

Un caso de orientalismo invertido.

Representaciones intelectuales del oriente en la cultura argentina de la primera posguerra (1918-1930)

Autor:

Bergel, Martín

Tutor:

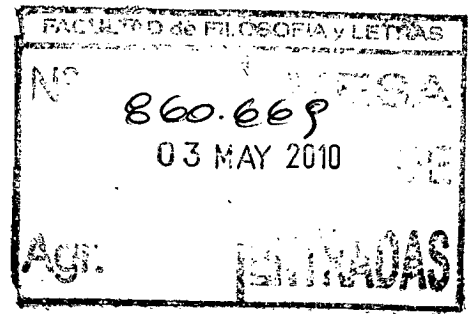
Altamirano, Carlos

2010

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Historia.

Posgrado

Tesis
#1.4.14



UN CASO DE ORIENTALISMO INVERTIDO.
REPRESENTACIONES INTELECTUALES DEL ORIENTE
EN LA CULTURA ARGENTINA DE LA PRIMERA
POSGUERRA (1918-1930)

TESIS DOCTORAL DE MARTIN BERGEL
(DNI. 23.473.887)

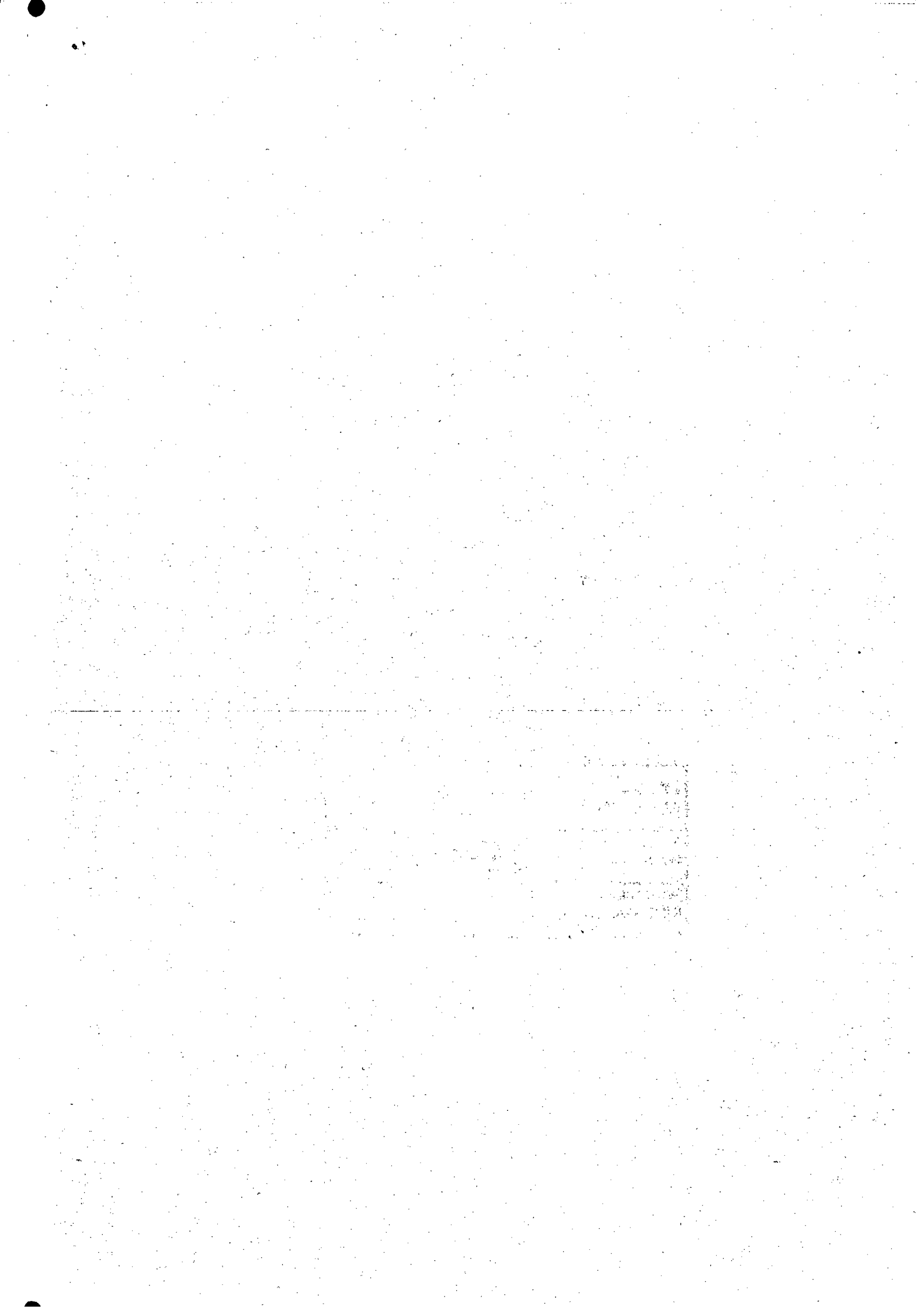
DIRECTOR: CARLOS ALTAMIRANO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

2010

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas



Introducción

Tal vez, andando el tiempo, se diga con verdad que la realidad histórica más profunda de nuestros días, en parangón con la cual todo el resto es sólo anécdota, consiste en la iniciación de un gigantesco enfrentamiento entre Occidente y Oriente.

José Ortega y Gasset

“El problema de la China” (1923)

La sentencia que Ortega y Gasset hacía en uno de los primeros números de su *Revista de Occidente* resulta sin dudas sorprendente a nuestros ojos. La afirmación según la cual, en relación a la tramitación de los roces de nuevo tipo de entidades que recibían el nombre de “Oriente” y “Occidente”, en la situación del mundo de la primera posguerra toda otra cuestión era asunto menor, no ha quedado consagrada como una verdad histórica irrefutable. Y sin embargo, y aunque en esa aseveración de Ortega se observa el gesto del filósofo que busca esclarecer fenómenos que permanecen inadvertidos o no percibidos en toda su hondura por sus contemporáneos, numerosas evidencias parecían darle razón acerca del peculiar espesor que ese tema asumía entonces.

La presente tesis se propone reconstruir las líneas directrices fundamentales de un fenómeno que hasta aquí no ha llamado debidamente la atención de los estudiosos de la historia intelectual argentina y latinoamericana (la subdisciplina en la que este trabajo se inscribe). Se trata del ingreso y la difusión de una nueva imagen del “Oriente” en la cultura argentina de la primera posguerra, llamada a subvertir las representaciones clásicas que lo habían tenido por objeto en el siglo XIX.¹ Si durante ese período las elites letradas, ejemplarmente en el caso de Sarmiento, habían asociado al Oriente a valores negativos que lo confinaban a un lugar subalterno, desde comienzos de siglo

¹ En adelante, cuando utilicemos el término “Oriente”, y sus derivados, estaremos refiriéndonos a las representaciones de la imaginación argentina y occidental que constituyeron un campo de significación bajo ese nombre. Prescindiremos por lo general por ello (salvo algún caso en el que queramos subrayar esa dimensión representacional), luego de esta aclaración, del uso de las comillas.

XX y, sobre todo, ante la percepción de una “crisis de Occidente” que había comenzado a visualizarse como resultado del estallido de la Primera Guerra Mundial, desde diversos espacios de enunciación de la cultura argentina del período comenzó a tematizarse un “despertar del Oriente”.

En efecto, como señalaba ya José Luis Romero, fue la guerra del '14 la que obró como condición de posibilidad para la desestabilización del Occidente europeo como campo indiscutidamente hegemónico de referencias culturales en el espacio argentino y latinoamericano, y para la concomitante apertura hacia nuevos polos de positividad. Según puntualizaba el notable historiador,

A partir de cierto momento Europa misma -no su imagen- entró en crisis, durante la época de las guerras mundiales. Fue el momento en que Paul Valéry denunció —en *La crisis del espíritu*— el peligro que amenazaba a Europa de que se insubordinaran contra ella las regiones periféricas que habían recogido sus enseñanzas. El esperado proceso se produjo, y no sólo bajo la forma de movimientos políticos que destruyeron los vestigios de los antiguos imperios coloniales, sino también bajo la forma de movimientos de opinión que comenzaron a estimar según una nueva escala de valores las influencias europeas. Hubo un descenso de éstas y un correlativo ascenso del valor atribuido a las tendencias propias de los ámbitos nacionales autóctonos; y lo que es más significativo, hubo un reajuste del valor relativo de las distintas influencias que podían recibirse en cada región, percibidas como un repertorio de posibilidades. Europa dejó de representar un valor único y comenzó a representar un valor entre otros.²

Es al interior de esa relativización de la cultura europeo-occidental señalada por Romero que pretende ubicarse la contribución ofrecida en este trabajo, que parte de la idea de que los años 1920 son un momento crucial en el inicio del rediseño de los mapas político-culturales y la direccionalidad de los bienes simbólicos que se continuaría y profundizaría en las décadas siguientes.

Ahora bien, si entre esos nuevos polos de positividad una importante masa bibliográfica se aproximó de diversos modos al proliferante *americanismo* que, surgido hacia comienzos de siglo, se expandió y robusteció también tras la guerra —declinado en diversas variantes: latinoamericanismo, hispanoamericanismo, indoamericanismo—,³ no

² Romero, José Luis: “La situación básica: Latinoamérica frente a Europa”, en *Latinoamérica. Situaciones e ideologías*, Buenos Aires, Ediciones del Candil, 1967, p. 35 (énfasis mío).

³ Cfr., entre muchos trabajos de diferente signo, Claude Fell, *José Vasconcelos: los años del águila (1920-1925)*, México, UNAM, 1989; Arturo Ardao, “Panamericanismo y latinoamericanismo”, en Leopoldo Zea, *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI, 1986; Hugo Biagini, “Un afanoso

ha ocurrido lo mismo con el orientalismo de nuevo tipo que cobró consistencia también hacia esos años. A reconstruir la emergencia y las características de ese fenómeno está dedicada la presente tesis.

Orientalismo invertido

Esas nuevas representaciones sobre el Oriente que se desarrollan en los años 1920 configuran un discurso que aquí denominamos *orientalismo invertido*. El concepto merece una precisión inicial. Este trabajo, como todos aquellos que se han aproximado recientemente a las imágenes orientalistas concebidas desde Occidente, no puede esconder sus deudas con el seminal libro de Edward Said *Orientalismo*. Publicado en 1978, este volumen no ha dejado desde entonces de suscitar debates, que lo han transformado en uno de los textos más influyentes -y discutidos- en el campo de las humanidades de las últimas décadas. Entre otras cuestiones, esas discusiones han

emprendimiento: la unión continental”, en Hugo Biagini y Arturo Andrés Roig (dirs.), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo I. Identidad, utopía, integración (1900-1930)*, Buenos Aires, Biblos, 2004; Ricardo Melgar Bao, *Mariátegui, Indoamérica y las crisis civilizatorias de Occidente*, Amauta Editora, Lima, 1995; Patricia Funes, *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*, Buenos Aires, Prometeo, 2007; Juan Carlos Portantiero, *Estudiantes y política en América Latina. El proceso de la Reforma Universitaria (1918-1938)*, México, Siglo XXI, 1978; Fernando Rodríguez, “Inicial, Sagitario y Valoraciones. Una aproximación a las letras y la política de la nueva generación”, en Saúl Sosnowski (ed.), *La cultura de un siglo. América Latina en sus revistas*, Alianza, Buenos Aires, 1999; Tulio Halperin Donghi, *Vida y muerte de la República verdadera*, Buenos Aires, Ariel, 1999; Carlos Altamirano, “Latinoamérica en espejos argentinos”, en *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005; Jussi Pakkasvirta, *¿Un continente, una nación? Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y en el Perú (1919-1930)*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1997; Alexandra Pita, *La Unión Latinoamericana y el Boletín Renovación. Redes intelectuales y revistas culturales en la década de 1920*, México, El Colegio de México y Universidad de Colima, 2009; Martín Bergel y Ricardo Martínez Mazzola, Ricardo, “Latinoamérica como práctica. Formas de sociabilidad intelectual de los jóvenes reformistas universitarios (1918-1930)”, en Carlos Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina. Tomo II. El siglo XX*, Buenos Aires, Katz, 2010 (en prensa). Ese americanismo, como campo de motivos y referencias alternativo o parcialmente alternativo al ofrecido por Europa, se verifica incluso en los primeros años '30 –como ha mostrado Beatriz Sarlo– en una publicación tenida habitualmente por marcadamente europeísta como la revista *Sur*. Cfr. Beatriz Sarlo, “La perspectiva americana en los primeros años de *Sur*”, en Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, *Ensayos Argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel, 1997.

involucrado asuntos tales como el imperialismo y las relaciones de poder a escala internacional, el estatuto del discurso en la configuración de lo social, el eurocentrismo, las relaciones entre raza y género, o las posibilidades de autorrepresentación de los sujetos subalternos.⁴ No en vano se considera al libro de Said uno de los puntos de partida de los llamados *cultural studies*, que han abarcado una gama amplísima de temas y perspectivas.

Con esos antecedentes, conviene acotar y precisar el sentido que otorgamos al término *orientalismo* en el presente trabajo. De los rasgos desarrollados en el estudio de Said, aquí entendemos por ese concepto a: i) un discurso proliferante y diseminado en un amplio espectro de manifestaciones intelectuales y culturales, que produce *desde el Occidente* (en este caso, desde la *periferia occidental* argentina) un conjunto de motivos a través de los cuales se otorga significación a las realidades políticas y culturales

⁴ Señalemos algunas obras salientes dentro de esa vasta literatura: Sadiq Jalal Al-Azm, "Orientalism and orientalism in reverse", en *Khamsin*, no. 8, 1981; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Vasant Kaiwar y Suncheta Mazumdar, "Race, Orient, Nation in the Time Space of Modernity", en Kaiwar, V. y Mazumdar S. (eds.), *Antinomies of Modernity. Essays on Race, Orient, Nation*, Durnham and London, Duke University Press, 2003; Martin David Jones, *The image of China in western social and political thought*, Palgrave, Nueva York, 2001; Reina Lewis, *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation*, New York, Routledge, 1996; John MacKenzie, *Orientalism. History, theory and the arts*, Manchester University Press, 1995; Laura Nader, "Orientalism, Occidentalism, and the Control of Women", *Cultural Dynamics*, 2.3, 1989; Alexander Lyon Macfie (ed.), *Orientalism: a reader*, New York, New York University Press, 2000; Robert Irwin, *Dangerous knowledge: orientalism and its discontents*, Nueva York, The Overlook Press, 2006. Cabe decir que si el peso de la obra de Said ha sido muy importante en la literatura en lengua inglesa, particularmente en la vinculada a la academia norteamericana, no puede decirse lo mismo respecto a lo que ocurre en Francia, donde la recepción de *Orientalismo* ha ocupado un lugar menor dentro de los debates en torno a las relaciones materiales, culturales e intelectuales entre Oriente y Occidente. Cfr. Christine Peltre, *Dictionnaire culturel de l'orientalisme*, París, Hazan, 2008; Roland Lardinois, "Orientalisme et orientalistes en France dans l'entre-deux-guerres", en Heilbron, J., R. Lenoir y G. Sapiro (dirs.), *Pour une histoire des sciences sociales. Hommage à Pierre Bourdieu*, París, Fayard, 2004; Maxime Rodinson, *Entre Islam et Occident*, París, Les Belles Lettres, 1998; Albert Hourani, *L'Islam dans la pensée européenne*, París, Naufal, 1995; Françoise Pouillon (ed.): *Dictionnaire culturel des orientalistes de langue française*, París, IISMM-Karthala, 2008.

comprendidas bajo el nombre de Oriente; ii) un discurso *unificador y globalizante*, que tiende a agrupar un espectro heterogéneo de realidades en una referencia común (el “Oriente”, y sus términos asociados), negando así diferencias y especificidades; iii) un discurso en el que concurren diversos géneros de escritura, así como diferentes mecanismos representacionales; una trama que, en consecuencia, se construye a partir de la acumulación de imágenes provenientes tanto de la ficción y las representaciones estéticas como de registros que pretenden extraer la “verdad” del objeto que construyen (registros que pueden involucrar desde el periodismo y los relatos de viaje a la ciencia).

En este trabajo, en cambio, una característica central del orientalismo de Said ocupa un lugar sólo marginal. Para el intelectual palestino, la construcción ideológica occidental del Oriente como alteridad lleva implícita una función a través de la cual Occidente puede exhibir su superioridad relativa. Para Said, “la cultura europea adquirió fuerza e identidad al ensalzarse a sí misma en detrimento de Oriente, al que consideraba una forma inferior”.⁵ Como veremos, esa perspectiva presidió en efecto la idea orientalista argentina durante el siglo XIX (adoptando incluso un sesgo propio y sirviendo a fines parcialmente diferentes a los que subtendían las referencias orientales europeas). No puede decirse, no obstante, que ella haya resultado funcional, sino muy indirectamente, al corolario de la tesis saidiana, según el cual la construcción cultural de la superioridad de Europa sobre el Oriente ofició de justificación ideológica de la empresa imperial a través de la cual casi la totalidad del espacio asiático y africano se hallaba bajo dominio colonial europeo a fines del siglo XIX. Aún cuando, como se verá en el capítulo 1, figuras como las de Domingo Faustino Sarmiento y Bartolomé Mitre en ocasiones concurren a señalar la necesidad de –parafraseando a Alberdi– “la acción civilizadora de Europa en Oriente”, el propio lugar de enunciación periférico de los prominentes letrados argentinos en la geografía cultural del mundo del siglo XIX otorga una significación distinta a esos posicionamientos. Un objetivo central de este trabajo estriba precisamente en elucidar los distintos *usos del Oriente* en la trama intelectual y cultural argentina, y en determinar sus deslizamientos de sentido y cambios internos.

Esta definición operativa de lo que entendemos por orientalismo requiere de dos aclaraciones adicionales. En primer lugar, el Oriente que es mentado en las representaciones que habremos de estudiar es una entidad ubicua, que no se corresponde estrictamente con una realidad geográfica claramente delimitada. Una serie de

⁵ Edward Said, *Orientalismo*, Madrid, Debate, 2002 [1978], p. 22.

referencias son continuamente aludidas e ingresan nítidamente dentro de su campo de significación: las regiones que hoy comprenden el Cercano y el Medio Oriente, los países musulmanes del norte de Africa, la India, la China y el Japón, entre las zonas más características. Pero junto a ellas, otras regiones africanas, asiáticas y aún de Oceanía pudieron eventualmente ser asociadas al "Oriente". Como hemos de ver, un caso especial lo constituye Rusia, alternativamente evocada como prolongación europea en el Asia o, las más de las veces, como espacio perteneciente de pleno derecho al mundo oriental.⁶ Ahora bien, aunque como hemos dicho ya el Oriente así construido tendió a negar especificaciones y distinciones geográficas más precisas, en ocasiones algunas regiones y/o países particulares sí merecieron una atención y –lo que más importa a nuestros fines– una valoración diferenciada. Tal el caso del Japón, casi un caso aparte dentro del universo oriental. En síntesis, aunque en este trabajo nos interesan las representaciones sobre el Oriente –y no el "Oriente real"–, cuando corresponda nos haremos eco de esas distinciones. En segundo lugar, el orientalismo al que habremos de referirnos está en efecto constituido por una serie de discursos producidos en Occidente (en Europa o en su periferia americana). Como habremos de ver, las representaciones argentinas sobre el Oriente pudieron provenir de estímulos autónomos, pero las más de las veces fueron efecto de la recepción (aún cuando no plena ni carente de desvíos) de discursos orientalistas europeos o provenientes de intelectuales de otros países de América Latina. No obstante, las nuevas representaciones sobre el Oriente de los años 1920 acabarán por permitir una fisura en el monopolio de la palabra occidental sobre tema oriental; y en manifestaciones ocasionales pero significativas, figuras representativas del Oriente –dos sobresalientes: el poeta hindú Rabindranath Tagore y el líder marroquí Abd-el-Krim– reasumirán una soberanía enunciativa que desestabilizará, ya sea momentáneamente, el lugar de lo oriental como puro producto de Occidente.

Ese fenómeno se vincula al segundo término que compone el concepto que estamos presentando. Si decimos entonces que el objeto principal de este trabajo es el orientalismo *invertido* de los años 1920, con ello queremos subrayar la parábola que las ideas sobre el Oriente experimentan en la Argentina, en el camino que va desde la

⁶ La valoración ambivalente de Rusia, ubicada entre el despotismo asiático y la construcción de una vía original de modernización alternativa, recorre el pensamiento europeo desde la Ilustración. Cfr. Martin Malia, *Russia Under Western Eyes: From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999; Ezequiel Adamovsky, *Euro-Orientalism. Liberal ideology and the image of Russia in France (1740–1880)*, Londres, Peter Lang, 2006.

matriz sarmientina negativa y subalternizadora hegemónica en el siglo XIX a la mirada positiva que prima desde la Primera Guerra Mundial en círculos significativos de la cultura y el campo intelectual del período. En efecto, uno de los propósitos centrales de esta tesis es mostrar cómo los motivos que prevalecían en las referencias al Oriente (el despotismo, la barbarie, el estancamiento o ausencia de progreso histórico, o rasgos caracterológicos como la haraganería o el fanatismo guerrero o religioso), desde fines del ochocientos van cediendo lugar a otras valoraciones que acabarán cristalizándose hacia los años '20 en un orientalismo positivamente connotado. Como mostraremos, esa inversión se materializará a través de dos principales vías de ingreso de nuevas representaciones del Oriente: las provistas por el antiimperialismo y el espiritualismo, dos sensibilidades que, detectables en la cultura argentina desde comienzos de siglo XX, proliferan tras la Primera Guerra Mundial, y que, aún cuando a menudo se presentarán superpuestas y entrelazadas, aquí distinguiremos analíticamente y enfocaremos por separado.

Así caracterizado, el orientalismo invertido de los años 1920 resulta relevante pues ofrece, en el momento en que el carácter hegemónico e incuestionado de la cultura europeo-occidental es puesto en entredicho, nuevos materiales e insumos para los intelectuales argentinos y latinoamericanos. De un lado, ofrecerá un acervo de motivos capaz de ser integrado en proyectos de regeneración alternativos que suplan o al menos corrijan las falencias de la civilización occidental (que, con la Gran Guerra, es generalizadamente percibida en situación de crisis). De otro, el Oriente podrá ser imaginado ya no en diferencia sino en continuidad a América Latina. Esa inédita empatía con fenómenos orientales es la que nos permite afirmar que en esos años cobran vida algunos trazos de un discurso tercermundista *avant la lettre*.⁷ La nueva afinidad con temas orientales —en desmedro y hasta como antídoto frente a Europa y los Estados Unidos— es uno de los principales ingredientes que apuntalan las búsquedas de renovación político-cultural que tienen lugar entonces. Y aunque, como señalamos en las conclusiones de este trabajo, diversos fenómenos de la cultura y de la política internacional posteriores a 1930 colocarán un freno a ese proceso (que emergerá con

⁷ La idea de un tercermundismo *avant la lettre* o prototercermundismo debe ser utilizada con cuidado, pues conlleva riesgos de anacronismo. Al evocarlo como uno de los efectos más importantes derivados del orientalismo invertido no pretendemos trazar una mirada genealógica que busque los orígenes de un fenómeno específico (el tercermundismo que emerge, como un campo de discursos y prácticas, tras la Segunda Guerra Mundial), sino señalar que, en efecto, en los años '20 se establece un campo de afinidad entre algunos referentes latinoamericanos y otros "orientales" cuyas señas de identidad son posibles en relación a un tercero excluido: el otro imperial o colonizador de origen europeo o norteamericano.

renovada fuerza en la segunda posguerra, recuperando muchos motivos y figuras de las imágenes del Oriente de los años '20), este trabajo pretende ubicar en la trama cultural en que se entrecruzan y refuerzan americanismo y orientalismo invertido un vector adicional que ayuda a explicar la derrota político-cultural de las izquierdas de matriz ilustrada a manos de la ascendente cultura populista de tan acusada impronta en Argentina y en el entero continente.

Cabe agregar que un fenómeno de inversión valorativa del Oriente es apreciable con nitidez en la cultura argentina (y probablemente también en la latinoamericana, que recibe aquí una atención mucho más episódica), pero no en Europa. Y es que si allí es detectable también el despliegue múltiple de referencias y figuras que abonan en la posguerra la creencia occidental de un “despertar del Oriente”, ese discurso no ofrece un contraste tan marcado respecto a las miradas prevalecientes en el siglo XIX. En efecto, junto al prisma que reservaba al Oriente el lugar subalterno de atraso y barbarie – soporte ideológico de la tesis de la misión civilizatoria que acompañó el desarrollo de la empresa imperial europea-, el orientalismo decimonónico del viejo continente fue mucho más diversificado y plural. No solamente numerosos viajeros y comentaristas se dejaron fascinar por Oriente, retratado en clave exotista desde las más diversas paletas, sino que incluso el mismo tópico de las potencialidades regeneracionistas del mundo oriental ante la percepción de una temprana decadencia europea se encuentra ya en algunos autores involucrados en el primer impulso romántico (por ejemplo, y característicamente, en Herder). En el horizonte intelectual argentino del siglo XIX, en cambio –como tendremos ocasión de ver en el primer capítulo de este trabajo-, las referencias orientales de cuño romántico y exotista ocupan un renglón marginal, relegadas por la férrea voluntad de las elites letradas de ver inscripta a la naciente nación argentina en el curso de la civilización occidental.

Un campo emergente: los estudios sobre el orientalismo argentino y latinoamericano

Esa singularidad del itinerario que experimentaron las ideas sobre el Oriente pro hijadas en suelo argentino en relación al curso que adoptaron en los principales países europeos, nos instala en un terreno de investigación de reciente desarrollo. En vinculación a las preocupaciones de la llamada *world history*, algunos trabajos se han

propuesto interrogar las características de los “orientalismos periféricos”.⁸ En la medida en que las representaciones argentinas y latinoamericanas sobre el Oriente han sido parte de un fenómeno típico de “culturas derivativas” (esto es, culturas que se nutren continuamente de los insumos producidos en los principales centros de producción de bienes simbólicos), ése es también el marco en que en los últimos años cobró vida un campo de estudios sobre los orientalismos en América Latina.⁹

El orientalismo puede considerarse parte de una impronta que se confunde con los inicios remotos mismos de los estudios humanísticos. En Occidente, la curiosidad por conocer el Oriente, así como por tomarlo como un mecanismo central en la propia definición de una identidad occidental, se inicia ya en la Antigüedad clásica.¹⁰ Pero es sobre todo en la modernidad cuando el Oriente adquiere la función típica, célebremente difundida por Said, de ser el *Otro* contra el cual Occidente mide su propio valor como civilización y adquiere conciencia de su superioridad. Esa función se encabalgó a categorías que efectivamente sólo pudieron advenir en la modernidad, como las de raza y nación, que vehiculizaron, a menudo entrelazadas, ese sentimiento de primacía occidental.¹¹ Es asimismo el terreno de la ciencia y la tecnología modernas el que ofreció una sólida plataforma desde la cual esa superioridad pudo ser invocada.¹² Como es bien conocido, esos procesos seculares se desplegaron a través de una narrativa de viajeros y estudiosos occidentales que robusteció el campo de conocimiento a menudo evocado bajo la palabra orientalismo.

