de la civilización en más de alguna oportunidad. Es por este motivo “que en la Argelia, como en la República Argentina, no han faltado generales que, seducidos por la aparente ventaja que en su movilidad ofrecen las masas de caballería, propusiesen adoptar el sistema árabe, resolviendo en caballería todo el ejército” (1849: 198). Pero a la manera del argentino José María Paz, el mariscal Thomas Bugeaud, despiadado “pacificador” de los territorios magrebíes, había comprendido muy bien “que los franceses parodiarían a los gauchos árabes” y que no lograrían vencer así a sus tumultuosas “montoneras” (1849: 198), de modo que había tenido, según Sarmiento, el buen tino de atacarlos y vencerlos respetando las tácticas más adaptadas a la artillería moderna.

Sarmiento recordaba incluso que la barbarie no había dominado siempre esos desiertos. Argelia había sido en otros tiempos Numidia, aquella colonia romana “cuyos vestigios se ven por todas partes” (1849: 197), dado que muchísimas ciudades habían embellecido esta tierra, “granero del mundo” en esos tiempos, “y que hoy no produce suficientes abrojos para alimentar algunos rebaños de camellos y de cabras” (1849: 197). “Es imposible”, proseguía, “imaginarse barbarie más destructora que la de este pueblo” donde “los ríos que descienden de las montañas lejos de fertilizar las llanuras solo sirven para convertirlas en ciénagas infectas” (1849: 197). Algo similar había ocurrido, a su entender, en las pampas argentinas, región donde la barbarie de las guerras civiles y de ese elemento “heterogéneo” (1868: 39) nacido durante la revolución de independencia había contribuido a la destrucción de una civilización colonial que, aunque de visos medievales, era superior a la incuria y la devastación que reinaban después, con el triunfo de los caudillos gauchos.

Pero la correlación entre Argelia y Argentina no se detenía ahí. Cuando Sarmiento logró alejarse de la capital para internarse en el desierto, descubrió “las tiendas patriarcales de los descendientes de Abraham” que “no están más avanzadas que los toldos de nuestros salvajes de las pampas” (1849: 203), como si estas comunidades que resistían a la colonización francesa se parecieran a las poblaciones que habían resistido en América a la conquista española y seguían oponiéndose hasta hoy a la modernización porteña. En ambas poblaciones reinaba “el mismo desaseo, humedad [*sic*] y escasez de todas las comodidades de la vida” con “los perros saltando entre los hombres”, “una hilera de corderillos recién nacidos enlazados a una cuerda para retenerlos dentro de la tienda-sala-de-recepción”, “una turba de muchachos sucios y cubiertos de harapos, alargando desde la puerta los tostados cuellos para ver al Rumi (cristiano)” (1849: 203).

A pesar de este espectáculo de miseria, Sarmiento aseguraba ignorar “qué sentimiento de pavor y admiración” le provocaba ese pueblo “sobre cuyo cerebro granítico” no habían logrado hacer mella, según él, “cuarenta siglos” de existencia puesto que seguía siendo el mismo “que cuando Jacob separaba sus tiendas y sus rebaños para ir a formar una nación aparte” (1849: 188). El argentino desplazaba así la diferencia entre los pueblos anteriores y posteriores a la conquista europea a una oposición entre Antiguo y Nuevo Testamento. Este “pueblo anterior a los tiempos históricos” seguía conservando en ese entonces “el vestido talar de los patriarcas, la organización primitiva de la tribu, la vida nómada de la tienda y el espíritu

eminentemente religioso que ha debido caracterizar las primeras sociedades humanas” (1849: 188). “En la Biblia solo puede encontrarse el tipo imperecedero de esta imperecedera raza patriarcal” porque “árabe era Abraham y por más que los descendientes de Ismael odien y desprecien a sus primos los judíos, una es la fuente de donde parten estos dos grandes raudales religiosos” (1849: 188). “Del mismo tronco”, después de todo, “han salido el Evangelio y el Corán: el primero preparando los progresos de la especie humana y continuando las puras tradiciones primitivas, el segundo, como una protesta de las razas pastoras, inmovilizando la inteligencia y estereotipando las costumbres bárbaras de las primeras edades del mundo” (1849: 189), como si la vida nómada de los pastores se opusiera, por sus propias características, a la ciudad y la civilización, y como si prefiriese las tradiciones ancestrales antes que la cultura letrada.