Ahora bien, si esa subdisciplina remite a una historia antigua y continuamente alimentada durante siglos, el libro de Said de 1978 señala una notoria divisoria de aguas en los estudios sobre el Oriente. Como señalara John MacKenzie, a partir de allí el propio vocablo “orientalismo” cambió por completo de significado. Si hasta entonces

⁸ Cfr. Periféricos respecto a los espacios de enunciación centralmente cartografiados por Said. Desde esa perspectiva, por ejemplo, se ha indagado en la naturaleza de los orientalismos español y ruso (sobre este último, cfr. el dossier de la revista *Kritika*, vol. 1, no. 4, 2000).

⁹ Esa discusión tuvo una de sus primeras manifestaciones para el caso latinoamericano en Hernán Taboada, “Un orientalismo periférico: viajeros latinoamericanos, 1786–1920”, *Estudios de Asia y Africa*, no. 33, México, COLMEX, 1998. Un ulterior aporte del mismo autor en esa dirección puede hallarse en Hernán Taboada, “Latin American Orientalism: from margin to margin”, en Silvia Nagy Zekmi (ed.), *Paradoxical citizenship: Edward Said*, LexingtonBooks, 2006. Tomamos el concepto de cultura derivativa de Oscar Terán, quien lo utiliza en varios pasajes de su obra.

¹⁰ Cfr. Federico Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Roma, Laterza, 2003 [1961]; Edith Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*, New York, Oxford University Press, 1989; Robert Irwin, *Dangerous knowledge: orientalism and its discontents*, op. cit.

¹¹ Sadiq Jalal Al-Azm, “Orientalism and orientalism in reverse”, op. cit.; Vasant Kaiwar y Suncheta Mazumdar, “Race, Orient, Nation in the Time Space of Modernity”, op. cit.

¹² Michaël Adas, *Machines as the measure of men. Science, technology and ideologies of Western Dominance*, Cornell University Press, 1989.

designaba de un modo más o menos neutro un campo multiforme de conocimientos, desde la aparición del volumen de Said esa palabra difícilmente pudo desmarcarse de una connotación negativa.¹³

En Argentina y América Latina, por lo general hubo que esperar a las primeras décadas del siglo XX para que surgieran estudiosos de la historia, la filosofía o la religión del Oriente. Reducidos en número, los primeros especialistas en esos temas en algunos casos fundaron espacios de investigación y se vincularon a cátedras universitarias. En Argentina, pueden citarse los nombres de Vicente Fatone o de Abraham Rosenvasser (para el caso del Antiguo Oriente), que llegaron a ocupar posiciones expectantes en el sistema académico entonces en conformación. Pero, como en el resto de Occidente, esas significativas incursiones poco tenían que ver con el continente teórico e historiográfico abierto por la perspectiva de Said. Esa disonancia es una de las razones de mayor peso –además de otras como la inestabilidad de las instituciones universitarias argentinas– que explican la demora con que *Orientalismo* impactó en Argentina y en general en América Latina.

Esa situación varió considerablemente en la última década –y sobre todo en los años recientes–, al punto que se ha constituido ya un corpus que permite hablar de un campo de *estudios sobre el orientalismo latinoamericano*. En él resulta inocultable la huella de los debates propiciados por la problemática saidiana, al punto que ese fenómeno emergente puede pensarse como un resultado diferido en el tiempo del influjo de *Orientalismo*. Un primer aspecto vinculado a esa perspectiva estriba en que estos trabajos no se dedicaron ya a estudiar aspectos de las culturas orientales, sino que se preocuparon por las imágenes del Oriente concebidas en suelo americano. El espíritu general que anima estas aproximaciones, que no han cesado de acrecentarse en los últimos años, se desplazó así de reconstrucciones sobre asuntos relativos al “Oriente real” (pretérito o actual), a la cuestión de los usos del Oriente por parte de las elites letradas latinoamericanas.¹⁴

Dentro de esa perspectiva, se inscriben los trabajos que han indagado, sea directa o lateralmente, en los viajes de intelectuales argentinos o latinoamericanos a países del

¹³ John MacKenzie, *Orientalism. History, theory and the arts*, op. cit., p. 8. Señala este autor, uno de los más feroces críticos de Said, que hay en *Orientalismo* una perspectiva unilateral que, por su exitoso y resonante decurso, tendió a recubrir de una omnipresente sospecha todo intento de aventurarse a conocer aspectos de las realidades asiáticas y africanas.

¹⁴ Cabe señalar que en los trabajos sobre el orientalismo latinoamericano en general no se perciben las huellas del debate epistemológico implicado en la perspectiva saidiana –que debió parte de su singular resonancia precisamente a verse consustanciada con el *linguistic turn*– en torno a las posibilidades de distinguir entre el “Oriente real” y el “Oriente imaginado”.

Oriente.¹⁵ Y en asociación a esa vía de exploración, uno de los estratos de la historia de la cultura latinoamericana que ha recibido mayor atención, en vinculación a la temática oriental, es el movimiento literario modernista.¹⁶ Ello se encuentra en relación a que ha sido en el terreno de la crítica literaria donde la problematización de las diversas versiones del orientalismo encontró uno de sus principales campos de desarrollo. Algunas de esas aproximaciones ofrecen contribuciones relevantes para una historia del lugar de las ideas sobre el Oriente en la cultura latinoamericana. Otras, en cambio, se han detenido en los pliegues de la producción textual de un autor individual, y son por ello menos útiles para la perspectiva que hemos elegido en esta tesis.

En cualquier caso, una doble tensión respecto a la cultura europea occidental recorre más o menos manifiestamente los meandros de todo aquello que ha iluminado la producción reciente sobre el orientalismo latinoamericano. De un lado, en tanto las referencias al Oriente en el continente requirieron la mayor parte de las veces de la mediación de Europa –fueron inicialmente elaboraciones que tuvieron lugar allí, o que al menos (y tal el caso de los viajeros) se alimentaron del archivo textual orientalista europeo-, cada una de sus expresiones singulares fue fiel en muy diversos grados a su fuente de origen. Si todo proceso de recepción es proclive al “malentendido estructural” entre los sentidos otorgados a una idea en la cultura en la que fue gestada, y aquellos que adquiere en la trama en que es receptada e integrada, las referencias latinoamericanas a tema oriental soportaron usualmente deslizamientos en sus

¹⁵ Hernán Taboada, “Un orientalismo periférico: viajeros latinoamericanos, 1786–1920”, op. cit.; Carlos Altamirano, “El orientalismo y la idea de despotismo en el *Facundo*”, en C. Altamirano y B. Sarlo, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel, 1997; Araceli Tinajero, *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano*, Purdue University Press, West Lafayette, 2004; Darío Roldán, “Sarmiento y el viaje a Argelia. Entre el inmovilismo y la utopía social” y Beatriz Colombi, “Sarmiento: orientalismo, española y prisma europeo”, en Graciela Batticuore, Klaus Gallo y Jorge Myers (comps.), *Resonancias románticas. Ensayos sobre historia de la cultura argentina (1820-1890)*, Buenos Aires, EUDEBA, 2005; Axel Gasquet, *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*, Buenos Aires, Prometeo, 2007; Axel Gasquet, “¿Las ruinas de Oriente u Occidente en ruinas? Fray Servando Pastor, camino de Baabek”, en *Revista de Occidente*, no. 320, febrero de 2008; María Sonia Cristoff (selección y prólogo), *Pasaje a Oriente. Narrativa de viajes de escritores argentinos*, Buenos Aires, FCE, 2009. Por su parte, Roberto Amigo ha trabajado el influjo de la presencia de algunos viajeros franceses en el desarrollo de un orientalismo pictórico en el Río de la Plata. Cfr. Roberto Amigo, “Beduinos en la Pampa. Apuntes sobre la imagen del gaucho y el orientalismo de los pintores franceses”, *Historia y Sociedad*, no. 13, Medellín, 2007.

¹⁶ En efecto, una serie de trabajos se ha propuesto complejizar la simple lectura en clave “exotista” de las referencias orientales del modernismo. Cfr. Iván Shulman, “Sobre los orientalismos del modernismo latinoamericano”, *Casa de las Américas*, no. 223, La Habana, 2001; Araceli Tinajero, *Orientalismo en el modernismo latinoamericano*, op. cit.; Francisco Morán, “Volutas del deseo: hacia una lectura del orientalismo en el modernismo latinoamericano”, *Modern Languages Notes*, vol. 120, no. 2, Baltimore, John Hopkins University Press, 2005.

significados.¹⁷ Ciertamente, la mayoría de las veces esos desvíos no parecen haber sido fruto de una voluntad política consciente (como aquella que, por poner un ejemplo conocido, llevó al peruano José Carlos Mariátegui a formular programáticamente un marxismo recreado con arreglo a las realidades del continente), sino que parecen haberse operado más oblicuamente a través de la incorporación selectiva de motivos orientalistas europeos. Tal lo que primó en el siglo XIX. En otros casos, en cambio, sobre todo en los años que serán objeto principal de nuestro análisis -los posteriores a la Primera Guerra Mundial-, la recepción de producciones europeas sobre el Oriente tenderá a ser menos selectiva y a reproducir argumentos casi literales; pero su integración a los contextos discursivos y a los diagramas culturales del continente acabará muy a menudo por sedimentar sentidos asimismo divergentes. De otro lado, en el nivel ya no de las operaciones de recepción sino de las ideas recepcionadas, la puesta en discurso del Oriente en América Latina fue a menudo un modo de tomar posición respecto a los valores asignados a la civilización europeo-occidental. *Decir el Oriente*, y decirlo de un modo y no de otro, bajo connotaciones negativas que buscaban trazar una frontera o positivas que querían exhibir rasgos de familiaridad y aún de un común “nosotros”, fue (y es) para las elites culturales latinoamericanas una manera de acercarse o alejarse de la cultura occidental, particularmente europea. Ambos aspectos pudieron combinarse de modos curiosamente paradójales. Así, mientras en el siglo XIX el orientalismo argentino se separó del europeo -en cuanto no hizo suya sino marginalmente la mirada romántico-exotista que era una de sus tendencias- precisamente para poder sacar carta de ciudadanía en el concierto de las naciones occidentales, en los años que siguen a la Guerra del '14 a menudo se dio una situación inversa: la recepción literal de las nociones europeas que anunciaban una “crisis de Occidente” como mecanismo de relativización o de franco rechazo de Europa, y como posibilidad concomitante de emergencia de espacios identitarios otros -América Latina o, más tenuemente, un “prototercermundismo” como conjunto de referencias comunes con algunos procesos del Oriente-. Traer a colación un ejemplo resulta en este punto ilustrativo: la profusa recepción latinoamericana y argentina del europeo que anunciaba la “decadencia de Occidente” (Oswald Spengler), como tendremos chance de ver,

¹⁷ La noción de “malentendido estructural” como aspecto necesario de la circulación y recepción de ideas entre dos espacios culturales diferentes ha sido conceptualizada por Pierre Bourdieu en “Las condiciones sociales de la circulación de las ideas” (en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, EUDEBA, 1999).

oficiará como un modo de construcción autorizada del disenso y la toma de distancia respecto a Europa.

En Argentina, el estudio de las representaciones intelectuales sobre el Oriente encontró un notable foco de interés en los usos y disquisiciones sobre tema oriental de Domingo Faustino Sarmiento. En un temprano estudio, el profesor de historia del Antiguo Oriente Ricardo Orta Nadal reconstruía esas incursiones que tienen lugar en el celeberrimo *Facundo*.¹⁸ Pero aunque ese texto ofrece una significativa contribución, el hecho de que su análisis de las imágenes orientales de Sarmiento se ubica en un terreno previo a la instalación de la problemática saidiana se comprueba en las páginas que el autor dedica a reconstruir la historia de los personajes y hechos aludidos por el sanjuanino. No sorprende, en ese sentido, que ese primer trabajo pormenorizado sobre el Oriente sarmientino haya sido elaborado por un especialista en historia oriental. En cambio, se debe con seguridad al influjo más o menos directo del trabajo de Said el renovado interés con que un conjunto de textos, sobre todo en los últimos años, salió al encuentro del Oriente de Sarmiento. Esos trabajos se distinguen por interrogar las funciones y sentidos de las alusiones orientalistas en el conjunto de la obra sarmientina y en la economía de discursos de su época.¹⁹

Últimamente, el asedio a las representaciones orientalistas de los intelectuales argentinos y latinoamericanos se ha acrecentado a través de una serie adicional de

¹⁸ Ricardo Orta Nadal, "Presencia de Oriente en el *Facundo*", en *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*, año 5, no. 5, Rosario, Universidad Nacional del Litoral, 1961.

¹⁹ Cfr. Julio Ramos, "Saber del *otro*: escritura y oralidad en el *Facundo* de D. F. Sarmiento", en *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, México, FCE, 1989; Olga Fernández Latour de Botas, "La parábola africana como pre-texto de Sarmiento" y Paul Verdevoye, "Viajes por Francia y Argelia", en D. F. Sarmiento, *Viajes* (ed. y coord. por Javier Fernández), Buenos Aires, FCEA, 1993; Carlos Altamirano, "El orientalismo y la idea de despotismo en el *Facundo*", op. cit.; Juan Goytisolo, "Viajes de Sarmiento, España, Argelia y la Pampa", en *Cogitus Interruptus*, Barcelona, Seix Barral, 1999; Darío Roldán, "Sarmiento y el viaje a Argelia. Entre el inmovilismo y la utopía social", op. cit.; Beatriz Colombi, "Sarmiento: orientalismo, españolada y prisma europeo", op. cit.; Martín Bergel, "Un caso de orientalismo invertido: la *Revista de Oriente* (1925-1926) y los modelos de relevo de la civilización occidental", en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 10, Buenos Aires, 2006; Roberto Amigo, "Beduinos en la Pampa. Apuntes sobre la imagen del gaucho y el orientalismo de los pintores franceses", op. cit.; Axel Gasquet, *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Sarmiento a Roberto Arlt*, op. cit.; Isabel de Sena, "Beduinos en la pampa: el espejo oriental de Sarmiento", en Silvia Nagy-Zemki (ed.), *Moros en la costa. Orientalismo en Latinoamérica*, Frankfurt/Madrid, Iberoamericana; María Sonia Cristoff, "El viaje dislocante", op. cit.; Jorge Myers, "Los comienzos de la historiografía argentina, 1810-1852", 2009 (mimeo).

estudios que las abordan sea lateral o directamente.²⁰ Entre ellos se destacan los trabajos de Axel Gasquet, quien ha realizado importantes contribuciones al conocimiento de las aproximaciones orientalistas de la inteligencia argentina.²¹ Esos aportes –que se suman a los de Hernán Taboada, investigador pionero en el relevamiento de los usos del Oriente en América Latina- ofrecen en efecto una invalorable base que ha allanado el camino de nuestra investigación, y que a la vez testimonia que el campo de estudios sobre el orientalismo argentino ha arribado ya a un respetable estadio.²²

El Oriente como problema de la historia intelectual y cultural argentina

Cabe señalar sin embargo un importante déficit que es posible apreciar en el corpus que ha interrogado las representaciones del Oriente en intelectuales argentinos. Una mirada de conjunto sobre esa serie de textos extraña una voluntad de periodización más precisa de los distintos momentos históricos de las referencias orientales en la cultura de este país. Así, muchos de los trabajos que ofrecen contribuciones relevantes sobre las imágenes orientales de éste o aquel autor, no acompañan esas indagaciones de esfuerzos por tratar de establecer y ponderar el peso relativo de esas referencias dentro de la trama más general de discursos constituyente de los imaginarios de cada época. Sin dudas esa

²⁰ Del conjunto de esa producción se destacan Ricardo Melgar Bao, “La recepción del orientalismo antiimperialista en América Latina: 1924-1929”, en *Cuadernos Americanos* (nueva época), no. 109, enero-febrero; Eduardo Devés Valdez y Ricardo Melgar Bao, “El pensamiento de Asia en América Latina. Hacia una cartografía”, en *Revista de hispanismo filosófico*, no. 10, Madrid; Hernán Taboada, “Latin American Orientalism: from margin to margin”, op. cit.; y los trabajos agrupados en Nagy-Zemki, S. (ed.) (2008): *Moros en la costa. Orientalismo en Latinoamérica*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana. S

²¹ Axel Gasquet, *Oriente al Sur*, op. cit.; Axel Gasquet, “¿Las ruinas de Oriente u Occidente en ruinas? Fray Servando Pastor, camino de Baabek”, op. cit.; Axel Gasquet, “El orientalismo argentino (1900-1940). De la revista *Nosotros* al grupo *Sur*”, working paper no. 22, University of Maryland, 2008 (disponible en Internet).

²² Consignemos, para cerrar este breve repaso del reciente campo de estudios sobre el orientalismo latinoamericano, una serie de trabajos de latinoamericanistas que, sin tomar por campo de análisis las figuraciones del Oriente, se vieron profundamente impactados teórica y metodológicamente por el trabajo de Said en cuanto al análisis de las imágenes (y sus efectos materiales y de poder) de otras regiones del mundo: por ejemplo, los modos en que desde Estados Unidos se representó América Latina, desde el Río de la Plata el Brasil, o desde Río de Janeiro y Sao Paulo el nordeste brasileiro. Cfr., respectivamente, Ricardo Salvatore, *Imágenes de un Imperio. Estados Unidos y las formas de representación de América Latina*, Buenos Aires, Sudamericana. 2006; Adriana Amante, “Brasil: el Oriente de América”, en *Resonancias Románticas*, op. cit.; y Barbara Weinstein, “Orientalism in One Country: Regionalism, Whiteness, and the Construction of Alterity in Twentieth-Century Brazil”, 2009, (mimeo).

tarea es hartamente compleja y es probable que no pueda realizarse sino de modo aproximativo. Pero el peligro de no ensayar siquiera respuestas tentativas a esta cuestión radica en la posibilidad de otorgar excesiva significación al estudio de la idea de Oriente de una figura en particular que, en determinado momento histórico, pudo ser poco relevante desde el punto de vista de un análisis más comprensivo de los intelectuales y la cultura.

Más precisamente, creemos que no ha sido aún suficientemente subrayado el peso de las referencias orientales en el período histórico que ocupa la principal atención de este trabajo (y ello en un doble sentido: tanto en relación con momentos anteriores de la historia de las ideas argentinas sobre el Oriente, como en la economía general de los discursos y representaciones de la década de 1920).²³ Uno de nuestros propósitos en esta tesis es salvar esa falencia. Para tal fin, hemos escogido una perspectiva de análisis para la cual no interesan apenas las representaciones de una figura o círculo intelectual particular (aunque a lo largo de este trabajo nos detenemos en varios de ellos), sino su tratamiento conjunto en función de establecer que esa nueva mirada sobre el Oriente fue prolijada por una miríada de voces. Se pretende mostrar así que el orientalismo de nuevo tipo que se configura en la primera posguerra no estuvo conformado por meras efusiones de figuras aisladas, sino que alcanzó la densidad y la pregnancia de un

²³ Vale la pena aclarar aquí, en virtud de evitar el error que acabamos de indicar, que estamos precavidos respecto a no sobrevalorar la importancia relativa de nuestro objeto de estudio (como suele ser usual y en alguna medida inevitable en toda tesis de doctorado). Resulta evidente que el discurso que llamamos orientalismo invertido ocupó un espacio sustancialmente menor que otros discursos del período, como por ejemplo el latinoamericanismo, el antiimperialismo o el ascendente catolicismo. Por eso, cuando decimos que no se ha enfatizado suficientemente el espacio de la imaginación orientalista de los intelectuales de los '20 buscamos esencialmente producir un *efecto de visibilización* de un fenómeno que ha sido hasta aquí pasado por alto. El mejor ejemplo en este sentido lo brinda el volumen que Tulio Halperin Donghi consagra al pensamiento argentino del lapso 1910-1930. Según señala el eximio historiador al inicio de su estudio (el más completo y abarcador que actualmente se dispone sobre esa materia), a diferencia de períodos anteriores las ideas de esas décadas no estuvieron guiadas por ningún principio ordenador – como había sido el de la política en tiempos de Sarmiento y Alberdi y, posteriormente, en la etapa que se inicia hacia 1880-, sino que, a su juicio, el lapso en que tiene lugar lo que denomina “vida y muerte de la república verdadera” estuvo signado por “una poco armoniosa polifonía en que se mezclaban demasiadas voces y ninguna logra emerger como dominante” (Tulio Halperin Donghi, *Vida y muerte de la República Verdadera*, Buenos Aires, Ariel, p. 16). Pues bien, dentro del registro pretendidamente exhaustivo de temas y tendencias ideológicas que concurren en esas décadas, Halperin no presta atención al asunto que estudiamos en esta tesis. Algo similar puede decirse de otro texto sobresaliente dedicado a la cultura y a los intelectuales del período: *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, de Beatriz Sarlo (Buenos Aires, Nueva Visión, 1988). Según señala esta autora, las décadas que estudia evidencian que Buenos Aires se configuraba entonces como una “cultura de mezcla, donde coexisten elementos defensivos y residuales junto a los programas renovadores; rasgos culturales de la formación criolla al mismo tiempo que un proceso descomunal de importación de bienes, discursos y prácticas simbólicas” (p. 28, destacado de la autora). Ahora bien, tampoco en el estudio de ese proceso hay referencias al orientalismo de nuevo tipo del período. Corresponde decir, sin embargo, que no es pretensión de ese libro “hacer un inventario completo de las reacciones intelectuales sino mostrar algunos fragmentos de nuestra modernidad periférica” (p. 28).

verdadero *tema cultural*, un ingrediente que contribuyó a alterar los modos de imaginar las relaciones, alianzas y oposiciones en la arena política internacional y que eventualmente, y en una mediana duración, llegó a impactar en la geografía de los flujos de bienes simbólicos y político-culturales.

Pero hay un segundo sentido en que se manifiestan esas insuficiencias en materia de periodización en los estudios sobre el orientalismo argentino (una carencia que, en rigor, puede percibirse parcialmente incluso en *Orientalismo* de Said). Aún en los trabajos más abarcadores, que consideran períodos extensos de tiempo y una importante cantidad de figuras, los recorridos propuestos no están guiados por una mirada procesual que evalúe las matrices comunes y señale los cambios internos que se dan en el itinerario de las ideas sobre el Oriente.²⁴ En esta tesis, por el contrario, apoyados en la distinción de Raymond Williams entre discursos dominantes, residuales y emergentes (sin que ello implique ceñirnos necesariamente a esa terminología),²⁵ hemos buscado reconstruir la historia de la paulatina emergencia, del seno de lo que denominamos *matriz orientalista sarmientina*, de un discurso sobre el Oriente que comienza por socavar esa matriz desde fines del siglo XIX, hasta subvertirla y acotar su presencia luego de la Primera Guerra Mundial. La reconstrucción de esa parábola histórica es la que ha orientado nuestro trabajo.

Esa relativa desconsideración de la historicidad de las alusiones al Oriente está asociada al predominio en los estudios sobre el orientalismo argentino de un enfoque marcadamente textualista del que queremos también tomar distancia en esta tesis. Concebidos bajo el amparo de las herramientas de la crítica literaria, muchos de esos trabajos no siempre vinculan el análisis de los procedimientos narrativos –por ejemplo, en los relatos de viajes- con los datos y el contexto en el que ellos tienen lugar. Esta tesis está construida con el afán –sin dudas ambicioso- de ensayar una aproximación

²⁴ Aún cuando, volvemos a decirlo, el libro de Gasquet ofrece un precioso aporte al estudiar en detalle las ideas sobre el Oriente de ocho intelectuales argentinos, el propio método que elige –un “método monográfico”, según señala- lo inhibe de establecer nitidamente las conexiones internas entre los autores que estudia, así como de inscribirlos dentro del más amplio decurso histórico de las ideas orientalistas. Esa limitación queda parcialmente atenuada en un trabajo posterior de Gasquet (“El orientalismo argentino (1900-1940)”, op. cit.). Ese descuido por los significados históricos y contextuales de las referencias al Oriente llega a su paroxismo en la reciente compilación de relatos de viajeros argentinos al Oriente realizada por María Sonia Cristoff, en la que –más allá de algunas agudas observaciones de la autora en la introducción- conviven Sarmiento, Wilde y escritores contemporáneos poco conocidos, agrupados todos en un genérico y sustancializado “viaje argentino al Oriente” (Cfr. María Sona Cristoff (selección y prólogo), *Pasaje a Oriente*, op. cit.).

²⁵ Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980 [1977], pp. 143-149.

que preste atención, a un tiempo, a las dimensiones textuales y extratextuales involucradas en las referencias orientalistas.

Es por ello que, a diferencia de parte importante de los trabajos que se inscriben dentro del cada vez más amplio continente problemático del orientalismo, esta tesis se quiere una contribución elaborada a partir de las herramientas de la historia intelectual y cultural antes que de las de la crítica literaria. En tal sentido, junto a un interés por las ideas argentinas sobre el Oriente, nos mueve aquí una preocupación por las dimensiones materiales que permitieron el contacto y la difusión de aspectos de las alejadas realidades orientales. Esta tesis participa así del reciente “giro material” en historia intelectual, que ha tendido a aproximar a esta subdisciplina a las inquietudes de una vertiente de la historia cultural, y que ha renovado también los modos con que se estudian los procesos de circulación y recepción de las ideas.²⁶ En suma, nuestro trabajo está centrado en los intelectuales y sus ideas sobre tema oriental, pero dentro de una más abarcadora pretensión por sopesar la presencia del Oriente en la cultura argentina.

En este punto, hay que señalar que ese horizonte ha sido incompletamente colmado por este trabajo. Y es que la agenda de dispositivos materiales que han acercado al Oriente a la cultura argentina –así como el abanico de autores que se han referido a tópicos orientales-, para un investigador individual resultan difíciles cuando no imposibles de agotar. En esta tesis, deliberadamente hemos dejado fuera de consideración una serie de temas y problemas, empezando por los relativos a la presencia del Oriente en las artes y en la arquitectura (áreas sobre las que carecemos de competencia).²⁷ Teniendo eso presente, puede resultar útil terminar esta introducción

²⁶ Ese giro material respecto a la clásica historia de las ideas ha sido reconstruido por Anthony Grafton en “La historia de las ideas. Preceptos y prácticas, 1950-2000 y más allá”, *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 11, Buenos Aires, 2007. Resultan productivas las indicaciones en torno a las dimensiones materiales en los procesos de recepción cultural que han realizado Horacio Tarcus (en su *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, cap. 1) y Luis Ignacio García (en su respuesta a la “Encuesta sobre el concepto de recepción”, en *Políticas de la Memoria*, Buenos Aires, no. 7/8, CEDINCI, 2008). La perspectiva que coloca el acento en los fenómenos extradiscursivos que hacen a la historia de los intelectuales ha recibido un vigoroso impulso a través del proyecto dirigido por Carlos Altamirano que cristalizó en los dos volúmenes de la *Historia de los intelectuales en América Latina*, Buenos Aires, Katz (el primero ya editado en 2008, el segundo por aparecer en 2010). Cfr. también, del mismo autor, “Ideas para un programa de historia intelectual”, en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 3, Buenos Aires, 1999; e *Intelectuales. Notas de investigación*, Bogotá, Norma, 2006. Por su parte, la historia cultural ha ofrecido numerosos estímulos para la investigación de los soportes materiales de las ideas. Entre varios otros, los nombres de Robert Darnton y de Roger Chartier son de mención obligatoria en esa materia.