Sarmiento, en efecto, había pintado un cuadro similar de esas “soledades argentinas” que traen a la memoria las “soledades asiáticas”, dado que “alguna analogía encuentra el espíritu entre la pampa y las llanuras que median entre el Tigris y el Éufrates, algún parentesco en la tropa de carretas solitaria que cruza nuestras soledades para llegar, al fin de una marcha de meses, a Buenos Aires” (1868: 15). Esta tropa se parecería, desde su óptica, a la “caravana de camellos que se dirige hacia Bagdad o Esmirna”: “es el capataz un caudillo, como en Asia el jefe de caravana” (1868: 15). Y una páginas más adelante Sarmiento insiste en que esta “vida pastoril nos vuelve impensadamente a traer a la imaginación el recuerdo del Asia, cuyas llanuras nos imaginamos siempre cubiertas aquí y allá de las tiendas del kalmuko, del cosaco o del árabe” (1868: 19). La vida del gaucho, a su entender, era “la vida de Abraham, que es la del beduino de hoy” y “asoma en los campos argentinos, aunque modificada por la civilización de un modo extraño” (1868: 19). Desde el punto de vista de la organización política, el gaucho también vive a la manera del árabe cuya tribu “vaga por las soledades asiáticas, vive reunida bajo el mando de un anciano de la tribu o un jefe guerrero” (1868: 18). En ambos países, “la sociedad existe aunque no esté fija en un punto determinado de la tierra”, “las creencias religiosas, las tradiciones inmemoriales, la invariabilidad de las costumbres, el respeto de los ancianos, forman reunidos un código de leyes, de usos o de prácticas de gobierno, que mantiene la moral tal como la comprenden, el orden y la asociación de la tribu” (1868: 19). Sólo que en estas sociedades nómadas “el progreso está sofocado, porque no puede haber progreso sin la posesión permanente del suelo, sin la ciudad, que es la que desenvuelve la capacidad industrial del hombre y le permite extender sus adquisiciones” (1868: 19). Y tanto el beduino como el gaucho no solamente carecían de ciudad sino que además se oponían con vigor a ella, rechazando así la civilización, la modernización y la historia, de modo que, en el relato sarmientino, luchaban por preservar su servidumbre que como si se tratara de su salvación.

El cristianismo, en cambio, habría intentado introducir en la historia a esos pueblos que el islamismo habría mantenido al margen, construyendo un muro de creencias y costumbres que la modernidad no había logrado atravesar: “jamás la barbarie y el fanatismo han logrado penetrar más hondamente en el corazón de un pueblo y petrificarlo para que resista a toda mejora” (1849: 197). A diferencia de los cristianos, los árabes no se habrían alejado realmente de sus hermanos hebreos porque ambos habían seguido aferrados, para decirlo con San Pablo, a su minoría de edad y a

una vida bajo la tutela de sus ancestros: “Árabes y hebreos”, explicaba Sarmiento en su misiva a Juan Thompson, “se parecen en que todas sus instituciones son religiosas, sus guerreros, como sus oradores, sus conquistas, como sus servidumbres” (1849: 189). Esta resistencia a la conquistas imperiales, es decir, en términos de Sarmiento, a la ciudad, a la civilización y a la historia, se había verificado en tiempos de los apóstoles: “Al fin de sesenta años después de Jesucristo los enviados de Dios que sublevaban la población contra los romanos, el sitio de Jerusalén por Tito, y la dispersión del pueblo, no tenía papel que representar en la historia del mundo” (1849: 189). Ahora bien, “sucesos análogos y resortes idénticos y creencias iguales estorban hoy en Argel o retardan la pacificación del país” (1849: 189), porque esas poblaciones resisten la colonización francesa del mismo modo que los bárbaros del desierto pampeano se resistían a la civilización y el progreso que les aportaba Buenos Aires.