²⁷ Si esas regiones de la cultura están lejos de nuestro alcance, hemos debido dejar fuera de este trabajo otros asuntos sobre los que sí nos proponemos trabajar en el futuro inmediato (para tal fin ya se nos ha otorgado una beca Postdoctoral del CONICET). Es el caso de algunas variaciones orientalistas de Borges -a tal punto una cuestión en sí misma que hemos recibido noticias acerca de una investigación doctoral actualmente en curso dedicada específicamente a este asunto-, y un tema también complejo y por demás

enumerando brevemente el conjunto de soportes materiales que hemos tenido en mente a la hora de preguntarnos por las vías de ingreso del Oriente en la esfera intelectual y cultural argentina: a) *libros de autores europeos y latinoamericanos*: de Montesquieu y Volney al mexicano Vasconcelos, la sedimentación de imágenes orientalistas tuvo en los textos (sobre todo europeos) una de sus principales fuentes; b) *revistas literarias, científicas y de humanidades*: de importante presencia en la cultura latinoamericana sobre todo desde fines del siglo XIX, a menudo vehiculizaron artículos y referencias más breves sobre el Oriente; c) *viajes*: tanto de europeos y latinoamericanos a la Argentina (que pudo officiar de disparador de reminiscencias orientales, sobre todo en el siglo XIX), como, de modo más directo, de argentinos al Oriente, fueron una avenida que alimentó la imaginación orientalista; d) *la prensa y las agencias de noticias*: una fuente poco explorada, a partir de su conformación y modernización la información internacional se tornó una materia abundante y de presencia cotidiana; e) *guías de viaje*: género específico dentro del campo de los libros, contribuyó a instalar imágenes del Oriente; f) *correspondencia*: modalidad que interpela fuertemente la subjetividad del lector, pudo officiar de ruta de transmisión de representaciones sobre temas orientales; g) *edición y traducción*: una práctica que se encargó tanto de verter al castellano a algunos autores “orientales”, como de poner a disposición del público argentino textos que aludían al Oriente.

La presente tesis está organizada bajo un doble criterio, cronológico y analítico. En el primer capítulo se reconstruye la matriz hegemónica que gobierna las ideas sobre el Oriente de los letrados argentinos del siglo XIX, en un recorrido que va de 1810 a fines de la centuria. Esa matriz, que tiene en las tematizaciones orientales de Domingo Faustino Sarmiento su más alta cumbre, se diferencia del orientalismo esteticista de la corriente exotista europea por cuanto la visión negativa sobre el Oriente, que lo confinaba al campo de la barbarie, está presente en ella de modo mucho más acusado y unilateral. Así, del romanticismo de la Generación del '37 al positivismo finisecular el

atrayera: el de las representaciones intelectuales ya no sobre el genérico Oriente, sino sobre los migrantes “orientales” que arribaron en número no despreciable en las décadas del aluvión inmigratorio. Las imágenes orientalistas de otras franjas políticas y culturales, como por ejemplo el anarquismo, han quedado también fuera de las posibilidades de esta investigación.

horizonte liberal modernizador de los publicistas del siglo XIX ubica al Oriente como contramodelo civilizatorio de la sociedad moderna que se quiere construir.

El capítulo 2 abarca el período que va de fines del siglo XIX al término de la Primera Guerra Mundial. Se postula allí que tres fenómenos convergentes y vinculados en algunas aristas entre sí concurren a horadar la matriz orientalista decimonónica del pensamiento argentino: el sistema de prensa, que desde la invención del telégrafo y la creciente centralidad de las noticias trae informaciones que contribuyen a un conocimiento más preciso del Oriente, a la par que al comunicar el avance de las fuerzas imperiales europeas y norteamericanas sobre el resto del globo contribuye a despertar una sensibilidad anticolonial; la teosofía, un fenómeno cultural e intelectual específico de dimensiones internacionales que, inspirado en la espiritualidad oriental, se afianza en Argentina hacia fines del siglo XIX; y el movimiento literario modernista, que entre sus características presenta una veta espiritualista que le permite empatizar con algunos rasgos atribuidos al Oriente. Esos procesos confluyentes encuentran en el estallido de la Guerra del '14 un hecho que, al dar visos de realidad al tema de la crisis de la cultura europea occidental, por contraste da mayor audiencia y visibilidad a las miradas ahora positivas sobre los asuntos orientales.

Los cuatro capítulos restantes están dedicados al período 1918-1930, los años que ocupan la atención central de nuestra tesis. En los capítulos 3 y 4 se presentan los rasgos cardinales del discurso que llamamos orientalismo invertido, y en el que la matriz decimonónica es finalmente subvertida. En ellos se distinguen analíticamente las dos avenidas principales que configuran ese entramado cultural. En el tercer capítulo se muestra cómo el antiimperialismo que, surgido hacia finales del siglo XIX, cubre tras el fin de la Primera Guerra cada vez más extensamente el espacio intelectual argentino (y latinoamericano), favorece una visión que simpatiza con las luchas anticoloniales que se llevan a cabo entonces en países como la India, China o Marruecos. Desde intelectuales como Ernesto Quesada a los grupos ligados a la Reforma Universitaria, desde el diario *Crítica* a las revistas de las izquierdas socialista y comunista, un conjunto amplio y heterogéneo de intelectuales y grupos convergen en visualizar y aún celebrar un “despertar del Oriente”. En ese marco, la anterior búsqueda por establecer una diferencia neta respecto a los modelos culturales orientales, muda hacia una visión que puede por primera vez imaginar nítidamente una situación de continuidad entre América Latina y los pueblos del Oriente.

El capítulo cuarto parte de la misma perspectiva, pero distingue dentro del orientalismo invertido un campo de estímulos vinculado a la sensibilidad espiritualista que en la época –y tras la crisis del positivismo, coincidente con la Guerra del '14- conoce también un momento de expansión. Se estudian allí una serie de hechos que abonan esa veta, tales como los vínculos entre la proclamada “nueva sensibilidad” defendida por la generación de la Reforma Universitaria y cierto Oriente espiritualizado –y promovido a través de algunos mediadores europeos, como Romain Rolland-, las efusiones orientalistas de algunas figuras de las vanguardias literarias, o las estribaciones de la sonada visita del escritor hindú Rabindranath Tagore en 1924.

El capítulo 5 se detiene en un transitado circuito de la geografía cultural de esos años que robusteció la presencia de ese orientalismo de nuevo tipo. En el período que sigue a 1918, sobre todo tras el estallido del movimiento de Reforma Universitaria, se asiste a un inéditamente intenso proceso de circulación de motivos y temas político-culturales entre intelectuales del continente. Esas tupidas redes que se configuran en esos años permiten una fluida propagación del nuevo discurso orientalista. El espacio cultural argentino será así tanto un exportador de esas referencias acerca del Oriente, como un activo receptor de las que provienen de círculos intelectuales de otros países de la región. En este capítulo se estudian las fulguraciones sobre tema oriental de tres de las más prominentes figuras de la *intelligentzia* latinoamericana de los años '20, que tejen un cúmulo de relaciones con la Argentina: el mexicano José Vasconcelos, y los peruanos Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui.

Finalmente, el capítulo sexto y último está destinado a cartografiar un fenómeno diverso, que nos permite colegir el alcance de las nuevas apreciaciones positivas sobre el Oriente que se despliegan en la década de 1920. Se trata de la furibunda reacción antiorientista de la ascendente franja de intelectuales nacionalistas católicos. Impactados por procesos semejantes que tenían lugar entre algunos intelectuales europeos, diversos integrantes de esa zona cultural –nucleada primero en los Cursos de Cultura Católica y luego en las revistas *La Nueva República* y *Criterio*- dispararán contra los grupos que muestran simpatías orientalistas, al tiempo que construirán y defenderán una idea de “cultura europea” que creen ver amenazada por la doble presión del americanismo y el orientalismo.

Capítulo 1

De Sarmiento al positivismo finisecular: la idea de Oriente en el siglo XIX argentino

En cuanto al Oriente, que tantos prestigios tiene para el europeo, sus antigüedades y tradiciones son letra muerta para el americano, hijo menor de la familia cristiana. Nuestro Oriente es la Europa, y si alguna luz brilla más allá, nuestros ojos no están preparados para recibirla, sino a través del prisma europeo.

Domingo Faustino Sarmiento, *Viajes*

El multicitado párrafo de Sarmiento, ineludible en las consideraciones sobre las características y funciones de sus referencias orientalistas, resulta, a la vez, concluyente y ambiguo. Concluyente en cuanto sanciona un lugar subalterno y descalificado para el Oriente que, no sólo en la economía discursiva de la obra del sanjuanino, sino en el entero decurso de las representaciones sobre ese objeto elusivo proferidas por intelectuales y publicistas argentinos en el siglo XIX, sería sólo muy ocasionalmente desplazado. Ambiguo puesto que la cita ofrece dos posiciones divergentes respecto al problema de las fuentes de esa asentada mirada negativa sobre tema oriental: de un lado, se señala un previsible “prisma europeo” como foco necesario del que provienen las imágenes de aquello que se nombra como Oriente; pero de otro, se subraya una diferencia, la que distingue a una Europa que todavía puede subyugarse ante sus “tantos prestigios”, de una América que no alcanza a verse seducida por ellos.

Este capítulo se propone recorrer algunos momentos nodales de la idea de Oriente presente en el pensamiento argentino del siglo XIX –sobre todo en su segunda mitad-, bajo la guía de una hipótesis doble que se deriva de lo recién señalado. Por una parte, se sostiene aquí que las conocidas alusiones orientalistas de Sarmiento condensan un

campo de representaciones sobre el Oriente que, aún con variaciones, se mantendrá hegemónico en la cultura argentina al menos hasta fines del siglo XIX. Dicho de otro modo, las referencias de Sarmiento, en cuanto vinculan al Oriente a la barbarie y el atraso, y asocian a la figura genérica del oriental a atributos como la pereza o el fanatismo guerrero o religioso, pueden ser pensadas simplemente como un momento excepcionalmente destacado dentro de una imagen global negativa abonada por una galería de letrados que recién comenzará a horadarse, de modo significativo, en las postrimerías de la centuria. Llamaremos a ese campo de representaciones *matriz orientalista sarmientina*. En consonancia con ello, de otra parte, la segunda hipótesis general de este capítulo afirma que esa matriz se construye en diferencia al componente romántico exotista que, superpuesto a la mirada subalternizadora, es detectable en franjas del pensamiento europeo del siglo XIX. Esa visión que, presente en un Herder, un Chateaubriand, un Lamartine o un Gautier, rescata del Oriente elementos positivos pasibles de ser leídos como “compensatorios” de los déficits que crecientemente se observan en la Europa del siglo XIX,²⁸ resultará difícil de hallar y, en todo caso, ocupará un lugar marginal en el pensamiento argentino decimonónico. Este hecho se relaciona a la sugerente tesis de Jorge Myers según la cual el romanticismo argentino, esa sensibilidad de extendida impronta desde la emergencia de la generación de 1837, “pese a sus propias y permanentes declamadas ambiciones, no fue un movimiento literario tanto cuanto un movimiento de pensamiento social”. Así, incluso algunas obras de ficción resultaron inspiradoras para los románticos argentinos más por las variables sociológicas que ponían en juego que por aspectos estrictamente literarios.²⁹ “Europeos nacidos en América”, al decir de Juan Bautista Alberdi en las *Bases*, los letrados argentinos del siglo XIX colocarán el conjunto de su accionar bajo amparo de una premisa fundante: la de incluir la nación que estaban contribuyendo a forjar —objeto permanente de sus desvelos— en la ruta ascendente de la civilización occidental. En ese marco, primará en ellos una visión social y política sobre el Oriente, contramodelo negativo por excelencia del horizonte moderno y liberal en el que deseaban inscribirse a sí mismos y a la nación argentina en ciernes. En suma, en la tensión constitutiva entre recepción plena y desplazamiento respecto a Europa presente en toda referencia

²⁸ Cfr. Sarga Moussa, *La relation orientale. Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861)*, París, Klincksieck, 1995; Christine Peltre, *Dictionnaire culturel de l'orientalisme*, París, Hazan, 2008.

²⁹ Cfr. J. Myers, “La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas”, en Noemí Goldman (dir.), *Nueva Historia Argentina. Tomo III. Revolución, República, Confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998 (la cita en p. 419).

latinoamericana al Oriente, el pensamiento argentino decimonónico, sobredeterminado por su férrea voluntad de incorporación a la marcha de la modernidad occidental, tomaría distancia de la centralidad de la imaginación estético-exotista de cuño romántico detectable en el orientalismo europeo.³⁰

La configuración de la matriz orientalista sarmientina

Numerosos trabajos provenientes tanto de la historia intelectual y de las ideas como de la crítica literaria, la mayoría de reciente elaboración, se han visto subyugados por las referencias orientalistas presentes en la obra de Sarmiento, muy especialmente en su liminar libro *Facundo*.³¹ No obstante, aún cuando, como veremos enseguida, ellas revisten particular interés por su capacidad evocativa y por los efectos persuasivos de sus poderosos usos analógicos, el núcleo ideológico que ponían de manifiesto, y que ubicaba al Oriente como expresión inequívoca de la barbarie, no resultaba demasiado novedoso cuando en la década de 1840 Sarmiento compone sus principales textos. En otras palabras, el sanjuanino recoge, estiliza y despliega una visión que se encontraba en buena medida disponible ya en las representaciones orientalistas rioplatenses cuanto menos desde los años que siguen a la Revolución de Mayo.³²

Un conjunto heterogéneo de insumos y artefactos materiales dispusieron en efecto que en las primeras décadas del siglo XIX se hallaran ya estabilizadas ciertas nociones asociadas al Oriente. A pesar de su lejanía real, fue común que varios miembros de la

³⁰ Por caso, juicios positivos desplegados en tópicos caros al canon exotista del romanticismo europeo como los siguientes de Chateaubriand –quien, por lo demás, no es precisamente el que pintará con mayor benevolencia los paisajes orientales que visite–, son infrecuentes en los argentinos: “Cuando uno camina por la Judea, al principio se siente fastidiado, pero cuando pasando de soledad en soledad ve el espacio sin límite alguno, poco a poco se disipa el fastidio y siente un secreto terror, que lejos de abatir el alma, le da ánimo elevando también sus ideas. Aquellos aspectos tan extraordinarios denuncian por todas partes una tierra tantas y tantas veces milagrosa. El sol abrasador, el águila impetuosa, la higuera estéril, toda la poesía, todos los cuadros de la Escritura están allí. Cada nombre contiene un misterio, cada gruta contiene lo que está por venir, cada cumbre de un monte resuena con la voz de un profeta...”. Y luego: “Las mujeres árabes son más altas a proporción que los hombres. Su aire es noble, y en sus hermosas facciones, la belleza de sus formas y el arreglo de sus velos, recuerdan algo las estatuas de las musas y las sacerdotisas antiguas”. Cfr. F. R. de Chateaubriand, *De París a Jerusalén*, La Coruña, Ed. Del Viento, 2005 [1811], pp. 161 y 172.

³¹ Véase las referencias a esos trabajos en las notas a pié de página nos. 18 y 19 de la Introducción de esta tesis.

³² Una indagación de las imágenes sobre el Oriente anteriores a 1810 nos hubiera llevado demasiado lejos en nuestros intereses y posibilidades. No conocemos trabajos, por lo demás, que se hayan internado en esa dirección, con la sola excepción del libro de Hernán Taboada, *La sombra del Islam en la conquista de América*, México, FCE, 2004.

elite letrada afirmaran con trazo más seguro sentencias sobre los modos de vida de los pueblos árabes que sobre las poblaciones de la pampa, sobre las que podían evidenciar mayor ignorancia. Ello nos conduce a afirmar que, aunque en este capítulo nos detendremos sobre todo en las representaciones orientalistas de algunos letrados de particular relieve, las vinculaciones del Oriente con algunos tópicos (la barbarie, el despotismo, la inmutabilidad de la historia, etc.) no constituían una singularidad propia de la imaginación intelectual de esas figuras, ni representaban meras efusiones de personalidades aisladas, sino que formaban parte cabal del código cultural de las elites letradas del siglo XIX. De allí que hablemos de una matriz orientalista común que -en honor al principal intelectual argentino de esa centuria, cuyas incursiones en tema oriental son particularmente notables- llamamos sarmientina.

Durante la colonia, sobre todo como efecto del espíritu de cruzada que bajo signo del cristianismo animó la conquista inicial, fue habitual que los cronistas españoles retrataran a las poblaciones indígenas a través de analogías orientales, particularmente moriscas.³³ Pero fue sobre todo el pensamiento de la Ilustración europea el que condensó algunos tópicos sobre el Oriente que permearon las visiones de algunas célebres reconstrucciones de la vida de las poblaciones americanas. En las descripciones del ambiente geográfico del continente que ofrece a partir de sus viajes, a comienzos de siglo XIX, Alexander von Humboldt se sirve de numerosas reminiscencias orientales. El naturalista alemán -de marcado influjo en Sarmiento y otros letrados argentinos- utiliza para representar a las formas de gobierno americanas una figura que ya era parte del sentido común del universo europeo ilustrado: la del despotismo oriental. México y el Perú le traen a la mente un escenario que grafica trayendo a colación al Antiguo Egipto, China y la India: el de gobernantes autocráticos rigiendo los destinos de masas de personas carentes de voluntad. Es esa indolencia el resorte sobre el que se eleva el poder del déspota.³⁴

Pero si esa mirada negativa que ilustraba el comportamiento de las poblaciones locales a través de rasgos orientales habría de sedimentarse entre los publicistas, en paralelo un uso igualmente crítico del Oriente se generalizará a partir de 1810. En el pensamiento europeo había sido tradicional asociar a España con el mundo musulmán. Esa representación, en el contexto americano de las guerras de independencia, hubo de

³³ *Ibidem*.

³⁴ Cfr. Oliver Lubrich, "Egipcios por doquier": Alejandro de Humboldt y su visión 'orientalista' de América", en *Revista de Occidente*, no. 260, enero de 2003.

resultar funcional al combate político y militar que entonces se libraba. Cuando hacia 1815 la reacción se yergue sobre el continente europeo, el compuesto de religión y absolutismo que se percibe en ese momento de restauración es asociado a formas de gobierno propias del Oriente. Es entonces cuando la fórmula del despotismo oriental es nuevamente mentada en la prensa ilustrada de Buenos Aires, esta vez para describir el proceso político de involución que, según se juzga, experimenta Europa. Y es sobre todo la España monárquica, que ha doblegado entonces a los sectores liberales peninsulares, la que es juzgada desde ese prisma.³⁵

En efecto, el recurso a la “orientalización” de España, que se hallaba disponible en la época, resultó una de las principales y más eficaces operaciones discursivas en la lucha contra los realistas. Como señala Hernán Taboada, para los patriotas,

por su origen y por su cercanía (o aún pertenencia plena) a Africa, España debía cargar con los principales atributos de los moros: la crueldad, el fanatismo, el despotismo, la ineptitud y aún la debilidad. La comparación –ya realizada por jesuitas exiliados como Clavijero o Pablo Vizcardo y Guzmán- se hizo común una vez que estallaron las hostilidades. Los españoles recibieron mote y comentarios adecuados: son “visires”, “bajáes”, “sátrapas”, “sultanes”. Sus servilismos son “atenciones asiáticas”.³⁶

Quedaba asentada entonces una vía especialmente efectiva para la ubicación de España como horizonte político y sobre todo sociocultural a superar. La hispanofobia que habitaría desde entonces el pensamiento argentino decimonónico se nutriría recurrentemente de arquetipos orientalistas para denigrar a la antigua metrópoli.

Interesa ahora hacer referencia a algunos de los principales soportes materiales a través de los cuales en las primeras décadas del siglo XIX ingresaron o se reforzaron muchos de los motivos orientalistas comunes a los publicistas del naciente espacio nacional argentino. Una de las vías privilegiadas de arribo de referencias del Oriente provino indudablemente de las lecturas de folletos y libros vinculados a la tradición ilustrada europea, particularmente francesa. Aunque su rango de alcance fue necesariamente acotado al universo letrado, la circulación de algunos textos, incrementada a partir de la coyuntura revolucionaria, dejaría una perdurable impronta en

³⁵ Geneviève Verdo, “Los patriotas rioplatenses frente a la Europa de Viena: entre cálculos estratégicos y filosofía de la historia”, en *Historia y Política*, no. 19, Madrid, 2008.

³⁶ Hernán Taboada, “La sombra del Oriente en la independencia americana”, en Silvia Nagy-Zemki (ed.), *Moros en la costa. Orientalismo en Latinoamérica*, Frankfurt/Madrid, Iberoamericana, 2008, pp. 27-28.

algunas reconocidas figuras. Para el caso que nos interesa, junto a la conocida presencia de Rousseau, en el ambiente revolucionario rioplatense fue la lectura de Montesquieu – y de algunos de sus divulgadores y comentaristas- la que proveyó un esquema interpretativo que permitió dar sólido fundamento a las apreciaciones del fenómeno del despotismo oriental. En *El espíritu de las leyes*, como es conocido, ese fenómeno era abordado con arreglo a un cuadro explicativo que remitía su origen a un conjunto de factores geográficos y sociales. En particular, la alusión de Montesquieu al desierto y la llanura como hábitats propiciadores de un tipo humano asocial y nómada, un humus proclive a la emergencia del caudillismo despótico y bárbaro, encontraría poderosas resonancias en las evocaciones de la pampa como hogar natural de la vida salvaje y “asiática” del gaucho (un esquema que hallaría su más persuasiva e influyente formulación en el *Facundo* de Sarmiento).

Resulta más difícil precisar el influjo en el Río de la Plata de otros libros de la ilustración francesa, como los *Textes sur l'Orient*, de Voltaire, o las *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, de Nicolas-Antoine Boulanger (que, compuestos ambos en la segunda mitad del siglo XVIII, no conocieron traducción castellana).³⁷ En cambio, existen numerosas pruebas del impacto de las obras del Conde de Volney, la figura que más contribuyó a sedimentar el papel de contramodelo negativo de las sociedades encuadradas bajo la noción de Oriente. Figura prominente de los *idéologues*, el grupo letrado francés que buscó prolongar en el siglo XIX la perspectiva de la ilustración dieciochesca, a partir de un viaje de juventud a Siria y Egipto -emprendido en 1782 en el afán de aportar al conocimiento científico y racional de esas sociedades- compone dos textos que hallarían notable celebridad. De ellos sobresaldría el segundo, de 1791, que se haría conocido en castellano bajo el título de *Las ruinas de Palmira*. Perseguido por impío por la Iglesia –Volney profesaba un radical ateísmo que solía proyectar en retratos secularizados de las cosas sagradas-, ese texto “gozó sin embargo de un prestigio y una difusión que hoy nos cuesta trabajo entender”.³⁸ En efecto, se trató de un libro que rápidamente se instaló dentro del canon que todo publicista de pretensiones debía leer ineludiblemente (y es conocida la voracidad intelectual de los letrados argentinos decimonónicos, un rasgo que los llevó a sobresalir en el continente).

³⁷ Aún cuando la traducción de obras extranjeras obviamente es un mecanismo que supo facilitar la recepción y diseminación de temas como los que nos ocupan, debe recordarse que en el siglo XIX era habitual que los letrados leyeran en francés y/o en inglés.

³⁸ Tulio Halperin Donghi, “Sarmiento y el historicismo romántico”, en *Ensayos de Historiografía*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1996 [1955-56], p. 21.

Tempranamente, ya en tiempos de la Revolución de Mayo, fue leído y comentado por Mariano Moreno y otros patriotas,³⁹ y desde entonces supo ser para las distintas generaciones letradas una de las primeras lecturas de juventud. Por lo demás, sus numerosas traducciones y ediciones en varios idiomas a lo largo del siglo XIX atestiguan su prolongado influjo.⁴⁰

Las ruinas de Palmira ofrecen una consideración sobre los motivos subyacentes a la decadencia de la civilización oriental. Como en el caso de Montesquieu, la reflexión sobre ese eclipse, que Volney desarrolla mediante un asedio al tema del despotismo, busca ofrecer una advertencia en espejo acerca de los peligros que acechan a la Europa de las monarquías ilustradas, consideradas igualmente despóticas, en caso de no reformarse. En el vívido cuadro que ofrece este autor, la tiranía del déspota oriental ha sido posible por la anarquía, el caudillismo, la ignorancia, la codicia y la superchería, cuestiones todas que se ven favorecidas por la presencia envolvente, aniquiladora de la razón, de la religión.⁴¹ En suma, *Las ruinas de Palmira*, leídas con fruición por los publicistas argentinos decimonónicos, trazan una visión del Oriente claramente negativa y opuesta al modelo de sociedad deseable para el hegemónico horizonte liberal decimonónico.⁴²

Mencionemos adicionalmente un tipo de texto de muy diversa índole que comienza a circular en el espacio cultural argentino, y que será frecuentado por los letrados: las guías de viaje. Este género, pretendidamente más aséptico, se expandió a lo largo del siglo XIX -en la medida en que no sólo tuvo lugar entonces la proliferación de viajes de científicos y exploradores, sino el crecimiento de un fenómeno típicamente moderno como el turismo-⁴³ y fue comúnmente utilizado por quienes buscaban acercarse a

³⁹ Boleslao Lewin, "Mariano Moreno y las meditaciones de Volney sobre la ruina de los imperios", en *La Prensa*, Buenos Aires, 30 de julio de 1961.

⁴⁰ Según afirma Jean Gaulmier, biógrafo de Volney, tanto por su contenido como por su éxito editorial *Las ruinas de Palmira* puede ser considerado "el testamento filosófico del siglo XVIII". Jean Gaulmier, *L'idéologue Volney (1757-1820). Contribution à l'Histoire de l'Orientalisme en France*, Ginebra-París, Slatkine, 1980, p. 203, cit. por Axel Gasquet, *Oriente al Sur*, op. cit., p. 29.

⁴¹ Axel Gasquet, *Oriente al Sur*, op. cit., pp. 28-40.

⁴² La impronta del libro de Volney no se deja ver solamente en los letrados argentinos, sino que impacta ampliamente en los núcleos de pensamiento liberal de todo el continente. Una figura como la de Simón Bolívar, por caso, respaldaba en el libro del *idéologue* francés sus reservas frente a la ausencia de contrapesos al poder de los gobernantes: "En los gobiernos absolutos, la autoridad de los funcionarios públicos no tiene límites: la ley reside en la voluntad del gran sultán, del khan, del dey y de otros soberanos despóticos" (Simón Bolívar, *Carta de Jamaica* (1815), cit. en Hernán Taboada, "La sombra del Oriente en la independencia americana", op. cit., p. 28). Sobre el punto, véase Gustavo Vargas Martínez, "El despotismo asiático y China juzgados por Bolívar", en *Reflexiones sobre el sueño bolivariano de la patria grande*, México, Domés, 1985.

⁴³ Marc Boyer, "El turismo en Europa, de la Edad Moderna al siglo XX", en *Historia Contemporánea*, no. 25, Bilbao, 2002.

nociones geográficas y sociales más detalladas que las brindadas por los textos de corte histórico-filosófico. En ese marco, las guías oficiaron como un mecanismo de divulgación de informaciones sobre el Oriente a menudo construidas sobre moldes estereotipados.

Una segunda vía de ingreso de referencias orientalistas en esa primer mitad del siglo XIX provino de algunas noticias reflejadas en el naciente sistema de prensa. Un incipiente espectro de periódicos acompañó el desarrollo de las primeras experiencias independientes de gobierno. Como tendremos chance de ver, ese campo estaba lejos aún del modelo de la prensa moderna (estructurada a partir de la difusión de noticias). Todavía más, los sucesos internacionales –de los más proclives a adquirir el estatus de noticia- llegaban muy asistemática y dificultosamente. Lo hacían a través de barcos, que traían consigo periódicos europeos y novedades en boca de los propios viajeros. Por ello, esas informaciones arribaban con semanas y aún meses de demora. Y si eso sucedía con las noticias europeas, las provenientes del Oriente, cuya ruta necesariamente requería el paso intermedio por el viejo continente, lo hacían aún con más retraso. Aún así, los diarios llegaban a consignar brevemente algunas pocas informaciones relativas a esos lejanos parajes. Por caso, la opinión pública de la era rivadaviana siguió con particular atención las alternativas de la guerra de independencia griega contra el Imperio Otomano que se desarrolló en la década de 1820, y que a menudo fue colocada en paralelo a las luchas independentistas americanas. Ambos conflictos expresaban procesos que tendían a ser representados según un esquema en el que la libertad se enfrentaba al despotismo: al español, en el caso americano; al turco, en el caso griego. En ese marco, las noticias referidas a atrocidades cometidas por los otomanos, que impactaban fuertemente en la opinión europea,⁴⁴ encontraron en la prensa rioplatense un receptáculo que empatizaba rápidamente con la causa griega, y que reforzaba por contraste la imagen negativa y barbárica del otro turco/oriental.

Finalmente, mencionaremos aquí una tercera modalidad de arribo de motivos orientalistas que tendrá impacto en la publicística argentina. En un libro incisivo, Adolfo Prieto ha mostrado como muchos de los materiales a partir de los cuales las más encumbradas figuras letradas construyen un pensamiento y una literatura nacionales,

⁴⁴ Según señala Isabel de Sena, “un evento histórico (...) marca la década indeleblemente y repercute en el imaginario europeo, estimulando el orientalismo: la guerra de independencia de Grecia (1821-1829) y los relatos que se difundieron entonces sobre atrocidades cometidas por los turcos. Recuérdese que para Europa occidental, desde el siglo XVI el Oriente/Otro es con frecuencia el imperio otomano, principal antagonista en la lucha por la hegemonía del Mediterráneo”. Isabel de Sena, “Beduinos en la pampa: el espejo oriental de Sarmiento”, op. cit., p. 72, n. 5.

fueron provistos por viajeros ingleses. Tópicos fundacionales de la literatura argentina – como la pampa o las costumbres y formas de vida del gaucho- fueron paradójicamente engendrados a partir de datos, imágenes y procedimientos estéticos suministrados por esos viajeros extranjeros (comerciantes, expedicionarios, literatos, etc.).⁴⁵ De modo análogo, otros visitantes europeos al continente americano, portadores de los tópicos más usuales sobre el Oriente heredados de la Ilustración, se sirvieron de ellos para retratar a las poblaciones del continente. El francés Arsène Isabelle, por caso, describió al gaucho rioplatense utilizando los más familiares términos de “tártaro” y “beduino”.⁴⁶ Estos viajeros deben haber contribuido a vulgarizar tópicos orientalistas y a difundir su asociación con ese mundo apenas conocido que se vislumbraba en la pampa infinita allende las fronteras de la civilización.

Una función similar le cupo a un tipo de viajero singular: el conformado por pintores europeos. En el siglo XIX, una de las usinas de mayor poder evocativo sobre diversos temas del Oriente provino en efecto del orientalismo pictórico, sobre todo de cuño francés.⁴⁷ Pues bien: para algunos pintores galos que se establecieron en el Río de la Plata, el archivo orientalista fue clave como fuente de inspiración en la elaboración de algunos de sus cuadros de motivos gauchescos.⁴⁸ Asimismo, el pintor alemán Rugendas

⁴⁵ Cfr., A. Prieto, *Los viajeros ingleses y la emergencia de la literatura argentina, 1820-1850*, Buenos Aires, Sudamericana, 1996.

⁴⁶ Hernán Taboada, “La sombra del Oriente en la independencia de América”, op. cit., p. 31.

⁴⁷ Cabe recordar que, en efecto, uno de los más asentados usos de los vocablos “orientalismo” y “orientalistas” refiere al campo de la pintura. Es en el siglo XIX cuando se consolida un campo de pintores occidentales, sobre todo franceses, que tiene al universo oriental por espacio de inspiración. El orientalismo pictórico no conforma una escuela, en tanto diversos estilos y modalidades de expresión – uso de colores, iluminación, trazo, etc.-, desarrollados a lo largo de sucesivas décadas, dan vida a diferentes formas de abordar la temática oriental. El orientalismo de los pintores, mucho de ellos viajeros directos al Oriente, alcanzó a configurarse como una de las formas más poderosas de conocimiento y de representación de las realidades orientales, y su historia reconoce el impacto de los sucesos que han incentivado la imaginación occidental sobre ese horizonte cultural. Sobre este fascinante asunto, cfr. John MacKenzie, *Orientalism. History, theory and the arts*, op. cit.; Christine Peltre, *Dictionnaire culturel de l'orientalisme*, op. cit; y especialmente Lynne Thornton, *Les orientalistes. Peintres voyageurs*, Paris, ACR Edition, 1993. Vale la pena consultar también la bella y lujosa edición, que incluye reproducciones comentadas de muchos cuadros, sobre el orientalismo pictórico en los Estados Unidos durante el período que centralmente cubre esta tesis (AAVV, *Noble dreams, wicked pleasures. Orientalism in America, 1870-1930*, Princeton University Press and The Sterling and Francine Clark Art Institute, Nueva York, 2000). Como hemos señalado ya en la Introducción de esta tesis, nuestro campo de indagación se ciñe a la ya vasta producción textual sobre el Oriente; de allí que no incursionemos, más que a través de esta alusión genérica, dentro del campo del orientalismo pictórico.

⁴⁸ Cfr. Roberto Amigo, “Beduinos en la Pampa. Apuntes sobre la imagen del gaucho y el orientalismo de los pintores franceses”, *Historia y Sociedad*, no. 13, Medellín, 2007. Por lo demás, en el *Facundo* Sarmiento hace explícita su deuda con uno de esos pintores que visitaron la Argentina, Raymond Quinsac de Monvoisin, respecto al origen de las imágenes del Oriente que le sirven para caracterizar al personaje central de su obra: “Facundo no miraba nunca de frente, y por hábito, por arte, por deseo de hacerse siempre temible, tenía de ordinario la cabeza inclinada, y miraba por entre las cejas, como el Alí-Bajá de Monvoisin” (D. Sarmiento, *Facundo*, Buenos Aires, Kapelusz, 1971, p. 128).

-cercano amigo de Sarmiento- también se sirve de ese imaginario pictórico al componer una serie de cuadros inspirados en el tema del rapto de una mujer blanca que se desarrolla en *La Cautiva*, el célebre poema de Esteban Echeverría. Según indica Isabel de Sena, en esas pinturas “la orientalización del paisaje y la reflexión sobre el conflicto entre civilización y barbarie se entretajan inextricablemente”.⁴⁹ Esa serie pictórica, por lo demás, merecerá el comentario detallado de Sarmiento en *Viajes*, en donde llegará a afirmar que “Humboldt con la pluma y Rugendas con el lápiz son los dos europeos que más a lo vivo han descrito América”.⁵⁰ Cabe concluir entonces que en esos casos la pintura habilitaba un fluido espacio suplementario de comunicación de representaciones orientalistas que alimentará la imaginación de los letrados argentinos.

Este sucinto repaso no agota todas las vías a través de las cuales la temática oriental se diseminó en el aún menguado espacio cultural argentino. Pero sirve a los fines de mostrar cómo muchos de los elementos sobre los cuáles se construirían las más caracterizadas representaciones del Oriente en Argentina, empezando por la de Sarmiento, se hallaban ya disponibles en las primeras décadas del siglo XIX.

El romanticismo argentino y el Oriente de Sarmiento

En 1830, tras cinco años de estadía en Europa y sobre todo en Francia, Esteban Echeverría regresaba al Río de la Plata trayendo consigo un acervo de nuevas lecturas que se encargará prontamente de difundir. En ese acto se iniciaba un capítulo decisivo de la historia intelectual argentina. A partir de allí, cobraría forma el movimiento romántico que hallaría su más acabada expresión en los hombres de la llamada generación de 1837. La historia es bien conocida, por lo que no abundaremos en ella.

Lo que interesa a nuestros propósitos es señalar que dentro del renovado corpus de lecturas europeas -fundamentalmente francesas- adoptado por Echeverría e inmediatamente por Sarmiento, Alberdi, Vicente Fidel López, Juan María Gutiérrez, Marcos Sastre y José Mármol, entre otros, se destacaba un conjunto de autores que se había aproximado al Oriente de un modo radicalmente distinto al propiciado por la Ilustración. Como señala Said,

⁴⁹ Isabel de Sena, “Beduinos en la pampa”, op. cit., p. 73.

⁵⁰ Domingo F. Sarmiento, *Viajes*, cit. en Isabel de Sena, “Beduinos en la pampa”, op. cit., p. 70. En ésta y en otras citas en las que corresponde, la ortografía decimonónica ha sido modernizada para facilitar la lectura.

A diferencia de Volney y Napoleón, los peregrinos franceses del siglo XIX no buscaban una realidad científica, sino una realidad exótica y, sobre todo, atractiva. Ciertamente esto fue así en el caso de los peregrinos literatos, empezando por Chateaubriand, que encontró en Oriente un escenario acorde con sus mitos, obsesiones y exigencias personales. (...) Lamartine es un cúmulo de ideas preconcebidas, de simpatías y de prevenciones: odia a los romanos y a Cartago, y ama a los judíos, a los egipcios y a los hindúes (...) Oriente es el testimonio de la atractiva grandeza de Asia y de la comparativa pequeñez de Grecia.⁵¹

Superpuesto al ademán de raíz ilustrada que seguirá ubicando al Oriente como modelo negativo, numerosos románticos europeos decimonónicos se verán en efecto subyugados por un conjunto de tópicos que hallaban en el archivo oriental. Exotismo y fascinación concurrirán en esas nuevas aproximaciones, que encontrarán en el Oriente terreno fecundo tanto para una temprana rebelión espiritual y subjetiva contra la civilización de la que provenían, juzgada en exceso racionalista, como numerosos incentivos para la experimentación estética. Así, el yo creador del escritor romántico, conmovido en su imaginación por las tradiciones orientales, buscará entrar en contacto directo con Jerusalén y Egipto, con Constantinopla y Siria, territorios de ensueño que pintará con paletas de mil colores. En algunos casos, como el de Alphonse de Lamartine, el artista se propondrá como punto de *liason* fraternal entre Oriente y Occidente.⁵²

En su estancia europea, Echeverría pudo familiarizarse con esas novedosas perspectivas. El Chateaubriand del *Itinéraire de Paris à Jerusalem* estuvo entre sus lecturas, junto a *Les Orientales* de Victor Hugo. Ya de regreso en el Río de la Plata, también tuvo rápido acceso al *Voyage en Orient*, de Lamartine. Esas obras, sumadas a otras de esos mismos autores, fueron asimismo parte del abanico de lecturas de otras figuras de la Generación del '37.⁵³ Y sin embargo, aún cuando ellas buscaron

⁵¹ Edward Said, *Orientalismo*, op. cit., pp. 234-235 y 243-244.

⁵² Christine Peltre, *Dictionnaire culturel de l'orientalisme*, op. cit.; François Pouillon, "Alphonse de Lamartine", en F. Pouillon (éd), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, París, Karthala, 2008.

⁵³ En 1834, en uno de los textos argentinos en prosa más cabalmente inspirados en el canon romántico, la *Memoria descriptiva sobre Tucumán* –destinado a evocar la exuberante belleza de la geografía de esa que es su provincia natal–, Juan Bautista Alberdi señalaba la deuda que en su elaboración había contraído con el romanticismo de los principales cultores del orientalismo estético-exotista francés: "Ningún sistema literario hará más progresos en Tucumán que el romántico, cuyos caracteres son los mismos que distingue el genio melancólico. Sentimientos, ideas y expresiones originales y nuevas; pereza invencible que rechaza la estrictez y la severidad clásica y conduce a un eterno abandono; imaginación ardiente y sombría. El romántico no ha recibido sus más grandes progresos sino bajo las plumas melancólicas de Mme. De Staël, Chateaubriand, Hugo, Lamartine y muchos escritores sombríos del Norte" (cit. en Adolfo Prieto, *Los viajeros ingleses y la emergencia de la literatura argentina*, op. cit., p. 104).

empaparse y remedar el repertorio estético del romanticismo europeo, sus referencias orientales se encuentran dominadas no por el afán de exotismo que era su señal distintiva, sino por la anterior imagen de matriz ilustrada que confinaba al Oriente a la barbarie. Por caso, al repasar el camino de su primera formación intelectual durante su temprana adolescencia, Juan Bautista Alberdi recordará que “*Las Ruinas de Palmira*, de Volney, fue mi primer lectura de esa edad”; un texto cuya impronta parece no haberlo abandonado.⁵⁴ En el caso de Echeverría, según se encargó de destacar su amigo Juan María Gutiérrez -editor de sus *Obras Completas*-, sus textos de reflexión estética serían apenas un apéndice de su programa político liberal.⁵⁵ En ocasiones, como veremos enseguida en el caso de Sarmiento, el recurso a procedimientos literarios caros al romanticismo -como la descripción grandilocuente de la naturaleza, la estatización de personajes o tipos históricos, o la exaltación de lo sublime- está al servicio de otorgar fuerza narrativa a descripciones que, en su dimensión ideológica, no se apartan de la visión ilustrada.⁵⁶ Y es que las incursiones orientalistas existentes en la producción de la Generación del '37 se ofrecen como una expresión nítida de la clásica fórmula de Coriolano Alberini -“romanticismo de medios, liberalismo de fines”- con que este autor procuró capturar la ecuación básica que subtendería toda la empresa de ese movimiento intelectual.

Esa lectura selectiva del canon orientalista romántico europeo puede observarse igualmente en la apropiación de otra figura protorromántica: Johann Gottfried Herder.

⁵⁴ En relación al autor de *Bases*, Gasquet ha señalado que “las lecturas adolescentes de Volney dejan su huella a lo largo de toda su vida” (Axel Gasquet, *Oriente al sur*, op. cit., p. 67). La cita de Alberdi la transcribimos también de este libro (p. 60).

⁵⁵ Jorge Myers, “Un autor en busca de un programa: Echeverría en sus escritos de reflexión estética”, en Martín Kohan y Alejandra Laera (comps.), *Las brújulas del extraviado. Para una lectura integral de Esteban Echeverría*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2006, p. 63. Aún cuando Myers toma alguna distancia del juicio general de Gutiérrez, no deja de señalar “el abismo que media entre el ideal romántico elaborado por Echeverría en sus cuadernos privados, y el convencionalismo, la insipidez incluso, de gran parte de su producción poética”. Según este autor, que apenas rescata “ciertos pasajes felices en *La Cautiva*”, “hay algo en la actitud general del poeta que contradice el ideal romántico al que suscribía: la suya no es una escritura desgarrada”. Myers concluye su aproximación a la dimensión estética de la obra de Echeverría arriesgando una hipótesis que va en la dirección de lo que aquí sostenemos: “puede ser, quizás, que su fracaso como poeta haya expresado una opción equivocada: entregado desde los inicios de su vida pública a la lucha por una transformación política y social, sometido, por ende, de un modo voluntario a una religión de la política de tipo mazziniano, es posible que su error haya sido obstinarse en la prosecución de una vía incompatible con su vocación más profunda, aquella del intelectual y político” (pp. 72-73).

⁵⁶ Esa ecuación se deja percibir, según se desprende de lo observado por Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, en *El matadero* de Echeverría, texto a la postre canónico y fundacional de la literatura argentina elaborado en el momento de esplendor del movimiento romántico: “Más que un texto costumbrista, *El matadero* es un borrador de sociología rioplatense en el que se oponen arquetipos sociales que Echeverría hace coincidir con bandos políticos y mundos morales en conflicto (...) Alegoría de la situación argentina, *El matadero* es por esta razón un relato cuya estética es funcional a su política”. Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, “Esteban Echeverría, el poeta pensador”, en C. Altamirano y B. Sarlo, *Ensayos argentinos...*, pp. 43 y 45.

Su célebre *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*, leída en una difundida traducción francesa realizada por Edgar Quinet, hallaría acusado recibo en la Generación del '37.⁵⁷ El historicismo que se despliega en esa obra puede hallarse en Echeverría, en Sarmiento o en el Alberdi del *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (en este caso en combinación con la impronta del alemán Savigny, conocido a través de la traducción de otro francés, Eugène Lerminier). Ese historicismo se pone de manifiesto en dos facetas de marcada importancia en la producción de esas figuras del romanticismo argentino. Por un lado, para Herder ya no hay una marcha civilizatoria única y universal; la razón se realiza de acuerdo a coordenadas espacio-temporales específicas. La adopción de un enfoque tal hubo de resultar solidaria de la principal innovación propiciada por los románticos, a saber: la de interrogar afanosamente aquello que constituiría las singularidades de la nación argentina en ciernes. Dicho de otro modo, es a través de la Generación del '37 que se consuma por primera vez el matrimonio entre intelectuales e identidad nacional.⁵⁸ Y en que ello haya ocurrido así tiene su cuota de responsabilidad la impronta herderiana que los románticos argentinos hacen suya. De otro lado, el historicismo romántico se hace patente en el carácter orgánico y evolutivo que ritma la marcha de la nación. Los sucesos ya no acontecen por mero arbitrio ni responden a la voluntad ilustrada del legislador, sino que son el resultado lógico de la acción interdependiente de una pluralidad de instancias (geográfica, social, racial, cultural). Así, por caso, ni para Alberdi ni para Sarmiento Rosas constituye un accidente, un fortuito desvío histórico, sino el resultado necesario de la mixtura sobredeterminada de diversos factores. Adicionalmente, ambos se afirman en la crítica de Rivadavia y la anterior generación unitaria, por considerar fútiles y hasta cándidas sus iniciativas de reforma ilustrada concebidas en ignorancia de las fuerzas que en trabazón determinan la efectiva evolución histórica.⁵⁹

⁵⁷ Raúl Orgaz, "Herder y el pensamiento argentino", en *Sociología Argentina*, Córdoba, Assandri, 1950; Coriolano Alberini, "La filosofía alemana en Argentina", en *Problemas de historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, Buenos Aires, Secretaría de la Nación, 1994 [1966], pp. 57-69 (la versión original del artículo, publicada en alemán, es de 1930).

⁵⁸ Cfr. Jorge Myers, "La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas", op. cit.; Oscar Terán, *Historias de las ideas en Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 61 y ss.

⁵⁹ Una tercera dimensión de la impronta herderiana, que se combina con las dos recién reseñadas, radica en la perspectiva "filosófica", antes que empírica, defendida como método de análisis histórico privilegiado por algunas figuras de la Generación del '37 (notablemente, Sarmiento y Vicente Fidel López, quien por ello recibieron durante su exilio chileno la pública reprobación de Andrés Bello). Sobre este asunto, cfr. Jorge Myers, "Los orígenes de la historiografía argentina, 1810-1852", 2009, (mimeo).

Ahora bien, este breve rodeo en torno a las huellas del historicismo herderiano en los románticos argentinos viene a cuento de subrayar que, aún considerando la profundidad de ese influjo, los letrados argentinos que se encontraron bajo ese sino no adoptaron sin embargo las flexiones que Herder asume respecto al Oriente. En efecto, las *Ideas* se dedican a analizar la evolución singular de los diversos pueblos del mundo, y en ese marco los del Oriente reciben amplia atención. Y aún más: en algunos juicios de ese extenso libro, en el cotejo entre orientales y occidentales son los primeros quienes sacan ventaja:

El valor de un Imperio puede apreciarse considerándolo en sí mismo y en comparación con otros. Mientras para Europa hace falta utilizar ambas medidas, los Imperios asiáticos deben juzgarse sólo con la primera. Ninguno de estos países recorrió otros continentes para servirse de ellos como fundamentos de su grandeza o intoxicarse con su abundancia; cada uno aprovecha lo que tiene y se basta a sí mismo (...) Con semejante frugalidad, todos estos países gozan de la innegable ventaja de tener que aprovechar en una medida tanto mayor sus propias riquezas porque la complementan en menor escala por el comercio exterior. Los europeos, en cambio, recorremos como comerciantes o ladrones el mundo entero descuidando a menudo lo que es propio nuestro; las Islas Británicas, por ejemplo, están muy lejos de ser cultivadas como China y el Japón. Nuestras estructuras políticas son, pues, como animales insaciables que devoran sin tregua lo ajeno, bueno y malo, especies y tóxicos, café y té, oro y plata, y acusan la forzada actividad de un organismo afiebrado...⁶⁰

Como en el caso de los viajeros románticos franceses al Oriente, entonces, también el herderismo de los publicistas argentinos de la Generación del '37 es selectivo. Si su enfoque historicista es apropiado y utilizado, muchos de los juicios y lugares relativos que Herder otorga a los diversos pueblos en su bosquejo de la historia humana son dejados de lado. Ciertamente, esa heterodoxia del herderismo argentino ha sido ya sugerida con anterioridad: si para Alberini el Herder de Echeverría es "lírico en la doctrina estética (...) práctico y liberal en la historia civil de la Argentina",⁶¹ para Tulio Halperin Donghi la lectura del *Facundo* revela "la voz del discípulo muy libre de Herder".⁶² En suma, el significativo caso del filósofo alemán ratifica que los románticos argentinos no replican la perspectiva orientalista tanto más benévola de sus pares europeos:

⁶⁰ Johann G. Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad*, Buenos Aires, Losada, 1959 [1784-1791], p. 356.

⁶¹ Coriolano Alberini, "La filosofía alemana en Argentina", op. cit., p. 62.

⁶² Tulio Halperin Donghi, "Sarmiento y el historicismo romántico", op. cit., p. 21.

Ese privilegio de un Oriente convocado en función de interpelar a los lectores acerca de la necesidad de desarrollar un programa acorde a los principios del liberalismo occidental preside la temática orientalista en la escritura de Sarmiento. Su uso tiene como fin fundamental construir una instancia de conocimiento acerca de aquello contra lo que es preciso luchar: la barbarie. Una de las funciones más reconocidas de los motivos orientalistas en el *Facundo*, en efecto, es la de ofrecer un campo de referencias conocidas capaz de echar luz sobre aquello que busca ser develado. Como supo señalar Ricardo Piglia, la analogía entre aquello que se conoce y aquello que se desconoce y quiere ser explicado, es presentada por Sarmiento como la operación por excelencia de producción de saber.⁶³ Así, por ejemplo, para su célebre caracterización de la pampa –y del tipo de sociedad y cultura a que da lugar su fisonomía–, recurre a representaciones que a los ojos de sus lectores debían resultar por fuerza más familiares:

Esta extensión de las llanuras imprime, por otra parte, a la vida del interior cierta tintura asiática, que no deja de ser pronunciada. Muchas veces, al salir la luna tranquila y resplandeciente por entre las yerbas de la tierra, la he saludado maquinalmente con estas palabras de Volney, en su descripción de las Ruinas: *La pleine lune a l'Orient s'élevait sur un fond bleuâtre aux plaines rives de l'Euphrate*. Y, en efecto, hay algo en las soledades argentinas que trae a la memoria las soledades asiáticas; alguna analogía encuentra el espíritu entre la pampa y las llanuras que median entre el Tigres y el Eufrates; algún parentesco en la tropa de carretas solitarias que cruza nuestras soledades para llegar, al fin de una marcha de meses, a Buenos Aires, y la caravana de camellos que se dirige hacia Bagdad o Esmirna...⁶⁴

Esta estrategia argumentativa, que en el *Facundo* es utilizada reiteradas veces, supone en efecto un espacio de significación compartido: al mentar las llanuras o las soledades asiáticas como elementos que evocan imágenes reconocibles y por ello capaces de anclar sentidos sobre lo que se quiere comunicar, o al dar por supuesto que los lectores están al corriente de *Las Ruinas de Palmira* de Volney, el sanjuanino trasluce la existencia de un campo de sobreentendidos sobre esos tópicos. Y es que, como corrige Carlos Altamirano a Piglia, la analogía era una forma de conocimiento que no era exclusiva de Sarmiento.⁶⁵ Por caso, ya en 1837, en la conferencia de apertura

⁶³ R. Piglia, "Notas sobre *Facundo*", en *Punto de Vista*, no. 8, Buenos Aires, 1980.

⁶⁴ D. Sarmiento, *Facundo*, op. cit., p. 73.

⁶⁵ C. Altamirano, "El orientalismo...", op. cit., p. 85.

del célebre Salón Literario, al anunciar la próxima aparición de *La Cautiva* de Echeverría Marcos Sastre también se sirve de una comparación para presentar su tema:

Un poeta, inspirado por el espectáculo de nuestra naturaleza, prepara poemas, en que toda entera se refleja. Tomando por fondo de sus cuadros nuestras extensas llanuras, busca en ellas y canta nuestros hombres libres, poéticos, esforzados; no conocidos hasta ahora a pesar del interés que presentan al literato y al artista, *en nada inferior al que nos ofrecen los árabes y sus desiertos*.⁶⁶

La cita, un tanto extraña en su composición, exhibe el mismo mecanismo que Sarmiento hará abundar en el *Facundo*: “los árabes y sus desiertos” constituyen el tópico que, por conocido, se convoca para traer a colación a “nuestras extensas llanuras”, ese espacio que permanece virgen e inexplorado para la literatura y el pensamiento nacionales.