En su *Civilización y barbarie* Sarmiento había escrito que “el progreso moral, la cultura de la inteligencia descuidada en la tribu árabe o tártara, es aquí no solo descuidada sino imposible” (1868: 20). Porque, ¿dónde podía colocarse “la escuela para que asistan a recibir lecciones los niños diseminados a diez leguas de distancia en todas direcciones” (1868: 20)? La civilización era, en la pampa, “irrealizable” y la “barbarie normal”. Hasta el propio cristianismo sufría las consecuencias de la “disolución de la sociedad” típica del nomadismo pastoril: “el curato es nominal, el púlpito no tiene auditorio, el sacerdote huye la capilla solitaria, o se desmoraliza en la inacción y en la sociedad” (1868: 20). Sarmiento cuenta incluso que una vez, en la Sierra de San Luis, había presenciado conmovido “una escena campestre, digna de los tiempos primitivos anteriores a la institución del sacerdocio”, cuando un estanciero, en el momento en que las majadas volvían al redil, se había puesto a rezar el rosario en una capilla construida por él, a la manera de los patriarcas del Antiguo Testamento: “creía estar en tiempos de Abraham, en su presencia, en la de Dios y de la naturaleza que lo revela” (1868: 20), como si esta vez el propio cristianismo se hubiera retrotraído a los tiempos anteriores a la llegada de Jesucristo y el imperialismo romano.

Conclusión

Lévi-Strauss sostenía que el relato político tenía el estatuto de un mito que les permite a los sujetos encontrarle un sentido a una situación confusa. Para que “el hombre pueda interpretar un papel de agente histórico”, explicaba el antropólogo, “debe creer en este mito” y vivirlo como si el sentido emanara las cosas mismas (1962: 303). Sarmiento importó un mito imperialista que orientó durante años la acción política en Argentina. Sus comparaciones, sus metáforas, sus analogías nos sugieren en qué lugares de este mito fundador fue colocando los elementos, o los nombres, de la realidad argentina. Si Sarmiento compara al gaucho con el beduino, al caudillo con el patriarca (más que con el déspota asiático⁴), a la llanura pampeana con el desierto asiático, a Paz con Bugeaud y a Buenos Aires con Roma, no lo hace para volverle inteligible a los europeos una realidad extraña: lo hace para que los propios argentinos le encuentren un sentido a la

⁴ Carlos Altamirano, “El orientalismo y la idea de despotismo en el Facundo”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera Serie, n° 9, 1er semestre de 1994, pp. 7-18.

compleja realidad de su país y para que orienten sus acciones políticas en ese sentido. La *translatio imperii* es sobre todo una traslación del mito del imperio a las diferentes realidades históricas.

Tanto en *Civilización y barbarie* como en sus *Viajes* Sarmiento recapitula de diferentes maneras esta genealogía histórica de la invención moderna de la idea de progreso y su vínculo estrecho con la urbanidad y el imperialismo. De hecho, la propia *Civilización y barbarie* había sido una rescritura secular de *De Civitate Dei contra paganos* de San Agustín, y el argentino había viajado hasta las tierras de este berebere converso para corroborar que, de un lado y otro del Atlántico, la Providencia le reservaba el porvenir de la humanidad a las grandes potencias imperiales. Sarmiento tendría finalmente aquella revelación tan agustiniana hacia el final de su periplo después de recorrer Estados Unidos: la *translatio imperii* proseguía su avance hacia el Oeste donde los infatigables *self-made-men* de las Trece Colonias heredarían muy pronto aquella misión que los europeos habían asumido durante cuatro siglos, preparándose militar y económicamente para tomar el relevo.