La presentación de Sastre exhibe una *voluntad de romanticismo* que tuvo ocasión de desplegarse no sólo en las alusiones al Oriente de Echeverría y Sarmiento; como veremos, su eco permanecerá en posteriores incursiones en tema oriental de autores y viajeros argentinos. Con todo, según hemos señalado ya, un sustrato más antiguo gobernará esas aproximaciones orientalistas, y dejará en un segundo plano a la imaginación estético-exotista. Como es bien sabido, allí donde en Europa el romanticismo pudo suponer una reacción ante los postulados de la Ilustración –y al programa político liberal concomitante-, en la naciente Argentina en cambio se encabalgó y aún buscó completar (según el esquema propuesto por Alberdí en su *Fragmento preliminar al estudio del derecho*) al movimiento revolucionario iniciado en mayo de 1810. En ese marco, la mirada dominante durante el siglo XIX acentuará los componentes negativos de un Oriente que –como hemos venido sosteniendo- fue representado como contramodelo de la sociedad moderna y civilizada que se aspiraba construir.

Esa primacía encontrará una forma típica en los usos del Oriente que habitan la economía textual del *Facundo*. Ello puede apreciarse a través de una de las numerosas referencias orientalistas que pueblan el libro:

⁶⁶ Marcos Sastre, “Ojeada filosófica sobre el estado presente y la suerte futura de la nación argentina”, incluido en Félix Weinberg, *El Salón Literario de 1837*, Buenos Aires, Hachette, 1977 [1958], p. 132 (destacado nuestro).

He tenido siempre la preocupación de que el aspecto de Palestina es parecido al de La Rioja, hasta en el color rojizo u ocre de la tierra, la sequedad de algunas partes y sus cisternas; hasta en sus naranjos, vides e higueras, de exquisitos y abultados frutos, que se crían donde corre algún cenagoso y limitado Jordán (...) Lo que más me trae a la imaginación estas reminiscencias orientales, es el aspecto verdaderamente patriarcal de los campesinos de La Rioja. Hoy, gracias a los caprichos de la moda, no causa novedad el ver hombres con la barba entera, a la manera inmemorial de los pueblos de Oriente; pero aún no dejaría de sorprender, por eso, la vista de un pueblo que habla español y lleva y ha llevado, siempre, la barba completa, cayendo muchas veces hasta el pecho; un pueblo de aspecto triste, taciturno, grave y taimado; árabe, que cabalga en burros y viste a veces en cueros de cabra, como el ermitaño de Enggady (...) El llanista [del paraje riojano Los Llanos] es el único que ignora que es el ser más desgraciado, más miserable y más bárbaro; y gracias a esto vive contento y feliz cuando el hambre no le acosa.⁶⁷

Como se observa, la cita orientalista no funciona meramente como analogía al servicio del conocimiento neutro de aquello que se quiere elucidar —en este caso, el paisaje del desierto riojano y el tipo humano que lo habita—, sino que colabora además en la construcción de un juicio moral negativo de las realidades que se describen. Una similar operación comparativa/connotativa subyace a las vinculaciones entre España y el universo oriental que se despliegan en la escritura sarmientina. También en ellas es habitual el recurso a la imaginación geográfica (cuya recurrencia en Sarmiento surge de la amalgama de varios estímulos: ciertamente, de la teoría política de Montesquieu y del naturalismo a la Humboldt, pero también de la literatura de los viajeros románticos). En los *Viajes*, por ejemplo, cuando visita la península el empleo de esa modalidad es transparente: “El aspecto físico de la España trae en efecto a la fantasía la idea del Africa o de las planicies asiáticas”, señala allí.⁶⁸ Y es que, como Sarmiento había querido dejar ya en evidencia en el *Facundo*, la antigua metrópoli en decadencia se hallaba mucho más próxima al polo de la barbarie que al de la civilización. Aquí es donde la identificación entre ella y el Oriente encuentra su sentido más pleno: esa ligazón quería reforzar la idea de que la inmovilidad histórica y el atraso se habían apoderado de España.

Por contraste, en cambio, Sarmiento confía en que el sentido de la historia —que él y su época llaman *Providencia*— asegura a la nación argentina en ciernes un lugar dentro del campo civilizado. He allí entonces otra de las funciones de la referencia orientalista.

⁶⁷ Domingo F. Sarmiento, *Facundo*, op. cit., pp. 140-141.

⁶⁸ Cit. en Beatriz Colombi, “Sarmiento: orientalismo, española y prisma europeo”, op. cit., p. 220.

Al mentar al Oriente como *lo otro*, Sarmiento se incluye, e incluye a las fuerzas que están dentro de su programa, dentro del campo de la modernidad occidental. Por cierto, como hemos venido sugiriendo, la lectura de la disputa ancestral entre civilización y barbarie –y la colocación del Oriente dentro de este último campo- no es patrimonio exclusivo del autor del *Facundo*. Un año antes de la aparición de este libro Vicente Fidel López había escrito una tesis universitaria que Sarmiento resume en los siguientes términos:

Esta investigación encuentra dos filiaciones distintas en que clasificar las diversas civilizaciones; la una es oriental, religiosa, primitiva, inmóvil; la otra occidental, política, de segunda creación, progresista, guerrera. En la primera coloca a la India, el Egipto, la Caldea, la Persia, la Fenicia y sus dos resultados, la Judea y Cartago; en la segunda, la raza pelasga en Asia, Grecia e Italia, luchando, durante muchos siglos, y con diversos nombres, con la rama mayor de la humanidad, con la raza de Sem, con el misterioso Oriente.⁶⁹

Este señalamiento no apunta a restar singularidad al orientalismo sarmientino, sino a insistir en que en él se despliegan nociones que habitaban el universo cultural de las elites letradas de su tiempo. Ahora bien, si esa perspectiva es correcta –y nos mueve a machacar sobre ella el afán de subrayar la proliferación de un fenómeno, el del orientalismo decimonónico argentino, de cierta densidad intelectual y cultural-, también es cierto que el *Facundo* supuso cuanto menos un plus respecto a esa suerte de sentido común sobre el Oriente que parece haber habitado al conjunto de los grupos letrados. Cabe recordar al respecto la conocida sentencia de Nicolás Avellaneda: “Desde *Facundo*, ya sabemos porque peleamos, cuáles son los elementos del enemigo, y cuál la política y principios que deben adoptarse para salir del infierno que atravesamos”.⁷⁰ De modo que en su célebre texto Sarmiento parece haber funcionado como organizador de una serie de datos y creencias que podían no ser novedosos, pero que o se hallaban dispersos o hasta allí no habían sido dispuestos en una trama que les otorgara sentido y potencia narrativa. Sarmiento se sirve de materiales en general disponibles, y construye ese libro excepcional por tantas razones que es el *Facundo*. Simplemente ciñéndonos a sus referencias al Oriente, hay que destacar que constituyen un momento sobresaliente dentro del pensamiento argentino decimonónico por su abundancia, su fuerza retórica,

⁶⁹ D. F. Sarmiento, “Resultados generales con que los pueblos antiguos han contribuido a la civilización de la humanidad”, cit. en A. Gasquet, *Oriente al Sur*, op. cit., pp. 76-77.

⁷⁰ Cit. en Carlos Paéz de la Torre (h.), *Nicolás Avellaneda. Una biografía*, Buenos Aires, Planeta, 2001, p. 83.

y su lugar y funciones dentro de la arquitectura del texto. Traigamos a colación una última cita de ese libro para ilustrar esta aseveración:

Resulta que el caudillo que en las revueltas llega a elevarse posee sin contradicción, y sin que sus secuaces duden de ello, el poder amplio y terrible que sólo se encuentra hoy en los pueblos asiáticos. El caudillo argentino es un Mahoma que pudiera, a su antojo, cambiar la religión dominante y forjar una nueva.⁷¹

Como Carlos Altamirano ha especificado, el orientalismo del *Facundo* va más allá de una ilustración genérica de la barbarie; sirve, antes bien, a los fines de ofrecer una interpretación sociogenética de fenómenos nodales dentro de la construcción del texto como el del despotismo ejercido por el caudillo, al tiempo que brinda elementos de la imaginación histórica y literaria que buscan persuadir al lector acerca de su capacidad explicativa (lo que Oscar Terán, también en referencia al *Facundo*, denominó una *argumentación por la estética*, “donde la palabra bella está destinada a obtener el consenso de los lectores por la vía de la sensibilidad”).⁷²

Lo cierto es que apenas publica su obra cumbre en 1845, Sarmiento siente la necesidad de que el viaje que está preparando incorpore la ruta del Oriente.⁷³ Se trata de un hecho significativo, puesto que conforma el primer contacto del que se tenga registro escrito entre un argentino (al menos un argentino ilustre) y las tierras orientales. Ese viaje asume nítidamente el rasgo a través del cual Said construyó su concepto unificado de “orientalismo”. Para el palestino, las referencias occidentales sobre Oriente son producto de (a la vez que acaban contribuyendo a) una trama arborescente que las eslabona en un único y prolongado texto. Esa *regularidad en la dispersión* de raigambre foucaultiana del orientalismo de Said permite señalar que cuando un autor singular escribe sobre el Oriente, en rigor no hace sino reescribir la matriz canónica desde la que se lo ha evocado con anterioridad. Pues bien: cuando Sarmiento intima con las ciudades del norte de África, cuando relata sus vivencias entre los árabes, ratifica aquello que él, y otros antes que él, han ya escrito.⁷⁴ Un índice de esa “actitud textual” (para usar el

⁷¹ D. F. Sarmiento, *Facundo*, op. cit., p. 108.

⁷² O. Terán, *Historia de las ideas*, op. cit., p. 67.

⁷³ “Estaba, pues, en Argel, que desde Chile formaba parte muy notable de mi programa de viaje”. Cfr. D. F. Sarmiento, *Viajes. Tomo II. España e Italia*, Buenos Aires, Hachette, 1957 [1849], p. 105.

⁷⁴ “¡Tate! Me dije para mí, yo conozco todo esto, y las tiendas patriarcales de los descendientes de Abraham no están más avanzadas que los toldos de los salvajes de nuestras pampas” (Sarmiento, *Viajes*, cit. en A. Amante, “Brasil: el Oriente de América”, op. cit., p. 187). Amante sugiere que en Sarmiento no

concepto de Said) es declarado por el propio Sarmiento, al señalar el uso que hace en su periplo de las ya mencionadas guías de viaje. Ese tipo de texto deja su no siempre confesada huella en la composición de *Viajes*.⁷⁵

Un ejemplo de lo que acabamos de señalar se percibe en la aparición en ese libro de un tópico ineludible en el retrato del viaje a Oriente: el de la mujer oriental. Llegado con su intérprete y una comitiva a un campamento árabe del desierto, Sarmiento se complace de poder “contemplar de cerca los detalles domésticos de la vida nómada”. Tras la ceremonia de la *diffa* —el tradicional banquete de las tribus del norte de Africa—, que el sanjuanino se propone y logra engullir a pesar de la aprensión y aún el asco con que el saber orientalista heredado predispone a los “estómagos europeos” obligados por cortesía a participar de la comilona (en una escena en la que el choque cultural es relatado de un modo dramático y cautivante), Sarmiento pregunta al jefe del grupo “si los árabes llevaban a mal que los extraños mirasen a sus mujeres”. Autorizado en su afán, brinda una descripción de un rito que reunía a un grupo de ellas, y luego hace rápida mención de la vestimenta, la belleza de sus ojos, y de una estratagema que lleva a cabo para sorprender a una de las muchachas con el rostro descubierto y así satisfacer su curiosidad. La descripción se detiene allí: “esto es todo cuanto he podido descubrir de los encantos y existencia de las mujeres árabes, por lo que, y volviendo a la terminada *diffa*, continuaré la narración de mis aventuras de viaje”.⁷⁶ Lo que nos interesa de este asunto es subrayar como la tradición de la escritura orientalista —por ejemplo en Chateaubriand, como hemos visto al pasar— induce a Sarmiento a aludir al tema, *de algún modo obligatorio*, de la mujer oriental.

En la vívida narración de su travesía norafricana, el autor de *Facundo* pone a trabajar nuevamente el arsenal de recursos retóricos provistos y estimulados por la cuadrícula romántica. No es difícil percibir en las estampas argelinas que Sarmiento ofrece un dejo de fascinación. Pero, otra vez aquí, el recurso a la exaltada adjetivación y a las impresiones subjetivas caras al romanticismo concluye reforzando, las más de las veces, el estigma estereotipado de los pueblos orientales. De nuevo, el halo romántico se halla

se trata de lo *dejá-vu*, sino de lo *dejá-écrit* (que tratándose del Oriente surge, agregamos nosotros, de la cadena de lo *dejá-lu*).

⁷⁵ Al respecto, Paul Verdevoye ha señalado que probablemente las guías de viaje sirvieron a Sarmiento para dar pormenorizada cuenta de territorios con los que, en su apresurada travesía, difícilmente pudo entrar en contacto directo (al menos no con ese nivel de detalle). Cfr. P. Verdevoye, “Viajes por Argelia y Francia”, en D. F. Sarmiento, *Viajes*, edición de la Colección Archivos-FCE, Buenos Aires, 1993.

⁷⁶ *Viajes*, op. cit., pp. 129, 131, 134 y 135.

al servicio de confinar más contundentemente al Oriente al campo de la barbarie, como se advierte en el siguiente pasaje:

A lo largo de la llanura se extiende una faja de vegetación amarillenta, que está denunciando la existencia de un ciénago, receptáculo de las lluvias de invierno, el cual, fermentado en el estío por los rayos del sol africano, exhala en miasmas pestilentes la muerte que se arrastra siguiendo la dirección de los vientos, y va a introducir la desolación en el seno de las circunvecinas poblaciones (...) Así, la llanura de la Mitidja empieza a esparcir sombras indecisas sobre esta colonización francesa, que a primera vista parece irrevocablemente terminada. Entre las bellas construcciones que nos hacen soñadores en medio de Europa; bajo las magníficas rutas que parecen una restauración romana, el foco de la peste se esconde como el áspid entre las flores (...) Otro tanto y peor sucede en lo moral; en despecho del ejército y del aparente aluvión europeo, el embozado albornoz árabe está ahí siempre, y bajo sus anchos pliegues, un pueblo original, un idioma primitivo, y una religión intolerante y feroz por su esencia, que no acepta, sin la perdición eterna, el trato siquiera con los cristianos...⁷⁷

No obstante, como ha advertido Juan Goytisolo, el orientalismo de Sarmiento no se deja reducir a lecturas unilineales.⁷⁸ Hay, en quien pudo escribir en *Recuerdos de Provincia*, en referencia a los orígenes moriscos de su apellido materno Albarracín, que “me halaga y sonrío esta genealogía que me hace presunto heredero de Mahoma”,⁷⁹ momentos en los cuales la fascinación se trastoca en cuasi-identificación con las realidades salvajes que se retratan. Así, la misma circunstancial atracción que se adivina en el *Facundo* respecto al mundo bárbaro de la pampa, se deja apreciar en ciertos fragmentos de los *Viajes* en los que Sarmiento descubre para sí el ocasional despertar de un rostro americano y, por extensión, oriental. Tal lo que ocurre, en la llanura argelina, ante “el placer de verme a caballo en campo abierto e inculto y con la dorada perspectiva de galopar a mis anchas”:

Los instintos gauchos que duermen en nosotros mientras no podemos disponer de otro vehículo que carruajes, trenes o vapores, se habían despertado de golpe al estrépito de las pisadas de una partida de caballos, y desde que salimos de Orán, como el instrumentista que recorre el teclado antes de aventurarse en la ejecución de unas variaciones difíciles, yo

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 108-109.

⁷⁸ Juan Goytisolo, “Viajes de Sarmiento, España, Argelia y la Pampa”, en *Cogitus Interruptus*, Barcelona, Seix Barral, 1999.

⁷⁹ Domingo F. Sarmiento, *Recuerdos de Provincia*, cit. en Ricardo Orta Nadal, “Presencia de Oriente en el Facundo”, op. cit., p. 94.

aplicaba al caballo las espuelas, haciéndolo corcovear, a fin de descubrirle el juego, es decir toda su agilidad y destreza. En seguida, *deseando darme aire de un agá o un toba árabe*, estudiaba a hurtadillas en mis compañeros la manera de llevar el albornoz...⁸⁰

Y sin embargo, si ese “indecible placer de galopar horas enteras por montes y valles” prolonga el extravío en una edulcorada descripción de la geografía norafricana que Sarmiento atraviesa, en el relato el gesto romántico-exotista (fruto de “el espíritu distraído hasta entonces por la agradable agitación de los sentidos”)⁸¹ se ve interrumpido bruscamente ante las crudas realidades que confirman el estado envilecido que sume a los pueblos del Oriente:

¡Dios mío! ¡Dios mío!, ¡cuántas ilusiones disipadas de golpe, cuanta poesía, cuantos recuerdos históricos, y sobre todo, cuántas descripciones de escritos echadas a perder por la realidad más prosaica y miserable que no se palpó jamás! (...) Al contemplar, apoyado sobre un fragmento de columnas, estas humildes ruinas que nada dicen a los sentidos, he experimentado la congoja tan inimitablemente expresada por Volney al ver las magníficas columnatas de Palmira. Estas llanuras también estaban cubiertas de una población activa, ilustrada y rica; ¡Y ahora nada!...⁸²

La cita es reveladora, porque muestra como Sarmiento opera una selección dentro de la malla textual que da cuerpo al archivo orientalista: si la palpable realidad del atraso y la miseria determinan que las “ilusiones” y la “poesía” provistas por un corpus de textos se echan a perder (y no es aventurado señalar que ese corpus es ante todo el romántico-exotista de origen europeo), esa misma realidad realza la figura de Volney, y con ella la imagen que elige representar al Oriente como una cultura atrapada en una situación de brutal postración y decadencia.⁸³

⁸⁰ *Ibidem.*, pp. 126-127 (destacado nuestro). Y continúa Sarmiento el relato en la misma vena: “Una hora hacía, sin embargo, que marchábamos al trote con mucha mortificación mía, que iba, para usar de la enérgica figura del pueblo en América, saliéndome de la vaina por probar la tan ponderada ligereza de los caballos árabes, cuando el *shauss* me observó que si seguíamos a aquel paso llegaríamos a deshora al Sig, donde habíamos de pasar la noche. Por el muslo del Profeta, hube de exclamar yo, indignado al oír tan fea como merecida reconvencción. ¡Protesto, que si el caballo no revienta, puedo sin fatigarme ir a tirar la rienda al último oasis del Sahara! Tan ortodoxo juramento como la hipérbole que lo acompañaba, *oriental por el fondo y la forma*, debieron ser muy del agrado de mi comitiva, pues no bien había acabado de hablar, a un grito de uno de los jinetes, los caballos partieron a todo escape...” (p. 127, destacado igualmente nuestro).

⁸¹ *Ibidem.*, p. 128.

⁸² D. F. Sarmiento, *Viajes*, ed. cit., pp. 130 y 137 (destacados nuestros).

⁸³ A ese respecto, su visión sobre los argelinos es contundente: “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” (D. F. Sarmiento, *Viajes*, cit. en Dario Roldán, “Sarmiento y el viaje a Argelia. Entre el inmovilismo y la utopía social”, op. cit., p. 205).

Tan tajante resultaba ese juicio, y tan disolvente de eventuales empatías con el mundo oriental, que Sarmiento no duda en invocar la intervención exterior del polo civilizatorio como única llave de redención posible para esos pueblos:

Entre los europeos y los árabes de Africa, no hay ahora ni nunca habrá amalgama ni asimilación posible; el uno o el otro pueblo tendrá que desaparecer, retirarse o disolverse; y amo demasiado la civilización para no desear desde ahora el triunfo definitivo en Africa de los pueblos civilizados...⁸⁴

El orientalismo periférico de Sarmiento adopta entonces esa dimensión cardinal del orientalismo de Said: la de dar soporte cultural a la empresa imperial. Nuevamente, esa perspectiva no resulta excluyente del sanjuanino. Una década después, tenemos ocasión de vislumbrar como es compartida por otro conspicuo miembro de la elite política y letrada. A fines de 1857, las noticias de la rebelión de diversas poblaciones de la India contra la dominación inglesa llegaban y se reproducían en la prensa del Río de la Plata. Lo hacían bajo la modalidad habitual de entonces: a través de los periódicos y las novedades que traían los barcos. Así, las informaciones de la contienda en el subcontinente indio arribaban primero a Europa, para luego cruzar el océano y redirigirse a las grandes ciudades americanas.

En ese marco, la llegada de esas noticias alimenta una polémica que deja naturalmente leerse dentro del esquema de civilización y barbarie provisto por Sarmiento, y que opone a Bartolomé Mitre al reputado letrado chileno Francisco Bilbao (quien por entonces vivía en Buenos Aires). Este último adopta desde su *Revista del Nuevo Mundo* una posición de defensa de los hindúes, paralela a su rescate de las poblaciones indígenas americanas.⁸⁵ Unos pocos años después, en *El Evangelio Americano*, Bilbao replica aún más cristalinamente su excepcionalmente temprana repulsa de lo que aún no recibe el nombre de imperialismo (en un gesto que lo lleva a aunar, también tempranamente, las posiciones periféricas del Oriente y de América):

¿Cuáles son los pueblos regenerados por la acción de la nación francesa? ¿Qué ha hecho en Asia, en África, en América? Sangre, esclavitud, conquista o saqueo, he ahí las

⁸⁴ D. F. Sarmiento, *Viajes*, cit. en D. Roldán, ibidem, p. 205.

⁸⁵ Sobre esta polémica, cfr. Fabio Wasserman, "Debates por la identidad: representaciones de los pueblos indígenas en el discurso de las elites letradas chilena y rioplatense, 1840-1860", en *Cuadernos del Sur. Historia*, no. 35-36, Bahía Blanca, 2007.

regeneraciones de la Francia en otros pueblos. Hoy continúa matando árabes y mexicanos y no tiene una palabra para la Rusia que degüella a una nación heroica, la Polonia.⁸⁶

Mitre, en cambio, si bien tomaba nota del carácter sangriento de la intervención inglesa en la India, finalmente no podía sino celebrarla, por entender que en ella se cifraba el avance de la civilización.⁸⁷ Posteriormente, extendió esas consideraciones al afirmar, a propósito de la rebelión hindú, que su derrota estaba asegurada: en una situación de cruce y enfrentamiento de dos civilizaciones, el orden de las cosas indicaba la segura victoria de la más avanzada.⁸⁸

Mitre ratifica en esta posición la perspectiva sarmientina: homologado al gaucho al que la civilización debe doblegar, el Oriente necesita ser incorporado, así sea por la fuerza, a la modernidad occidental.

Mansilla y Obligado: el viaje a Oriente como mecanismo de distinción

En la segunda mitad del siglo XIX se torna más habitual el viaje de figuras de la elite letrada al Oriente. Si Sarmiento había inaugurado fugazmente ese tipo de travesía (tres semanas había dedicado a visitar apenas una porción del norte de África), quienes ahora emprenden la ruta oriental se tomarán mucho más tiempo, y extenderán su curiosidad viajera a otras zonas africanas y asiáticas. Ese hecho se verá acompañado de un tipo de escritura en el que conviven descripciones geográficas y costumbristas —en

⁸⁶ Francisco Bilbao, *El Evangelio Americano*, Buenos Aires, Americaleé, 1943 [1864], p. 108, cit. en Arturo Andrés Roig, *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, Cajica, Buenos Aires, 1972, p. 47. No obstante, y para evitar las miradas edificantes teñidas de anacronismos dibujadas desde la historiografía latinoamericana nacional-populista (en busca de precursores para su americanismo antiimperialista), cabe recordar que ese liberal cabal que era Bilbao podía fustigar, en ese mismo 1857, al “despotismo” del Paraguay de Carlos Antonio López, presentado en homología -esta vez negativa- al Japón. Cfr. Francisco Bilbao, “El Japón en América (o sea el Paraguay)”, *La Revista del Nuevo Mundo*, vol. I, 1857, pp. 148-150, cit. en Alberto J. Varona, *Francisco Bilbao. Revolucionario de América*, Panamá, Excelsior, 1973, p. 295. Según recuerda este autor, Bilbao incluso abogó por una guerra contra la tiranía paraguaya con el concurso de sus países vecinos. Muerto en 1865, el publicista chileno apenas si llegaría a ser testigo de los prolegómenos de la llamada Guerra de la Triple Alianza. Por lo demás, la asociación del Paraguay al despotismo asiático (chino o japonés), un motivo popularizado por viajeros europeos a tierra guaraní, era común en la época. Cfr. Liliana Brezzo, “El Paraguay y la Argentina en los textos escolares: una perspectiva bilateral de las representaciones del otro”, en *Entre pasados*, no. 20/21, Buenos Aires, 2001.

⁸⁷ Bartolomé Mitre, “Los ingleses en la India”, en *Los Debates*, no. 136, 22 de octubre de 1857. Cabe recordar que una posición global similar era sostenida contemporáneamente por Karl Marx en sus artículos para la prensa neoyorquina.

⁸⁸ Bartolomé Mitre, “Buenos Aires, La Confederación y la India”, en *Los Debates*, no. 167, 4 de diciembre de 1857.

general, de naturaleza impresionista-, con ocasionales efusiones que remedan el gesto fascinado del exotismo romántico. Con todo, esos momentos no alcanzan a subvertir el sustrato liberal modernizante hegemónico en el pensamiento decimonónico argentino.

Uno de los exponentes más caracterizados de ese tipo de viaje es Lucio V. Mansilla, quien siendo sólo un adolescente, en 1848, emprende un periplo de más de dos años que lo lleva a la India, al Mar Rojo y a Egipto.⁸⁹ Como es sabido, Mansilla será uno de los más célebres literatos de la generación del '80. Por caso, será cultor de un tipo de relato de viaje fragmentario, poblado de anécdotas anodinas, que antes que un objetivo utilitario o una función política busca producir un efecto de “distancia como privilegio y *distinción*”.⁹⁰ Para los hombres del '80, en efecto, el viaje suntuoso será uno de los más frecuentados modos de corroborar su pertenencia al espacio de la elite. Ese viaje será, por excelencia, el viaje a Europa, teatro poblado por símbolos con los cuales establecer un abanico de relaciones –de familiaridad, de despliegue de cualidades de corte aristocrático, de adquisición de bienes lujosos a través del dinero, etc.- que permiten la exhibición de quien así viaja de rasgos y formas culturales propias del círculo social y culturalmente privilegiado.⁹¹

Mansilla no sólo anticipa ese talante generacional en sus escritos tempranos de la década de 1850, sino que inaugura un gesto que será común en los viajeros argentinos al Oriente del siglo XIX. Sus textos sobre su juvenil travesía –un conjunto de escritos breves prohijados a lo largo de varias décadas-⁹² sirven a los fines de subrayar y exacerbar el mecanismo de diferenciación que la posibilidad del viaje ofrece. De reconocido temperamento excéntrico que lo lleva a sobreactuar facetas sobre las que construye un marcado estilo personal, a Mansilla la prolongada visita al Oriente se le ofrece como una útil vía de *distinción entre los distinguidos* a la que acudirá de tanto en tanto.