La humanidad, para Sarmiento, como para muchos de sus contemporáneos, progresaba desde su infancia bárbara, pagana y tradicional, hasta su madurez civilizada, cristiana y estatal. Y el imperialismo de las metrópolis coloniales sobre las poblaciones colonizadas o de las ciudades metropolitanas sobre las provincias campesinas, formaba parte, en su opinión, de la inexorable trama de la maduración histórica de la humanidad o de eso que algunos autores denominaban, pero desde hacía muy poco, el progreso. Porque la dominación de la capital metropolitana sobre las provincias proseguía, para Sarmiento, en el interior del territorio nacional el mismo esquema colonialista que la dominación de las metrópolis imperiales sobre las colonias (las provincias, después de todo, habían sido en otros tiempos los territorios anexados por Roma). Si los Estados nacionales se constituyeron en toda América tras las revoluciones de independencia, también reprodujeron la dominación colonial sobre las comunidades sin Estado, y si un rasgo nos permite hablar de una occidentalización del mundo (Latouche 2005: 84) durante la modernidad es precisamente esa extensión del modelo del Estado nacional que el relato sarmientino de la civilización y la barbarie ayudó a consolidar: el progreso, para él, significaba pasar de la pequeña comunidad patriarcal al gran Estado nacional. Y como la mayoría de sus contemporáneos, Sarmiento pensaba que la sumisión de las colectividades tribales a los Estados nacionales y de los Estados nacionales a los Imperios globales era una evolución inexorable, o providencial, de la historia humana.

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona (1958), *La Ciudad de Dios*. En *Obras Completas XVI* (edición bilingüe). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Altamirano, C. y Sarlo, B. (1983), *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires: Ariel.
- Altamirano, C. (1994), "El orientalismo y la idea de despotismo en el Facundo". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 9: 7-18.
- Bernand, C. (2006), *Un Inca platonicien. Garcilaso de la Vega 1539-1616*. París: Fayard.

- Bossuet, J-B. (1873), *Discours sur l'Histoire Universelle*. París: Garnier.
- Iulius Caesaris (1803), *De bello gallico et civilli*. Argentorati: Societas Bipontinae.
- Latouche, S. (2005), *L'occidentalisation du monde*. París: La Découverte.
- Lértora Mendoza, C. (1993), "Vico y Sarmiento: un caso para el tema de las influencias". *Cuadernos sobre Vico*, 3: 143-155
- Lévi-Strauss, C. (1962), *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Marsiglio of Padua (2009), *Defensor minor and De Translatio Imperii*. Cambridge: Cambridge Texts.
- Matamoro, B. (1996), "Sarmiento y Chateaubriand: astillas de un mismo padre". *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 25, 13-30.
- Prudenti, A. C. (1788), *Carmina. Tomus II*. Roma: Antonio Fulgoni.
- Riqueti de Mirabeau, V. (1759), *L'ami des hommes ou Traité de la population*. París: SN.
- Rivera, C. (1994), "Providencialismo en el *Facundo* de Sarmiento", *Revista de Estudios Hispánicos*, 21,135-148.
- Said, E. (1978), *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Sarmiento, D. F. (1867), *Ambas Américas I*. Nueva York: Hallet y Breen.
- . (1868), *Facundo ó Civilización i barbarie en las pampas argentinas*. Nueva York: Appleton y cía.
- . (1849), *Viajes en Europa, África i América*. Santiago: Julio Belin.
- . (1851), *Viajes en Europa África y América (segunda entrega)*. Santiago: Julio Belin.
- Victorinus, C. M. (1986), *In Epistolam Pauli ad Galatas in Opera exegetica*. Vienna: Hoelder-Pichler-Tempsky.