⁸⁹ Enrique Popolizio, *Vida de Lucio V. Mansilla*, Buenos Aires, Pomaire, 1985, pp. 52-61.

⁹⁰ David Viñas, *Literatura argentina y política. De los jacobinos a la bohemia anarquista*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005 [ed. orig. 1964], p. 42 (destacado del autor).

⁹¹ Sobre las características del viaje a Europa como mecanismo de distinción por parte de la elite, cfr. Leandro Losada, *La alta sociedad en la Buenos Aires de la Belle Epoque*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

⁹² Su primer texto sobre su viaje al Oriente, “De Adén a Suez”, está fechado en 1854 y es, según destaca Popolizio, lo primero que Mansilla publica. El escritor volverá sobre sus recuerdos de viaje en los años '60 y luego en sus famosas *Causeries*, elaboradas cuando gozaba ya de la fama que lo hará sobresalir como literato. Según sugiere en uno de esos textos, la ausencia de un escrito de mayor extensión y relieve se debe al hecho de haber extraviado sus libros y apuntes de viaje y de contar sólo con “antiguos recuerdos (...) reminiscencias de cuando no tenía cuatro lustros aún”. Cfr., L. V. Mansilla, “Recuerdos de Egipto”, en *La Revista de Buenos Aires*, Tomo III, Buenos Aires, 1864, p. 257.

La circunstancia excepcional que le provee haber visitado esos hasta entonces tan extraños destinos -a quien no trepida en atribuirse, en su más conocida pero también infrecuente estancia entre los indios ranqueles, "cierta inclinación a las correrías azarosas y lejanas"-,⁹³ se expresará en postales que buscan hacer diferencia respecto a sus pares:

¡Que espantosa monotonía, que silencio tan solemne, que imponente soledad! Yo he visto entrarse el sol en la gramínea y desierta Pampa; en el Océano onduloso y sin límites, que predispone la mente a una sublime meditación; en los picos nacarados de los Alpes; en la cumbre del Corcovado, monstruo que se refleja en el verdoso espejo de las aguas de la bahía de Río de Janeiro (...) Pero jamás he contemplado un cuadro tan grandemente melancólico y siniestro, ni cuyas tintes tenga presente, como la puesta de sol en el desierto adyacente a Suez (...) Hay cuadros que es menester contemplarlos. La paleta del pintor puede hallar una combinación de colores que los represente, mas la palabra humana no tiene sino expresiones imperfectas para describirlos.⁹⁴

La cita despunta el tono y ciertos clisés propios de la mirada romántica. Pero como ocurre también con algunos de sus más eximios exponentes -por caso, Chateaubriand-, el relato se propone menos como un modo de ilustrar acerca de realidades lejanas, que como un artilugio al servicio de la construcción del *yo* del autor. En el caso de Mansilla, no obstante, ese afán no busca tanto poner al descubierto una sensibilidad exquisita - como ocurre típicamente con el artista romántico-, sino destacar el inigualable paraje al que solamente el autor ha tenido acceso. Mansilla se presenta como el viajero cosmopolita por excelencia, que ha tenido contacto directo con diversos paisajes que sobresalen por su originalidad y belleza; y sin embargo, ante la posibilidad de que esos sitios hayan sido visitados por algunos de sus lectores (que, como ha mostrado David Viñas, no rebasan idealmente el *entre-nos* del círculo de la elite), el autor subraya que ninguno de ellos es comparable al que le brinda el desierto de Suez, cuya singular fisonomía brinda un espacio de experiencia que, por excepcional, resulta intransferible a través de la palabra escrita. Mansilla ya no trae a colación las planicies orientales a través de la operación analógica, como Sarmiento hacía como modo de echar luz acerca de los misterios de la pampa, sino que, a la inversa, destaca una originalidad que en el acto de escritura pone de relieve la originalidad del autor.

⁹³ L. V. Mansilla, *Una excursión a los indios ranqueles*, Buenos Aires, Agebe, 2006 [1870], p. 8.

⁹⁴ L. V. Mansilla, "Recuerdos de Egipto", op. cit., pp. 465-467.

Y es que el Oriente de Mansilla nunca será más que una marca de distinción casi de origen (puesto que proviene de la adolescencia), que sus sucesivas rememoraciones buscan mantener viva entre sus pares. Así, nunca tendrá para con el *otro oriental* la misma sensibilidad que supo exhibir para con el *otro gaucha* en su célebre *Una excursión a los indios ranqueles*. Antes bien, sus textos son breves y tienden a repetir los motivos que, según hemos venido repasando, rodeaban la imagen decimonónica del Oriente en el siglo XIX. Uno de ellos, sobre el que Sarmiento discurre en sus *Viajes*, es el del fanatismo religioso, retomado de este modo por Mansilla:

Parece que la suerte de los pueblos infieles, está escrita en el gran libro de la divinidad cuyos decretos han de cumplirse infaliblemente; parece que careciendo de verdad sus principios fundamentales, sus instituciones sociales no son bastante sólidas para prolongar su existencia política, y que deben ser absorbidas por los pueblos que se sienten animados por las verdades evangélicas, grandioso y noble pedestal sobre el que reposan las naciones mas poderosas hace largos siglos (...) El cristiano hace sentir su influencia diariamente, introduciéndose en los lugares más recónditos de la tierra: en la ciudad y en el desierto y hasta en las selvas más espesas, *su fuerza regeneradora* la sienten todos los hombres que lo profesan, y su corazón lleno de fe y de esperanza abandona ese fatalismo desesperante que engendran las falsas creencias...⁹⁵

Como se observa, también Mansilla parece justificar la penetración “regeneradora” de los países europeos en el Oriente. Aún quien, como él, pudo recibir de parte de su padre (combatiente contra Inglaterra y Francia en la batalla de Vuelta de Obligado de 1845) alguna sensibilidad anticolonial, no desliza simpatía alguna para con “el indómito musulmán”, ante quien “los ingleses encuentran no la debilidad y la inercia de los indios sino la fanática heroicidad del mahometano, que resiste más por espíritu religioso, que por sentimiento patrio”.⁹⁶

Y si en “De Adén a Suez”, su texto más temprano sobre tema oriental, es la religión occidental la encargada de redimir a los “pueblos infieles”, en textos posteriores son otros los insumos provistos por el progreso y la civilización. Así, en vistas del proyecto de construcción del Canal de Suez (esa obra que supo despertar tantas ensoñaciones acerca de las facultades ilimitadas de la actividad humana en el planeta), Mansilla reflexiona:

⁹⁵ L. V. Mansilla, “De Adén a Suez (impresiones de viaje)”, reproducido como anexo documental en A. Gasquet, *Oriente al sur*, cit., pp. 304-305 (destacado nuestro).

⁹⁶ *Ibidem*, p. 304.

El canal suprime dos mil leguas del espacio. Estrecha los vínculos entre el Occidente y el Poniente; entre la civilización del Viejo y Nuevo Mundo, y la barbarie de seiscientos millones de almas que pueblan la India, la China, el Japón y todas las islas del Archipiélago, entreteniéndose un comercio cuyas cifras son fabulosas (...) naciones casi desconocidas, como la sacerdotal Abisinia, donde úsase todavía la sangrienta infibulación de la mujer, donde un buey vale apenas cuarenta de nuestros pesos y un carnero diez, van a ser puestos en contacto frecuente con la civilización (...) Y todo esto, que va a obrar una revolución comercial en el mundo y en las condiciones sociales, de casi una mitad de la humanidad, no es sino el resultado de la ciencia de un hombre y del espíritu de asociación (...) ¡Qué tiempos tan portentosos alcanzamos!⁹⁷

En definitiva, como sintetiza Gasquet, la mirada de Mansilla “se inserta y asume el desarrollo político-ideológico del orientalismo realizado por Sarmiento”, en un hecho que testimonia que este autor “asume, desde el inicio, formar parte de la cultura occidental (...) y construye sus juicios desde ahí, defendiendo la jerarquía superior de la civilización occidental, frente a la(s) civilización(es) de Oriente”.⁹⁸

Otras figuras de menor celebridad que Mansilla, vinculadas también por diversos lazos con el espacio que genéricamente convenimos en llamar generación del '80, realizaron viajes al Oriente en la última porción del siglo XIX. Una de ellas fue Pastor Servando Obligado, escritor proveniente de una familia patricia que en su tiempo alcanzó notoriedad por componer sucesivas entregas de textos costumbristas agrupados en varios volúmenes bajo el nombre de *Tradiciones de Buenos Aires y Tradiciones Argentinas* (cuya inspiración directa fueron las célebres *Tradiciones Peruanas* del limeño Ricardo Palma).

Obligado viaja también en extenso por diversas zonas del Oriente, y a diferencia de Mansilla ofrece un relato mucho más detallado y equilibrado de su travesía, a la que consagra un libro. Con todo, ese mayor cuidado y la ponderación de las singularidades orientales también se proponen realzar la figura del viajero que, trascendiendo el *tour* europeo, ha sabido dar con ellas y retratarlas:

Arribábamos con gozo por fin al Oriente. Pero ¿qué es el Oriente, que con tanta excitación sorprende, y con tan antiguas y conmovedoras escenas habla al alma? ¡El Oriente es un mundo! Es más. La mayor parte de los mares y la mayor parte de las tierras

⁹⁷ Lucio V. Mansilla, “Recuerdos de Egipto”, op. cit., pp. 270-271.

⁹⁸ Axel Gasquet, *Oriente al sur*, op. cit., p. 105.

(...) Cuna de la humanidad y su predicha tumba. Nacimiento del Cristianismo, del Mahometismo y del Budismo: el paraíso y el infierno están allí. Adán y Mahoma en los extremos. El buen y el mal principio en todas partes. Este es el Oriente, tan desconocido de América como de Europa (...) Todo esto, y mil otras maravillas de difícil enumeración, es poco a atraer la atención de los que, asomando a París, han creído ver el mundo; este mundo conocido, y aún otro que sólo aquí se conoce...⁹⁹

Obligado reconstruirá así lugares y situaciones que, casi descuidadamente, le permiten jactarse de estar ofreciendo datos acerca de “retiradas comarcas donde escritor alguno de nuestro país nos ha precedido”.¹⁰⁰ Y en esa tarea, como destaca Gasquet, cree estar cumpliendo un servicio al disponer, en ese mundo cada vez más interconectado, informaciones certeras sobre realidades hasta entonces brumosas:

Hablar con exactitud del Egipto o de la Asiria, del pueblo Etiope o de los Persas, era hasta poco há tema punto menos que temerario para escritores Americanos, y aún para mucho de los Europeos. Algunos fragmentos de dudoso valor histórico, malhilvanadas tradiciones envolviendo el mito o la leyenda, siempre vagas, inciertas o inconsistentes, suministraban datos poco seguros para aventurar una palabra sin contradicción en pueblos de tan remoto origen. *Pero el mundo marcha en todo sentido, y de pocos años a esta parte los historiógrafos se han multiplicado, las noticias se han hecho más generales, y sobre las más lejanas comarcas menos frecuentadas, empíezase a levantar el pesado manto de los siglos...*¹⁰¹

De modo que el valor que Obligado cree hallar en su texto, deriva de su colocación como vanguardia de un movimiento que indefectiblemente conducirá a un mayor conocimiento de esa vasta región del planeta hasta entonces entrevista de modo muy defectuoso. Para satisfacer tal cometido, habrá de servirse no solamente de la capa casi inevitable de lecturas sobre tema oriental, sino, como confiesa, de otros recursos tales como el cúmulo cada vez más habitual de noticias sobre el Oriente que el sistema de prensa dispone, o las informaciones que proveen las guías de viaje (sobre las que, en tanto conocedor avezado, brinda también sugerencias).¹⁰²

⁹⁹ Pastor S. Obligado, *Viaje a Oriente (de Buenos Aires a Jerusalén)*, París, Imprenta Americana de Rouge, 1873, p. 56-57.

¹⁰⁰ *Ibidem.*, p. 284.

¹⁰¹ *Ibidem.*, p. 5, cit. en Gasquet, *Oriente al sur*, op. cit., p. 140 (destacado nuestro).

¹⁰² “Recomendamos la Guía de *Joanne* en francés, pues en Español no existe ninguna Guía general del Oriente, sino parciales”. Pastor S. Obligado, *Viaje a Oriente*, op. cit., p. 284.

Ese afán que lo embarga lo llevará a detenerse en dimensiones del Oriente hasta allí descuidadas por viajeros argentinos anteriores, como la arquitectura. Con todo, la apreciación que realiza de ése y otros aspectos orientales, no alcanza a conformar un juicio positivo (y aquí discrepamos con la lectura de Axel Gasquet). Así, si Obligado se deja fascinar por “el cosmopolitismo de todos los colores” de Alejandría, no deja de llamar la atención sobre la generalizada pobreza de esa ciudad, una realidad inseparable de “la vida perezosa e indolente del turco”.¹⁰³ Y cuando está a punto de presentar, maravillado, las famosas pirámides egipcias, su mirada se desvía y queda anclada en una presencia que logra deslumbrarlo aún más:

Pero nosotros encontrábamos algo más maravilloso que aquellas Pirámides en ese viaje, y era esta joven yanqui, su carácter, el tipo nacional que representaba, la admiración por esa gran nación americana (...) Audaz, intrépida, enérgica, varonil y emancipada, liberal en sus opiniones, moral en su conducta, rica y bella a la vez, un poco orgullosa, murmurando eternamente de los ingleses y, hasta un tanto casi despreciativa en algunas ocasiones, ella lo había visto, observado, examinado todo, y tenía un juicio propio, si no siempre exacto, de cuanto hablaba, a pesar de hablar mucho, tal vez mas de lo que a una joven conviniera. Siempre jovial y alegre, su asombrosa e interminable verbosidad era sólo interrumpida por fuertes carcajadas...¹⁰⁴

El fascinado retrato de la joven norteamericana –perfil de una figura femenina moderna por excelencia-, que en el libro se prolonga varias páginas, no puede ofrecer un contraste mayor con la descripción que se hace de una genérica mujer oriental:

Hasta hoy la mujer en el Oriente no tiene la menor representación ni conciencia alguna de su dignidad. No es cosa, no es ente, pero menos es persona. Permanece aún como el ser más despreciable y abyecto que duerme aún entre las sombras de una ignorancia sin fin. Nace, engendra y muere sin haber pensado un día en el espíritu que le anima.¹⁰⁵

Esa representación del universo femenino no da siquiera lugar al tópico de la sensualidad visitado con frecuencia por el romanticismo.

En otros terrenos, Obligado ofrecerá miradas más matizadas. Así, ponderará positivamente la modernización emprendida en el Egipto de Mehemet Alí. Sin embargo,

¹⁰³ *Ibidem*, p. 73. Señala a continuación Obligado: “En las calles, una multitud de aspecto tan deplorable y harapienta revela tanta miseria y necesidad, como no se conoce en América”.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 85.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 95-96.

ese proceso es valorado justamente por la apertura a facetas de la modernidad occidental tales como la libertad de comercio o de culto.¹⁰⁶ En cambio, y a pesar de esas adquisiciones, un aspecto juzgado nodal confirma aún a Egipto en el inveterado despotismo oriental:

Mas el guardián severo y la garantía única de todas las libertades, la libertad de imprenta, no existe allí (...) Así el rayo único que pudiera ir infiltrando poco a poco nuevas ideas, mostrando con su luz nuevos y más vastos horizontes, aléjase con cuidado del pueblo como todo lo que puede sacarle de la ignorancia. ¡Cuándo los déspotas no alejaron la luz de sus oprimidos!¹⁰⁷

De conjunto, y a pesar del mayor detenimiento al que se entrega en la exploración de los meandros de las realidades que visita, Obligado no llega a desbordar la matriz orientalista sarmientina, que reaparece inadvertidamente en algunos pasajes de su libro:

En los desiertos del Africa y las dilatadas Pampas argentinas encuéntrense tanta similitud de rasgos y tan palpables coincidencias, como en el carácter indolente, perezoso y fatalista del árabe y del gaucho argentino.¹⁰⁸

Orientalismo y cultura científica

En las últimas décadas del siglo XIX, las líneas directrices que hemos visto presidir la mirada sobre el Oriente en Argentina se continúan, encabalgándose al sesgo que asume la cultura intelectual del período. En efecto, a medida que las instituciones estatales se desarrollan luego del cese de las pugnas políticas intestinas en 1880, los hombres de ideas que a ellas se incorporan tienden a servirse de saberes que, respaldados en el prestigio sin par del que entonces goza la ciencia, se ofrecen como instrumentos de imprescindible ayuda a la hora de ocupar funciones de gobierno en esas décadas de vertiginosa modernización. Estamos ante aquello que Oscar Terán llamó *cultura científica*, un tipo de andamiaje intelectual del que harán gala muchas de las más

¹⁰⁶ “La libertad religiosa penetra por primera vez entre las apretadas filas del intoleralismo (sic) mahometano (...) la libertad de enseñanza, la libertad de industrias, son también reconocidas...”. *Ibidem*, p. 99.

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 99-100.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 89.

célebres figuras de la elite letrada de la época, y que en ocasiones adoptará las formas del más cerril pensamiento positivista.¹⁰⁹

Una de las claves de interpretación más visitadas por quienes participaban de la perspectiva científicista supo ser sin dudas la categoría de raza. Aunque su uso no era ciertamente nuevo, sí lo fue la extendida capacidad heurística que se le atribuyó en ese contexto en el que por primera vez las aproximaciones a lo social buscaron fundarse en las certidumbres depositadas en el carácter pretendidamente sistemático de los saberes modernos. “Raza” fue, entonces, un concepto clave para las nacientes ciencias sociales en Argentina (ciertamente, en reflejo de lo que ocurría en los principales centros de pensamiento del mundo). Basta apreciar la centralidad de esa noción en ese nuevo ensayo de interpretación de las sociedades americanas que fue *Conflicto y armonía de razas en América* de Sarmiento, publicado en 1883.¹¹⁰ En ese marco, el orientalismo argentino hizo uso reiterado de notas racialistas y hasta racistas para dar cuenta de su objeto.

Esas inclinaciones son perceptibles de modo particularmente evidente en los extensos relatos de viaje, poblados de descripciones geográficas y anotaciones alegadamente científicas, que el naturalista Juan Llerena y el estanciero Ricardo Newton —entonces presidente de la Sociedad Rural— ofrecieron al público argentino a partir del viaje alrededor del globo que emprendieron a comienzos de la década de 1880. Encomendados por el gobierno de la provincia de Buenos Aires a realizar un estudio de “la situación y progresos de las industrias agrícolas en los países más adelantados del mundo”¹¹¹ (y por ellos se entendía a los Estados Unidos, Inglaterra y Australia), la pluma ligera de ambos hombres acabó dando a luz diez generosos volúmenes que aparecieron entre 1882 y 1884, y que parcialmente fueron publicados en anticipo en la prensa y en revistas especializadas bajo la forma de correspondencias. Llerena era bien conocido por haber desarrollado un prolongado itinerario en el que las tareas del político y el científico se habían alternado y complementado. Nacido en 1825, desde

¹⁰⁹ Cfr. Oscar Terán, *Vida intelectual en la Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la “cultura científica”*, Buenos Aires, FCE, 1999.

¹¹⁰ Sobre las características de los primeros tiempos de la ciencias sociales en Argentina (y sobre el lugar de la categoría de raza en ese proceso), cfr. Carlos Altamirano, “Entre el naturalismo y la psicología. Los comienzos de la ‘ciencia social’ en Argentina”, en Federico Neiburg y Mariano Plotkin (comps.), *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en Argentina*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

¹¹¹ Juan Llerena y Ricardo Newton, *Viajes y estudios de la Comisión Argentina sobre la agricultura, ganadería, organización y economía rural en Inglaterra, Estados Unidos y Australia*, vols. 1-2, Buenos Aires, La República, 1882, p. 3.

joven había desarrollado, bajo influjo humboldtiano, una serie de estudios geográficos y estadísticos en la región de Cuyo.¹¹² Junto a Bernardo de Irigoyen había dirigido desde Mendoza la revista *Ilustración Argentina*, que supo auspiciar y dar cobijo en sus páginas a diversas investigaciones en variados campos de las ciencias. Posteriormente, Llerena fue elegido diputado por la provincia de San Luis al Congreso Constituyente de 1853 (y en ocasión de su muerte, en 1900, será recordado como el hasta allí último integrante vivo de ese histórico cuerpo). Años después, ocupará una banca como senador nacional representando a la misma provincia. Y aunque durante esos años nunca abandona sus intereses de juventud, es en las últimas décadas de su vida cuando se vuelca netamente de nuevo a la investigación científica. Incursiona entonces en disciplinas tales como la geología, la arqueología, la botánica y la paleontología, que orientan una serie de estudios sobre diversas regiones del país, y que publica en la *Nueva Revista de Buenos Aires* –de Vicente y Ernesto Quesada–, en el *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* –dirigido por Estanislao Zeballos– y en los *Anales de la Sociedad Científica Argentina*.¹¹³

El viaje que Llerena emprende con Newton –según Beatriz Bosch, el primero en que dos argentinos dan la vuelta al mundo–, que se extiende por espacio de un año y dos meses, de regreso de Australia los lleva a visitar la India y Egipto (por allí ingresan, ya de regreso, al Mediterráneo).¹¹⁴ Precisamente, las páginas de la *Nueva Revista de Buenos Aires* acogerán un extenso texto de Llerena publicado en entregas bajo el título de “Vuelta a la patria”. En él, a propósito de la presencia en el barco de un grupo de hindúes, el naturalista escribe largas páginas en las que las “razas orientales” son referidas a través de juicios lapidarios:

Estos hindúes tienen un jefe que se distingue por una inmensa y delgada cadena de plata, que rodea el cuello y cuelga en largas ondas hacia más debajo de la barriga. Es una cadena de algunas millas de largo. ¿Qué objeto tiene este extraño símbolo? El para mí representa la larguísima esclavitud de esta raza infortunada. ¿Es cobarde esta raza? No. Ella ha dado grandes pruebas de valor tanto físico como moral, en todas las épocas. Es sólo una raza supersticiosa, desunida y egoísta: he ahí los vicios que constituyen su inferioridad y que la hacen víctima de todas las dominaciones extrañas (...) ¿Son ellos seres razonables y

¹¹² Arturo Andrés Roig, “La presencia de Alejandro de Humboldt en las provincias de Cuyo. Noticia sobre los trabajos geográficos de Juan Llerena”, en *Boletín de Estudios Geográficos*, vol. VI, no. 24, Universidad Nacional de Cuyo, 1959.

¹¹³ Beatriz Bosch, “El constituyente Juan Llerena”, en *Investigaciones y Ensayos*, no. 46, Buenos Aires, 1996.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 132.

conscientes? No. La superstición les ha ordenado que ellos no deben hacer uso de su razón, sino creer lo que sus sacerdotes, sus Brahamines les enseñan; y ellos han abjurado de su razón y adoptado la fe de sus Brahamines.¹¹⁵

Este artículo, presentado elogiosamente por la redacción de la revista que lo daba a publicidad (es decir, probablemente por Vicente Quesada, su director),¹¹⁶ ofrece una buena muestra de cómo en el pensamiento orientalista decimonónico argentino -y no sólo argentino, claro está-, las observaciones sobre una cultura particular (los hindúes) a menudo se continuaban en un juicio general (sobre el Oriente). Hacia el final de su extensa diatriba contra los habitantes de la India, Llerena podía deslizar lo siguiente:

Puede decirse que en la religión de Brahma el Oriente no aspira sino a encarnar su dios en todas las cosas; en la religión de Buda, él aspira a distinguirlo, a eliminarlo de todo; enemigo de lo real, insaciable de espiritualismo, de privaciones, de abnegación, el budista se abisma en la vida contemplativa, para purificarse de las manchas de la vida real. Pero de este espiritualismo, último esfuerzo del hombre esclavo de Oriente para escapar a la realidad, no podía resultar otra cosa que una moralidad negativa y una sociedad siempre ocupada de su propio suicidio...¹¹⁷

Esa característica homogeneizadora de las representaciones orientalistas se asocia a uno de los rasgos salientes de ese discurso: su imprecisión geográfica y cultural a la hora de mentar “el Oriente”, y su tendencia a agrupar circunstancias muy diversas en gruesas generalizaciones –usualmente definidas a partir de su carácter no-europeo-. Tal imprecisión conlleva la dificultad de calificar de un modo inequívoco a ciertas realidades ubicadas en una situación de frontera respecto al par Occidente-Oriente:

¹¹⁵ Juan Llerena, “Vuelta a la patria”, en *Nueva Revista de Buenos Aires*, año 3, tomo, 9, 1883, pp. 388-389. Términos semejantes y aún más acusados se continúan abundantemente en sucesivas páginas de la descripción pretendidamente científica de Llerena. Más adelante, por ejemplo, llega a decir: “Los infelices hindúes, en vez de morir combatiendo por su independencia, por su libertad, por su honor, por su dignidad de hombres, por el bien de sus familias, de sus hijos, que son las generaciones futuras, dejan la familia al sacerdote para que la corrompa y contamine; dejan la patria, la libertad, la civilización, el poder, al extranjero para que los domine; y ellos se contentan con morir aplastados por el carro de sus ídolos y con ir a buscar el bien y la libertad a la otra vida” (p. 391). Y luego: “No es que creamos este tronco menos digno de la humanidad que el alado de Darwin; sino que dudo que el mono tenga menos talento o capacidad que el hindú; por el contrario, lo creo más racional, puesto que el mono se conserva libre en sus bellos y perfumados bosques; y estos miserables viven esclavos de alma y de cuerpo en un ciénago de desaseo, atraso e ignorancia” (p. 394).

¹¹⁶ “La ‘Nueva Revista’ comienza a publicar un interesantísimo escrito del señor don Juan Llerena, que acaba de dar la vuelta al mundo en un viaje de estudios científicos (...) Esos estudios están llenos de interés, porque el viajero, perfectamente preparado, va dilucidando con motivo de su viaje, los más graves problemas históricos y científicos” (*La Nueva Revista de Buenos Aires*, tomo 9, Buenos Aires, nota de la redacción de p. 169).

¹¹⁷ Juan Llerena, “Vuelta a la patria”, op. cit., p. 423.

ejemplarmente, el caso de Rusia, alternativamente imaginada por Europa como parte de la barbarie asiática, como, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XIX, incorporada en ciertas miradas –respaldadas en fenómenos como la modernización de algunas sus ciudades, o el auge y el refinamiento de su literatura- al impulso civilizatorio europeo.¹¹⁸

Acaso sea por ello que Ernesto Quesada, que desde joven sobresalía ya como calificado exponente de la cultura científica finisecular,¹¹⁹ supo ofrecer también una mirada ambivalente del fenómeno ruso. Cuando en 1888 se decide a publicar la serie de narraciones de viaje que titula *Un Invierno en Rusia* –libro que presenta jactanciosamente como “el primero en que un americano del sur ha reunido sus impresiones por el vasto imperio ruso”- la visión que prima, sobre todo al visitar sus grandes ciudades, es la de una sociedad en pleno fermento modernizador.¹²⁰ Si entonces esa mirada sobre Rusia aparece gobernada por un impulso positivo, no es sin embargo por un repentino gusto exótico por los misterios del “alma rusa” –como ocurrirá con algunos europeos del siglo XIX-, sino porque al visitar San Petersburgo Quesada se encuentra con rasgos típicamente europeos. Así, podrá decir que “basta sólo pasearse por las calles de esta capital para comprender qué raíces profundas había echado aquí la influencia gala”;¹²¹ así, también, podrá mostrarse asombrado del espíritu moderno de la mujer rusa, superior al de sus congéneres europeo-occidentales y aún de Nueva York.¹²²

¹¹⁸ Cfr. Martin Malia, *Russia Under Western Eyes: From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum*, op. cit.

¹¹⁹ Ernesto Quesada (1858-1934) fue sin dudas uno de los más eximios e infatigables exponentes de ese científicismo que permeará las convicciones de los hombres de la generación del '80. En su dilatada carrera, publicará más de una centena y media de libros y folletos, además de acumular credenciales académicas y una reputación intelectual que le asegurarán prolongada y generalizada admiración. La exhibición permanente de saberes y de un vasto capital cultural que desplegará en un variado campo de temas y disciplinas –la historia, el derecho, la crítica literaria, la naciente sociología, entre otros- será para Quesada en efecto un mecanismo eficaz de relegitimación una vez que, a la vuelta del siglo, los criterios de construcción de prestigio de la elite letrada tradicional se vean erosionados ante el vendaval modernizador. El afán de colocarse a la vanguardia del conocimiento científico y de difundir en las nuevas generaciones las últimas novedades en material intelectual le depararán, como habremos de ver, el respeto de quienes luego de la crisis del orden conservador tomaron distancia, cuando no una actitud de franca repulsa, por muchas de las figuras del '80. Al respecto, cfr. Martín Bergel, “Ernesto Quesada o la ciencia como vocación”, en *Políticas de la Memoria*, no. 8/9, Buenos Aires, CEDINCI, 2008.

¹²⁰ Dirá Quesada en la introducción a su obra: “Tengo la convicción de que la Rusia, cualesquiera que sean sus transformaciones, está llamada a desempeñar un papel importantísimo en Europa, y por ende en el mundo entero” (E. Quesada, *Un Invierno en Rusia*, Buenos Aires, Jacobo Peuser, 1888, pp. 10-11)

¹²¹ *Ibidem.*, p. 177.

¹²² “Desde que se penetra al territorio ruso llama la atención el aire resuelto de las mujeres de mejor aspecto, que fuman sus cigarrillos, caminan, conversan y ríen con el mayor desparpajo e independencia (...) parecen desdeñar el recato y la modestia tradicionales de su sexo, como si eso fuera anticuada gazofojería. Cualquiera, después de haberlas visto con frecuencia, las creería más bien hombres que mujeres, y a pesar de la innegable belleza de muchas o de la involuntaria coquetería de otras, no traen a la

Con todo, como ha sugerido Oscar Terán, es posible pensar que si Quesada exhibe admiración por la modernización de San Petersburgo, es porque –en analogía implícita con Buenos Aires– encuentra en ella motivos para celebrarla en tanto “ciudad construida como símbolo de la modernidad en una sociedad atrasada”.¹²³ Como la Argentina cartografiada por Sarmiento, Rusia dejaría de ser una entidad unívoca para desdoblarse en una parte civilizada y otra atrasada o bárbara; como en la Argentina de su tiempo, Quesada puede confiar que la marcha de la primera puede sojuzgar a la segunda, y así pronostica un futuro promisorio para esa nación por la que no esconde sus simpatías.¹²⁴

La flexión racialista/racista antes aludida puede asimismo advertirse en los retratos de uno de los más famosos viajeros argentinos al Oriente. Eduardo Wilde fue uno de los más representativos miembros del elenco de hombres del '80. Reputado médico e higienista, en sucesivos períodos como ministro de los gobiernos de Roca y Juárez Celman supo granjearse fama y antipatías por doquier, en particular por su rol de promotor principal de las resonantes “leyes laicas” que sacudieron el debate público en la década del '80. En parte por verse entreverado en esas polémicas, pero sobre todo por haber sido percibido como una de las figuras envueltas en la corrupción asociada a las causas que precipitaron la crisis de 1890, su salida del gabinete juarista determinó que el fulgor del que había gozado en la escena política argentina comenzara a eclipsarse. Desde entonces, su vida estuvo comprometida con viajes y cargos diplomáticos, que lo mantendrían ocupado a la espera de un retorno a los primeros planos de la vida pública nacional que nunca llegaría a consumarse.¹²⁵

Así, Wilde emprende en 1889 un largo periplo que lo lleva, además de a Europa y Norteamérica, a Turquía, Egipto y otros países del Cercano Oriente. En los años '90, su curiosidad viajera lo conducirá nuevamente al mundo oriental en dos ocasiones. Uno de

memoria de ningún tipo de mujer del occidente de Europa, dejando muy atrás la más audaz *flirtation* de una despreocupada *miss* neoyorquina”. *Ibidem.*, pp. 140-141.

¹²³ O. Terán, “Ernesto Quesada: sociología y modernidad”, en *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo*, op. cit., p. 210.

¹²⁴ En esa mirada, Quesada parece suscribir el esquema representacional sobre Rusia de una importante tradición de pensamiento francés que Ezequiel Adamovsky, siguiendo a otros autores, sintetizó bajo la idea de “paradoja rusa”. Desde Voltaire y Diderot, en el siglo XVIII, esa paradoja consta de dos momentos contiguos: Rusia puede ser en efecto una sociedad cultural y socialmente atrasada; pero ese mismo atraso, que esa corriente francesa piensa en términos de vacío, permite imaginar la posibilidad de diseñar un proyecto modernizador capaz de implantarse desde arriba, a través de la figura de un monarca ilustrado, a toda la sociedad. Es esa imagen de “tabula rasa” la que hace posible construir casi de cero una sociedad que, por esa misma falta de trabas, en algunos aspectos puede llegar a ser más moderna incluso que la de los propios países de Europa. Véase Ezequiel Adamovsky, *Euro-Orientalism. Liberal ideology and the image of Russia in France (1740–1880)*, op. cit.

¹²⁵ Cfr. Paula Bruno, “Eduardo Wilde”, en *Figuras y voces intelectuales de la Argentina de entre-siglos: Eduardo Holmberg, Ediarado Wilde, José Manuel Estrada y Paul Groussac*, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2009.

ellas le permitirá ser el primer argentino (siempre hablando de figuras ilustres) en visitar la China y el Japón. Esos viajes serán registrados en cientos de páginas que pueblan dos de sus libros: *Viajes y Observaciones*, publicado en 1892, y *Por mares y por tierras*, de 1899.

En ambos volúmenes la escritura fragmentaria y disipada tan habitual en los relatos de viaje de las figuras enroladas en la generación del '80 se sobreimprimirá a una voluntad pedagógica (propia del espíritu modernizador de ese higienista y hombre de estado que es Wilde) que buscará echar luz sobre las poco conocidas realidades orientales. En tal anhelo, el autor dirá que no se fia del archivo textual existente sobre algunos lugares que visita, y pretenderá hacer aportes originales en la tarea de conocerlos.¹²⁶ Sus relatos se presentan así como un inacabable desfile de ciudades, monumentos y sobre todo instituciones públicas (hospitales, centros educativos, etc.), que Wilde evalúa con la vara de quien se sabe experimentado en las lides de la función pública.

Será ante el contraste con esa perspectiva modernizadora que, en los pliegues de las descripciones ofrecidas por Wilde, surjan juicios que lo colocan como inequívoco continuador del orientalismo de matriz sarmientina. Esos señalamientos, como hemos indicado, se presentarán ahora bajo el ropaje que ofrece la categoría de raza, que le permitirá ofrecer observaciones de esta índole:

Los árabes en general son débiles de constitución, no muy inteligentes y bastante perezosos. Si no fueran y no hubieras sido así, no se habrían dejado vencer y sojuzgar. Ahora deben someterse a la implacable ley del predominio del más fuerte, y ser más fuerte es ser más inteligente, más sano, más activo y más innovador.¹²⁷

De esas características constitutivas del ser genérico oriental se deriva la imposibilidad de construir instituciones políticas propias de los estados modernos. Así, Wilde puede establecer que “la Turquía es una nación inorgánica; no tiene ninguno de

¹²⁶ “He leído muchas descripciones de Constantinopla tratando de darme cuenta de su situación y ninguna me ha dado una idea clara; la exposición de los párrafos anteriores, modestia a un lado, podría servir de base para dibujar un plano topográfico exacto a grandes rasgos”. V. E. Wilde, *Viajes y Observaciones (primera parte)*, incluido en sus *Obras Completas*, volumen XII, Buenos Aires, Imprenta Belmonte, 1939, p. 217. A pesar de esta indicación, resulta evidente que el autor se sirve de numerosos registros textuales para elaborar sus descripciones.

¹²⁷ E. Wilde, *Por mares y por tierras*, incluido en sus *Obras Completas*, volumen XV, Buenos Aires, Imprenta Belmonte, 1939, cit. por A. Gasquet, *Oriente al sur*, cit., p. 174.

los atributos de la nacionalidad. Aquí no hay, propiamente hablando un sistema de gobierno".¹²⁸

Ni siquiera un elemento tradicionalmente atribuido al Oriente como el espíritu guerrero, connotado por lo general negativamente (pero, en ciertas flexiones de la mirada de Sarmiento, pasible de ser también admirado por sus implicancias vitalistas), permanece en ese presente desolador que ofrecen algunos pueblos orientales:

Los actos de legendario valor y de espantosa crueldad fueron sin dudas hijos del fanatismo, pero mostraban una virilidad poderosa y un temple admirable a pesar de sus horrores. Había tras de esa ferocidad sin rival, una idea capaz de sustituir a la nacionalidad; la de la unidad religiosa. Ahora no hay sino desaliento, pesadumbre (...) No se afane usted por nada en este mundo, es la divisa musulmana. Todo sucederá como Dios quiere, y Dios quiere ver al pueblo indolente mirando pasar los días con una indiferencia melancólica e impotente (...) El desaliento ha entrado hasta en los palacios y en las familias. Ya no hay huríes ni odaliscas rodeadas de la poesía y la riqueza de las leyendas. Los serrallos están despoblados, los haréns desiertos. El mismo fanatismo se ha debilitado.¹²⁹

Como se observa, ni aún el conocido tópico del harén en tanto escenario típico de despliegue de la sensualidad femenina (un motivo central dentro del archivo del orientalismo europeo), se salva de la irremediable languidez que asola a los pueblos orientales. De ello se sigue una consideración general sobre la figura femenina que replica casi los mismos términos de la mirada de Obligado:

La mujer musulmana es un objeto, un mueble; una cosa sometida al capricho del hombre, no tiene voz ni opinión, ni autoridad; no es la compañera, es la esclava. No come en la mesa de su dueño ni vive en sus habitaciones. Permanece en el harén ociosa y vegetando.¹³⁰

Como hemos dicho, la travesía oriental de Wilde se vería entonces ritmada por las continuas visitas a sitios geográficos y ciudades en las que su atención suele anclarse en el funcionamiento de las instituciones públicas. Así, su mirada escrutará el deficiente servicio de reparto de agua a domicilio en Jerusalén, o la ausencia de eficaz regulación

¹²⁸ E. Wilde, *Viajes y Observaciones*, op. cit., p. 218.

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 218-219.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 221. Esa imagen de lo femenino en la sociedad oriental es utilizada por Wilde para deslizar un comentario sólo a medias irónico dirigido a las mujeres argentinas: "¡Qué dirán de esto nuestras damas, ellas tan dominantes y cuya voluntad se hace ley! ¡Ellas tan acatadas, tan respetadas, tan queridas, tan mimadas y tan buscadas! ¡A cuántas les vendría bien un pequeño paseo por Turquía para aprender a ser más indulgentes con nosotros, ya que llevamos nuestra complacencia hasta mantenernos cristianos pudiendo hacernos musulmanes!".

estatal del acceso a las famosas pirámides egipcias. Tampoco percibe Wilde políticas públicas de resguardo y conservación de las preciadas reliquias de los remotos tiempos antiguos, repitiendo así un argumento occidental que servirá de justificación para su acaparamiento y posterior traslado a los museos de las principales potencias imperiales.¹³¹

Cuando en 1897 Wilde incursione en el Lejano Oriente, en territorios que permanecían fuera de las geografías cartografiadas por los literatos argentinos, el juicio negativo continuará gobernando su mirada de viajero. Así ocurrirá por ejemplo con la China. Esa visión sin embargo se interrumpirá en su contacto con el Japón, que oficiará de contramodelo positivo dentro de su lectura orientalista dominante. El singular compuesto de acelerada modernización y armonioso orden societal –derivado en parte de la conservación de las tradiciones culturales niponas, que amortiguan y ofrecen mejor conducto a ese proceso de rápidos cambios- resulta por demás atrayente a Wilde, quien dedica centenas de páginas a hilvanar un minucioso perfil de esa “tierra de promisión”.¹³² A propósito de su arribo a Tokio, escribe:

Para convencerme de no estar soñando con escenas raras, me repito a cada instante: “Estoy en el Japón, en Tokio, casi en las antípodas de Buenos Aires, y todo cuanto veo es real y positivo, propio y genuino de este delicioso pedazo del globo que tanto deseaba conocer; asisto al acto de la transformación de un pueblo y llego en el momento supremo en que dos civilizaciones se tocan, para despedirse; la antigua sumergiéndose en los recuerdos del pasado, abriéndose paso la moderna con el asentimiento de los hijos de la tierra quienes, si no tuvieran más virtud que la de adaptarse a cambios tan radicales, eso sólo bastaría para levantarlos ante los ojos de la humanidad entera y señalarlos como modelos”...¹³³

Esa mirada cautivada es la que rige su detallada recorrida por numerosas ciudades japonesas. Las visitas a hospitales, templos religiosos y palacios y oficinas gubernamentales se multiplican, y el juicio general que los sopesa es positivo. Incluso algunos rasgos de las instituciones estatales merecen el comentario elogioso frente a un cotejo con sus semejantes de la Argentina:

¹³¹ “En los pueblos del Oriente se cuidan muy poco de antigüedades; todas, hasta las más célebres se hallan abandonadas a las agresiones del tiempo o de quienes quieren destruirlas”. *Ibidem*, p. 286.

¹³² E. Wilde, *Por mares y por tierras*, op. cit., p. 31.

¹³³ *Ibidem*, p. 59.

Todo servicio público de importancia aquí está situado en medio de una gran extensión de terreno o lo tiene a su disposición a un costado del establecimiento. En Buenos Aires todo está apretado entre las casas de comercio. Una sorpresa: los sirvientes de las oficinas públicas aquí no admiten propinas!¹³⁴

Y si, como hemos tenido oportunidad de comprobar, es típico del relato de viajes de las figuras del '80 dedicar párrafos al perfil de mujer de los lugares que se visitan, la seducción que las jóvenes japonesas ejercen sobre la pluma de Wilde linda, por lo recurrente, con una obsesividad de la que el mismo autor es consciente. Respecto al cuello, porción de la anatomía femenina que le produce especial delectación, escribe:

A riesgo de repetirme, afirmo no haber visto en parte alguna nada semejante y si alguien me hubiera dicho, antes de venir al Japón, que era posible concentrar tanta belleza y tantos atractivos en un cilindro más o menos bien torneado, no es otra cosa un cuello, lo habría tenido por loco; aquí, esa sección del cuerpo en las mujeres jóvenes, sorprende en realidad y fija los ojos del viajero sin permitirle apartarlos, en virtud del poder de ese imán insólito a cuya influencia ningún ser inteligente se sustrae: la belleza física indiscutible (...) El lector deberá perdonarme el haberme referido ya y estar dispuesto a referirme aún cien veces al cuello de las japonesas.¹³⁵

Que el Japón constituye un caso singular dentro de las diversas realidades que se agrupan bajo el nombre genérico e impreciso de "Oriente", lo prueba que otras figuras intelectuales de fuste del período —por caso, José Ingenieros— lo tienen en especial consideración y a distancia de las representaciones habituales que pesan sobre otros pueblos africanos y asiáticos.

Precisamente, el joven Ingenieros será también uno de los más prominentes partícipes de esa cultura científica que hemos presentado ya. Como tal, en su etapa más acendradamente positivista (y estamos ya en la primer década del siglo XX), hará suyos juicios inequívocamente racistas para referirse a zonas del globo indefectiblemente afectadas por un secular atraso. Así, en sus *Crónicas de Viaje* de 1905-1906, en un apartado titulado cristalinamente "Las razas inferiores", Ingenieros narra en los siguientes términos la llegada de su barco a las costas del Africa Occidental:

¹³⁴ Ibidem, p. 73.

¹³⁵ Ibidem, p. 71.

El espectáculo ya harto vulgar, de la turba de negros zambulléndose en el mar transparente para atrapar una moneda, es indigno de ser descripto. El más elemental orgullo de la especie queda mortificado al presenciar por vez primera ese ejemplo de laxitud moral ofrecido por las razas inferiores. Todos los ingenuos lirismos de fraternidad universal se estrellan contra estas dolorosas realidades (...) Los "derechos del hombre" son legítimos para los que han alcanzado una misma etapa de evolución biológica; pero, en rigor, no basta pertenecer a la especie humana para comprender esos derechos y usar de ellos....¹³⁶

El biologicismo positivista de la cita es contundente: la raza determina la suerte de esas poblaciones de suyo excluidas del modelo del hombre universal mentado desde la Ilustración. Esa condición esencialmente inferior derivada de la biología se expresa también en una "laxitud moral": la cadena de determinismos de ese racismo contamina dominios que parecen impedir siquiera invocar para esas poblaciones la figura del "buen salvaje".

Pero la presencia de un orientalismo de raigambre positivista no siempre necesitó del contacto directo con esas "razas inferiores" ofrecido por la posibilidad del viaje. Que su uso permanecía dentro de las referencias familiares de las elites letradas lo muestra su aparición en uno de los más comentados libros surgidos del pensamiento positivista argentino. Carlos Octavio Bunge publica en 1903 *Nuestra América*, texto en el que busca aproximarse según cánones que juzga científicos al fenómeno que rige, para mal, la política hispanoamericana: el del caudillismo. Para explicar la existencia de tal flagelo, trae a colación también una cadena determinista que encuentra un fundamento último nuevamente en la existencia de razas. De ellas se derivan componentes morales y una psicología y rasgos de comportamiento típicos que, a su vez, proveen el humus sobre el cual se levantan manifestaciones políticas diversas. Pues bien: reconstruyendo las causas de las montoneras que asolaron el siglo XIX argentino, Bunge vuelve sobre un rasgo que imagina inherente a las razas orientales, el de la crueldad, capaz de proveer un principio de explicación histórica al período de violencia caudillista:

No fue europea, ni siquiera española, la crueldad desplegada por el caudillaje argentino en las luctuosas guerras civiles que, de 1820 a 1861, encenagaron la "Confederación Argentina" (...) Ante los orientales, exentos de esteticismo griego y de caridad cristiana, cuyos nervios saben saborear toda la voluptuosidad del espectáculo del dolor ajeno, cuya imaginación es tan fecunda en descubrir los más agudos y prolongados suplicios, los

¹³⁶ J. Ingenieros, *Crónicas de Viaje (Al margen de la ciencia)*, 1905-1906, en sus *Obras Completas*, vol. 5, Buenos Aires, Elmer Editor, 1957, pp. 116-117.

europeos, en materia de crueldad son inocentes niños (...) Pero, en las venas de la plebe hispanoamericana, la sangre azul de los hidalgos godos corre mezclada a la oscura sangre de los indígenas, parientes lejanos de los indomalayos (...) De ahí que las “muchedumbres criollas” hayan podido dar alguna vez a sus desmanes un sello de verdadera “crueldad china”. De ahí que la fantasía oriental pudiera inspirar, por afinidad, los fabulosos suplicios que a los vencidos imponían los caudillos y turbas semiindígenas que desolaron nuestras tierras en época no remota...¹³⁷

Vemos entonces, en este caracterizado ensayo positivista, la pervivencia de un mecanismo clave del orientalismo sarmientino: el de la evocación de aspectos del imaginado Oriente convocados para ilustrar cuestiones relativas a las “muchedumbres criollas”. Sobre el comienzo del siglo XX, el libro de Bunge insiste en la operación analógica entre gauchos y orientales que el autor del *Facundo* había desarrollado ejemplarmente.

Arribamos pues al final de nuestro recorrido. Como hemos querido mostrar, la matriz central del orientalismo sarmientino llega inalterada en sus componentes esenciales al ensayo positivista de fin de siglo. Sin la potencia ni el brillo literarios con que fueron modulados por Sarmiento sobre todo en el *Facundo*, los rasgos de esa idea del Oriente permanecieron alojados en la cultura intelectual argentina hasta el final del siglo XIX. Como también hemos querido subrayar, los diversos acentos que dieron cuerpo a esa matriz privilegiaron una mirada liberal modernizante en detrimento de ocasionales destellos romántico-exotistas, tomando de ese modo distancia del modelo orientalista de los principales países europeos. Es probable que ello se haya derivado de una percepción de los letrados argentinos según la cual la sociedad argentina en proceso de modernización se hallaba en situación de rezago en relación a los faros de la cultura occidental (que no necesitaban verse confirmados en ese rumbo; antes bien, podían exhibir tempranas señales de fatiga y de saturación respecto de la marcha de la civilización occidental, que buscaban ser compensadas acudiendo a la imaginería orientalista). Y sin embargo, coetáneamente al período de oro de esa cultura científica que continuó visitando el Oriente dentro de los carriles legados por Sarmiento, diversos fenómenos culturales concurrentes comenzaron a socavar la idea orientalista

¹³⁷ C. O. Bunge, *Nuestra América*, Teoría, Buenos Aires, 1992 [1903], p. 215.

decimonónica, en un proceso que acabaría por dislocarla completamente tras la Primera Guerra Mundial. Sobre ese proceso posaremos a continuación nuestra mirada.

Capítulo 2

Prensa moderna, modernismo literario y teosofía: los comienzos de la dislocación de la matriz del orientalismo sarmientino

Levantar oficialmente la bandera de la peregrinación estética que hoy hace con visible esfuerzo la juventud de la América Latina a los Santos Lugares del Arte y a los desconocidos Orientes del ensueño.

Rubén Darío, *Revista de América* (1894)

Todo nos induce a creer que nuestro continente, considerado “nuevo” en la historia de la Humanidad, éralo también en la formación de la tierra (...) como si nuestras Indias hubieran nacido para realizar un destino de Fraternidad, necesario a la salud de los hombres, después del Asia que nos diera la visión más profunda de la Muerte, y de Europa que ha realizado la más intensa concepción de la Vida. Obra filosófica, religiosa y contéplativa la primera, llegó al extremo funesto de sus negaciones, inmovilizando al hombre por el fatalismo o el Nirvana, ante la Esfinge negra de la Eternidad. Obra política, mecánica y activa la segunda, ha traído al hombre hasta el morboso utilitarismo de la civilización actual, generado por el jurismo latino, por el militarismo feudal y por el capitalismo burgués. América –aleccionada por la experiencia de los siglos y por los dolores ajenos que a ella misma le tocó padecer-, busca realizar un destino en la fraternidad humana, que concilie por la igualdad, la libertad y la justicia lo que crearon de bueno los dos continentes predecesores, eludiendo para ello el extremo de los goces egoístas y de las negaciones absolutas.

Ricardo Rojas, *Blasón de Plata* (1910)

Desde los años finales del siglo XIX se asiste en el espacio cultural argentino a un paulatino proceso a través del cual la matriz orientalista sarmientina que acabamos de

reconstruir comenzó a ser horadada, y nuevas representaciones del Oriente empezaron a ver la luz. Ciertamente, el positivismo a la Bunge o Ingenieros y, más ampliamente, aquello que Oscar Terán denominó cultura científica, oficiaron de ámbito privilegiado a través del cual esa matriz pervivió en el nuevo siglo. Lo mismo puede decirse del discurso liberal-modernizador, que siguió siendo preponderante. Sin embargo, en esos años diversos fenómenos intelectuales y culturales permitieron que la hegemonía indiscutida de las imágenes que asociaban al Oriente al atraso y la barbarie comenzara a ser discutida. En este capítulo nos proponemos reconstruir los aspectos rectores que contribuyeron al proceso de emergencia de visiones orientalistas alternativas. Esos elementos, que fueron lentamente sedimentándose y circulando por diferentes foros de la cultura argentina de comienzos del siglo XX, encontraron en el estallido de la Guerra de 1914 un acontecimiento catalizador de una hondura suficiente como para relanzarlos y hacerlos proliferar en el movimiento de ideas que cobra espesor en los años 1920, y que aquí denominamos orientalismo invertido.

La cultura científica, en sus diversas manifestaciones, tiñó el período que se inicia hacia 1880. Fue, en el momento de preeminencia del entramado político liberal-conservador que gobernará al país hasta 1916, el prisma discursivo, sino hegemónico, sí al menos dominante. Y sin embargo, la cultura finisecular asistió a un período de coexistencia de diversas sensibilidades que vino a alterar el paisaje relativamente homogéneo que las elites letradas decimonónicas habían prohijado hasta entonces. Así, según la aseveración de Terán, “habría que extender a todo el ámbito intelectual lo que Angel Rama refiriera al campo específico de la literatura cuando sostenía que entonces se produce una repentina *superposición de estéticas*. En el período de las dos últimas generaciones, la de 1880 y 1895, encontramos reunidos el último romanticismo, el realismo, el naturalismo, el parnasianismo, el simbolismo, el positivismo, el espiritualismo, el vitalismo, etc.”.¹³⁸ Y si la “reacción antipositivista” que embargaba ya nítidamente en la década de 1890 a figuras que encabezan una verdadera renovación intelectual de profundos efectos en Europa,¹³⁹ sólo se verificará con similar vehemencia en Argentina desde mediados de la segunda década del siglo XX, algunos trazos del

¹³⁸ Angel Rama, *Rubén Darío y el modernismo*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1970, p. 42, cit. en Oscar Terán, *José Ingenieros: Pensar la Nación*, Buenos Aires, Alianza, 1986, p. 13 (el destacado es nuestro).

¹³⁹ Nombres tan relevantes y de tan perdurable influjo como Friedrich Nietzsche, Benedetto Croce, Henri Bergson o Sigmund Freud. El estudio clásico sobre la revuelta antipositivista es H. Stuart Hughes, *Conciencia y Sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo, 1890-1930*, Madrid, Aguila, 1972 [1958].

ubicuo tópico europeo -y sobre todo francés- de la *decadence*, que hacía fortuna entonces, son tempranamente recepcionadas en los últimos años del siglo (tal lo que ocurre, por ejemplo, con las señales provenientes de la *Revue de Deux Mondes*, que es seguida con atención por los literatos y que recibe comentarios también de parte de la prensa). Entre los escritores y publicistas, la grave crisis económica de 1890, leída en asociación al fenómeno del aluvión de inmigrantes que arribaban al país a “hacer la América”, contribuyó a diseminar el tópico de una execrable sed de ganancias materiales que se había apoderado de la sociedad en detrimento de valores morales y estéticos que apenas permanecían en manos de una minoría (la conformada por la propia elite intelectual). En suma, si el siglo XIX había sido testigo de la inquebrantable acción de un conjunto de letrados por construir una nación moderna bajo el signo de una ideología liberal-progresista (en el sentido de la férrea creencia en el progreso nacional y mundial), junto a la celebración de la excepcional etapa de modernización que se inicia hacia 1880 surgen tempranamente perplejidades y crispaciones frente a los efectos indeseados de ese proceso. El “lamento” ante el filisteísmo económico, la degradación moral, la mediocridad cultural y las consecuencias que las diversas dimensiones del proceso de democratización social tienen en la caída del status de una elite de rasgos asumidamente aristocráticos, abona el surgimiento de un conjunto de malestares que se traducirán en una serie de desplazamientos respecto a las certidumbres que daban hasta entonces consistencia al horizonte inequívocamente liberal cifrado en la marcha ascendente de Occidente.¹⁴⁰

Es en ese marco general de desaceleración del impulso que había movido a la acción a los hombres de letras, de resquebrajamiento de algunas certezas ofrecidas por el liberalismo, y de “superposición de estéticas”, que comienza a operarse el proceso de reversión de la matriz orientalista sarmientina hegemónica durante el siglo XIX. De un lado, la modernización técnica que se opera en las últimas décadas de esa centuria —que se traduce en un “achicamiento del mundo” y en la concomitante presencia más continua e inmediata de los acontecimientos internacionales, sobre todo en el sistema de prensa¹⁴¹ ofrecerá nuevos medios a través de los cuales el Oriente puede ser mejor conocido y, al menos en algunos casos, diferentemente ponderado. De otro, también en los últimos decenios del siglo XIX se asiste a un proceso de intensificación de las

¹⁴⁰ Cfr. Oscar Terán, “El lamento de Cané”, en *Vida intelectual en la Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la “cultura científica”*, op. cit.

¹⁴¹ Cfr. Renato Ortiz, *Mundialización y cultura*, Buenos Aires, Alianza, 1997.

aventuras imperiales por parte de los principales países de Europa y, en menor medida, Estados Unidos, de tal suerte que hacia el final del ochocientos casi la totalidad de Africa y buena parte de Asia se encontraba bajo dominio colonial.¹⁴² Ello tuvo como efecto la correlativa multiplicación de alzamientos y rebeliones anticoloniales en un amplio abanico de lugares del mundo, que fueron objeto de atención por parte de la prensa y los intelectuales argentinos y latinoamericanos. Sobre todo la guerra hispano-norteamericana de 1898, que puso en evidencia el poderío del gran país americano del norte y que mostró también sus nuevas apetencias sobre América Latina, puso en marcha una toma de conciencia intelectual que se expresó en numerosos pronunciamientos de intelectuales del continente entre esa fecha y 1914, en un movimiento de ideas que Oscar Terán sintetizó, en un artículo ya clásico, bajo el nombre de “primer antiimperialismo latinoamericano”.¹⁴³ Esa nueva percepción impulsó asimismo a que la anterior certeza acerca de la “misión civilizadora” de Europa en el Oriente comenzara a ser puesta en cuestión, y que la lente con que se observaban los sucesos militares e imperiales en Asia y Africa fuera menos unívoca y más sujeta a controversias. Finalmente, en la medida en que la anterior fe inquebrantable en la necesidad de incorporar a la naciente Argentina a la marcha de la civilización occidental fue menos robusta, los aspectos literarios y exotistas de los retratos orientalistas europeos decimonónicos se emanciparon, en las nuevas lecturas argentinas, del dictado que los subordinaba a aquel fin. Así, como consecuencia de ello se amplió la brecha para las evocaciones meramente estéticas del Oriente.

Este capítulo se ocupa entonces de la emergencia de un nuevo discurso sobre el Oriente que, lentamente, comienza a socavar la anterior matriz orientalista sarmientina. Nos ocuparemos aquí de tres fenómenos que entablan diversas relaciones con los materiales orientales, y que concurren en difundir motivos que abonarán el orientalismo invertido de los años '20: el nuevo lugar de la información internacional que se despliega en la prensa desde las últimas décadas del ochocientos, y que pone a disposición casi cotidianamente noticias sobre los sucesos del Oriente; las afinidades orientalistas del modernismo literario, reconocidamente el primer movimiento literario que se desarrolla a escala continental; y el ingreso de la teosofía y otras “disciplinas del espíritu” que contemporáneamente se da en la cultura argentina, que propiciará

¹⁴² Cfr. Eric Hobsbawm, *La Era del Imperio*, Barcelona, Crítica, 1998 [1987].

¹⁴³ Oscar Terán, “El primer antiimperialismo latinoamericano”, en *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos, 1986.

asimismo la circulación de elementos de las tradiciones filosóficas y religiosas orientales. Esas tres expresiones, disímiles aunque comunicadas entre sí, no consumarán acabadamente la inversión del lugar de contramodelo al que la elite dirigente argentina del siglo XIX confinaba al Oriente. En ocasiones, en su propio seno convivirán conflictivamente posiciones que volvían sobre ese esquema de pensamiento, con otros que amenazaban socavarlo. De conjunto, sin embargo, la consolidación de un sistema moderno de prensa, el modernismo y la teosofía coincidirán en promover la internacionalización de la cultura argentina y en ese marco, y en diversos grados y modos, favorecerán la paulatina conformación de dos sensibilidades intelectuales que oficiarán de avenidas privilegiadas de ingreso de las nuevas representaciones del Oriente que cristalizarán tras el final de la Primera Guerra Mundial: el espiritualismo y el antiimperialismo, ambas de extendida pregnancia en diversos círculos intelectuales en los años 1920. La historia de la formación del orientalismo invertido como tema intelectual y cultural, en consecuencia, nos conduce a posar la mirada en esos tres fenómenos que se despliegan desde las décadas finales del siglo XIX a la Gran Guerra del '14.

Modernización de la prensa y nuevas imágenes del Oriente en la cultura argentina

En 1882, el mismo año en que se graduaba de abogado en la Facultad de Derecho, el joven Ernesto Quesada, que había dado ya muestras del afán por el conocimiento sistemático que lo acompañaría obsesivamente hasta el final de sus días, esbozaba un análisis de los factores que subyacían a la –según su juicio- limitada vida intelectual argentina. Entre ellos colocaba en primer lugar al papel preponderante de los periódicos, que ocupaban la atención del público lector en desmedro de los libros o las revistas (verdaderos instrumentos de educación del gusto y de la crítica). Persuadido del poderío de la prensa moderna, “que tan omnipotente influencia ejerce en la gran masa del público”, Quesada creía incluso que en el marco de ese influjo los artículos que solicitaban mayor atención y detenimiento eran postergados en favor de las noticias breves:

Las gentes fatigadas quizá del duro batallar de una existencia que se torna día a día más difícil, quieren reposar la preocupada imaginación, con lectura fácil, corta, juguetona,

chispeante, sin desdeñar la noticia escandalosa si está brillantemente escrita: -cuando más lee los telegramas y la sección de la Bolsa-. ¿Qué lugar queda para la crítica inteligente de los hombres y de los libros?¹⁴⁴

Puesto a juzgar las disposiciones a la lectura de textos complejos y de mayor extensión –aquellos que corporizaban la “crítica inteligente”-, Quesada podía deslizar reservas frente a los efectos del lugar prominente alcanzado por el *diarismo*. En esa censura podía resultar incluso más moderado que algunos de sus contemporáneos. Sin embargo, al mismo tiempo podía mostrarse entusiasmado por la evolución del sistema de prensa argentino, que observaba en constante expansión cuantitativa y, lo que era más relevante, en una paulatina transición a través de la cual las noticias ganaban terreno respecto del modelo de la prensa política facciosa.¹⁴⁵ Desde ese punto de vista, que los telegramas constituyan una de las secciones más leídas de los periódicos podía ser digno de celebración, en tanto ellos eran un eslabón clave en el proceso de internacionalización de la información, una de las funciones centrales de la prensa moderna:

Hoy en día la prensa argentina parece haber entrado en una verdadera época de adelanto extraordinario. El diarismo se perfecciona cada vez más (...) Se contratan corresponsales políticos, literarios y científicos en las principales ciudades de Europa y en los Estados Unidos. Se utilizan las noticias de los principales diarios del mundo, y se da cuenta de todos los acontecimientos notables por medio de un costoso servicio telegráfico.¹⁴⁶

En textos de esos años, en efecto, Quesada haría referencia en varias oportunidades a “la comunicación telegráfica con que nuestra prensa diaria pone cotidianamente, en conocimiento de todos, los últimos sucesos”.¹⁴⁷ No obstante, su penetrante y siempre actualizada mirada de las vías de modernización societales curiosamente no enfatizó, en sus estudios sobre el periodismo argentino, ni la novedad ni el carácter profundamente transformador que suponía la incorporación de ese dispositivo.

¹⁴⁴ Ernesto Quesada, “El movimiento intelectual argentino”, en *Reseñas y críticas*, Buenos Aires, Félix Lajouane, 1893 [1882], pp. 120 y 122 (destacado nuestro).

¹⁴⁵ “Puede decirse, con todo, que la prensa argentina progresa extraordinariamente. Los diarios ya no están absorbidos por la parte política”. Ernesto Quesada, “El periodismo argentino en la capital de la República”, *Nueva Revista de Buenos Aires*, Tomo IX, febrero de 1884, p. 441. -

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 444.

¹⁴⁷ Ernesto Quesada, “Revista Europea”, *Nueva Revista de Buenos Aires*, Tomo I, abril de 1881, p. 126.

Como hemos señalado en el capítulo anterior, hasta la década de 1870 eran los barcos, a través de los periódicos que traían consigo, el vehículo transmisor de noticias internacionales, que eran reproducidas en la prensa local con semanas y hasta meses de retraso. En la década de 1830, el francés Charles Havas había fundado la primera agencia de noticias (la agencia Havas). Pero todavía hacia 1840, los despachos entre Londres y París eran enviados a través de palomas mensajeras.¹⁴⁸ Sólo unos años después, tras varios intentos fallidos o sólo parcialmente exitosos, pudo estabilizarse el uso del telégrafo, que a la postre significó una verdadera revolución en las comunicaciones. El invento de Samuel Morse tuvo su debut en Estados Unidos en mayo de 1844, y rápidamente se propagó en todos los continentes. Sarmiento registró en sus *Viajes* la honda impresión que le causó asistir al vertiginoso proceso de su expansión en suelo norteamericano, y desde entonces se constituiría en su principal impulsor en Argentina. Fue el sanjuanino quien llevó a cabo en 1854 la traducción, abreviada, del flamante libro del francés Louis Figuier *Histoire des principales découvertes scientifiques modernes*, en donde se relataba detalladamente la historia de las diversas iniciativas vinculadas a la telegrafía y se incluían referencias a las más recientes novedades en la materia. Allí, por gracia de Sarmiento, el público argentino podía leer lo siguiente:

Acaba de concluirse un tratado entre la Francia, el Piamonte i la Cerdeña para establecer un telégrafo eléctrico que partiendo de Francia, i continuando por Italia atraviesa el Mediterráneo, ligando la Córcega i la Sicilia, i cruzando cerca de treinta leguas de agua salada, pasa a Argel. Esta será la más atrevida i más prolongada línea submarina de las que ya existen en Inglaterra y los Estados Unidos. Desde que la punta de alambre eléctrico toque las costas del África francesa, la imaginación no puede fijar los límites que sólo la barbarie y el desierto pueden poner a sus ramificaciones, ya penetrando al interior del país hasta el Sahara y los oasis, ya siguiendo la costa del mediterráneo, i ligando entre sí los sitios en que estuvieron Cartago, Menfis, Tebas, Sidon, Tiro, Jersulalen, Palmira i la India moderna.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Carlo Lombardi, "De la paloma mensajera al sistema editorial", en Giovanni Giovannini (comp.), *Del pedestal al silicio. Historia de los medios de comunicación masiva*, Buenos Aires, EUDEBA, 1992, p. 119.

¹⁴⁹ Cit. en Horacio C. Reggini, *Sarmiento y las telecomunicaciones. La obsesión del hilo*, Buenos Aires, Ediciones Galápagos, 1996, pp. 62-63. Figuier era un médico y químico que expresaba como pocos la fe decimonónica en la ciencia y los adelantos técnicos. Fue autor de varios libros sobre temas científicos e invenciones tecnológicas, y publicó en renombradas revistas francesas dedicadas a esos asuntos. Desde 1855 dirigió el semanario *L'Ami des Sciences*.

La progresiva extensión de la red telegráfica mundial concitó en efecto la admirada atención de la opinión pública en todo el globo. La prensa escrita siguió permanentemente las alternativas de esa empresa destinada al “milagro de aniquilar el espacio”, como consignaba el *New York Tribune* del 27 de mayo de 1844 al relatar el éxito de la primera transmisión realizada a través del nuevo artefacto ideado por Morse.¹⁵⁰ Uno de los hitos sobresalientes de ese proceso expansivo lo constituyó el tendido de un cable teleográfico transoceánico entre América y Europa en 1866. Como otras conquistas humanas del siglo XIX, la historia de ese logro, percibido por los contemporáneos como una hazaña por las dificultades que entrañaba, estuvo salpicada de elementos épicos. Mezcla del concurso combinado de hombres de temple aventurero, el espíritu de ensoñación científicista que abundaba en la época, una intermitente colaboración estatal, y la participación decisiva de asociaciones de capital privado, este hecho devendría con las décadas, una vez que alcanzó a perfeccionarse, un acontecimiento clave en la trama material de las comunicaciones mundiales.¹⁵¹

Con todo, y a pesar de las exhortaciones de Sarmiento y algunos otros contemporáneos, la Argentina permanecería rezagada respecto a otros países en cuanto al tendido de cables telegráficos. Durante la Guerra de la Triple Alianza, mientras los ejércitos del Brasil y el Paraguay sacaban provecho del nuevo sistema de comunicación, las tropas argentinas no lo hacían. Fue recién durante la presidencia de Sarmiento, desde 1868, que el país comenzó a desarrollar, y muy velozmente, su red telegráfica. En 1869, se creaba una Oficina Telegráfica destinada a promoverla, al tiempo que tres años después se fundaba en Tucumán la Escuela de Telégrafos con el fin de formar técnicos especializados en el nuevo menester. Asimismo, Sarmiento hizo continuos esfuerzos

¹⁵⁰ Horacio C. Reggini, op. cit., p. 80.

¹⁵¹ Como señala Carlo Lombardi, “en el momento en que se realiza la conexión entre diversas ciudades, entre distintas naciones y continentes de ultramar, se extiende desmedidamente el campo del conocimiento de hechos, de las noticias y acontecimientos. Con la difusión del telégrafo (y más adelante del teléfono), la crónica deviene ‘crónica del mundo’” (“De la paloma mensajera al sistema editorial”, op. cit., p. 123). Todavía en la Europa de los años 1920, desde donde no eran infrecuentes las miradas retrospectivas sobre las mutaciones que habían trastocado apenas en décadas el paisaje del globo, el popular escritor austriaco Stefan Zweig reconstruía y ponía de relieve el significado de la instalación del telégrafo transoceánico: “nunca podremos imaginarnos el asombro de aquella generación testigo de los primeros resultados obtenidos por el telégrafo (...) Asombra a aquella gente el hecho de que la idea apenas concebida, la palabra escrita, que no se ha secado aún, ya pueda ser recibida, leída, comprendida, en el mismo segundo, a miles de millas de distancia, y que la corriente invisible entre los dos polos de la minúscula columna voltaica pueda ser extendida sobre toda la tierra (...) dos lazos unen ahora al Viejo Mundo y el Nuevo Mundo, convertidos en uno sólo. El milagro de ayer se ha transformado en lo natural de hoy, y desde aquel momento, el mundo responde, como quien dice, a un solo latido de corazón...”. Cf. Stefan Zweig, “La primera palabra a través del océano”, en S. Zweig, *Nuevos momentos estelares de la humanidad*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1953 [1927], pp. 122-23 y 146-47.

por extender la red, y durante su gobierno se inauguraron numerosos tramos (como el Telégrafo del Litoral, o el Telégrafo Trasandino, que unía al país con Chile).¹⁵²

Pero sin dudas el anhelo mayor de quienes se desvelaban por el nuevo invento era el de alcanzar una comunicación directa con Europa (y, a través de ella, con el resto del mundo). Fue sobre el final de la presidencia de Sarmiento que tal cometido pudo materializarse. En verdad, el gobierno argentino aprovechó la iniciativa brasilera encabezada por el emperador Pedro II y el Barón de Mauá, quienes concretaron el ansiado proyecto de tender un cable telegráfico transoceánico que pudiera unir a Europa directamente con América del Sur. Aprovechando esa obra, Sarmiento impulsó la construcción del tramo Buenos Aires-Río de Janeiro. El 5 de agosto de 1874, próximo a culminar su mandato, el sanjuanino inauguraba la vía de comunicación en una jubilosa ceremonia (la magnitud del evento mereció que el gobierno declarase el día feriado). El diario *La Nación*, opositor a Sarmiento, no se privaba sin embargo de anunciar el hecho con tonos altisonantes:

GRAN FIESTA NACIONAL. Llenos de júbilo anunciamos al pueblo argentino que hasta el último de los villorrios de la República se halla desde hoy al habla con todos los países del mundo civilizado. El telégrafo Interoceánico que une desde ayer a la República Argentina con el Brasil, con la Europa, con la América Septentrional, con el Asia, con el Africa y con la Oceanía, será solemnemente inaugurado hoy, a las 2 de la tarde, en los salones de la casa del Gobierno de la Nación. Esta parte de la América era el único de los extremos del mundo a donde el telégrafo aún no había llegado: la República Argentina, la Oriental y la de Chile se hallan, desde tiempo hace, unidas entre sí por el hilo eléctrico, y de hoy en adelante, las pulsaciones del pensamiento humano podrán repercutir, casi simultáneamente, en todas las naciones de la tierra. ¡Gloria al progreso y a la civilización de nuestro siglo!¹⁵³

La adopción del sistema telegráfico, que transformó radicalmente las percepciones espacio-temporales y el impacto de las noticias internacionales, no demoró en llegar a la prensa. En 1873, *La Nación* había contratado un primer corresponsal en Lisboa, que recogía la información telegráfica y la enviaba por correo a Montevideo, desde donde a su vez era telegrafiada a Buenos Aires. Cuatro años después, superado el obstáculo oceánico, el periódico daba muestras de su voluntad de modernización tecnológica al

¹⁵² Como apunta Horacio C. Reggini, desde 1870 la expansión de la red telegráfica tomó una gran velocidad. Así, en sólo dos años la cantidad de telegramas enviados pasó de 6640 a 181.773 (en 1872). Dos años después, esa cifra ascendía a 262.376. H. C. Reggini, op. cit., p. 125.

¹⁵³ *La Nación*, 5 de agosto de 1874, cit. en Horacio C. Reggini, op. cit., p. 186.

convertirse en el primero en suscribirse al flamante servicio de cables de la agencia de noticias Havas-Reuter.¹⁵⁴ Desde entonces, los principales diarios argentinos comenzaron a lucir en sus páginas una sección fija e impostergable que daba cuenta de hechos acontecidos apenas el día anterior, y que, según refería Quesada sólo unos años después, era consumida con avidez por el público lector: la de los telegramas. Crucial impulsora del pasaje que permitió a la noticia adquirir un sitio cada vez más importante en la economía discursiva de la prensa, esa sección aumentó considerablemente el caudal informativo relativo a sucesos internacionales en las páginas de los diarios, así como reconfiguró su efecto subjetivo en el creciente público lector. En 1883, un editorial de *La Nación* meditaba acerca de esos cambios:

Hace seis años, antes que *La Nación* inaugurara el primer servicio de telegramas europeos que haya existido en el Río de la Plata, los acontecimientos de países europeos, de cuya vida participamos tan íntimamente (...) venían a nosotros cuando había transcurrido más del tiempo suficiente para que fueran olvidados (...) Hoy no sucede eso: las informaciones que afectan de un modo u otro los intereses intercontinentales llegan en el momento preciso en que son requeridos.¹⁵⁵

Esa nueva perdurabilidad e impronta del panorama informativo mundial, se materializaba a través de modalidades precisas. En el repaso de la modernización de la prensa que Quesada hacía ese mismo 1883, hemos visto que se enumeraban tres formas mediante las cuales el diario se nutría de noticias internacionales, y que se beneficiaban de diversas maneras de los adelantos tecnológicos provistos por la telegrafía. En primer lugar, como acabamos de mencionar, el servicio de las agencias noticiosas. En segundo, los resúmenes informativos extraídos de periódicos de otras partes del mundo (que no era necesario ya enviar por barco) realizados por una nueva figura, la del *reporter* o corresponsal propiamente periodístico. Finalmente, en coincidencia a la aparición del telégrafo surge en la prensa argentina una figura también aludida por Quesada: la del corresponsal científico o literario encarnado en una firma de renombre y autoridad.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Claudia Román, "La prensa periódica. De *La Moda* (1837-1838) a *La Patria Argentina* (1879-1885)", en Julio Schwartzman (dir.), *Historia crítica de la literatura argentina. Vol. 2. La lucha de los lenguajes*, Buenos Aires, Emecé, 2003, p. 456.

¹⁵⁵ *La Nación*, 31 de julio de 1883, cit. en Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, op. cit., p. 96.

¹⁵⁶ En este último caso, la velocidad competía con el plus de reputada reflexión inyectada por algunos corresponsales, que aunque se servían de las noticias del mundo para elaborar juicios más abarcadores, enviaban sus textos aún en forma de carta, por lo que sus contribuciones veían la luz con semanas de demora respecto al momento de su concepción.

Esas tres modalidades, interdependientes entre sí, como veremos se desplegarán en las décadas siguientes con diversas variaciones, reconfigurándose y adquiriendo diferentes lugares relativos y funciones en la trama discursiva de los periódicos. Ellas proveerán una amplia batería de nuevos datos, insumos e imágenes sobre el Oriente, que en su conjunto obraron como condición de posibilidad e incentivo para la aparición de también nuevas representaciones orientalistas en la cultura argentina.

Inicialmente, uno de los principales acicates para el desarrollo del telégrafo provino de su utilidad en conflictos y campañas militares. En el mundo del último cuarto del siglo XIX, en que un sinnúmero de expediciones y aventuras colonizadoras de las grandes potencias rediseñaron el mapa político del globo, la posibilidad de contar con informaciones y contactos entre regiones alejadas prácticamente en tiempo real fue indudablemente recibida como un precioso beneficio para la consecución de tales empresas. Además de su uso confidencial y secreto en manos de elencos estatales, altos mandos castrenses y burocracias coloniales, a través del telégrafo el público pudo mantenerse informado con mucha mayor certidumbre y asiduidad de las novedades político-militares que se desarrollaban simultáneamente en diversas partes del mundo. Fue a partir de la cobertura de esas novedades bélicas y/o relativas a las alternativas de la dominación colonial que los modernos sistemas de prensa suministraron, por ejemplo en Argentina, noticias prácticamente diarias del "Oriente" (de conflictos y noticias de muy diversos lugares que usualmente ingresaban en la superficie que rodeaba ese nombre).

En rigor, en el proceso de modernización del periodismo en los principales países del mundo nace, aún antes que el telégrafo pase a formar parte del repertorio convencional de los diarios, la figura del corresponsal moderno de guerra. Los reportes enviados al *Times* de Londres por el irlandés William Howard Russell durante la Guerra de Crimea conllevaron, según observa Georges Weill, no solamente la consagración de ese nuevo oficio y la celebridad de quien entonces lo encarnaba, sino también la supremacía del diario londinense dentro del competitivo campo de la prensa inglesa. Quince años después, sin embargo, la guerra franco-prusiana evidenció que el modelo de corresponsalía de Russell, basado en largas cartas con jugosas informaciones enviadas por correo, había sido rebasado. Ahora los diarios más exitosos eran aquellos que

informaban de las últimas novedades cotidianamente a través del telégrafo. En este caso, la velocidad había vencido a las plumas célebres.¹⁵⁷

Pero no era esa la única ecuación posible. Como veremos, la utilización del telégrafo no terminó con otras formas de ingreso de la realidad mundial en la prensa; antes bien, las incentivó. De diversas maneras, la información vertida en rápidas pastillas telegráficas propició un tratamiento ya literario, ya histórico o filosófico, capaz de desarrollarla, contextualizarla, ampliarla o utilizarla como insumo para reflexiones más elaboradas o experimentaciones estéticas. No casualmente, la aparición de corresponsales en el extranjero en las páginas de *La Nación* coincidió temporalmente con la incorporación del telégrafo como vía rápida de comunicación. En la presentación de Emilio Castelar, primer corresponsal del periódico en España, se dejaba traslucir esa relación:

El telégrafo eléctrico, que por medio del cable transatlántico nos anticipa día a día el índice de la crónica universal, ha sido aplicado a *La Nación* a la prensa diaria en el Río de la Plata. Y hoy, la palabra autorizada y elocuente de Castelar (...) relata, amplía y comenta en estilo abundante y rico de ideas, los sucesos que el telégrafo nos transmite en lenguaje rápido y seco.¹⁵⁸

En suma, la nueva provisión en abundancia de noticias sobre las realidades alejadas del Asia y Africa favoreció el desarrollo de un tratamiento ulterior de esos materiales, ya sea a través de la figura del corresponsal, o en reflexiones urdidas por intelectuales locales. En ese marco, si por largas décadas continuó primando la visión que creía que el compuesto de científicos, militares y mercancías que, provisto por las potencias europeas, penetraba el Oriente, resultaba globalmente beneficioso con arreglo a la ideología del progreso que subtendía la tesis del avance civilizatorio, en conflicto con ese prisma comenzaron a aflorar visiones que dejaron traslucir cierta simpatía con las resistencias anticoloniales.

¹⁵⁷ Georges Weill, *El periódico: orígenes, evolución y función de la prensa periódica*, México, UTEHA, 1962, pp. 169 y 171.

¹⁵⁸ *La Nación*, 9 de enero de 1879, cit. en Julio Ramos, *Desencuentro de la modernidad en América Latina*, op. cit., p. 107. Contemporáneamente, y remedando el uso que las tropas de las grandes potencias hacían de él en sus aventuras coloniales, el telégrafo fue provechosamente utilizado en la guerra contra el indio durante la llamada Campaña del Desierto. Pero ese uso no inhibió sino que, por el contrario, alimentó de diversos modos aquello que Claudia Torre ha denominado "narrativa expedicionaria" (Cfr. Claudia Torre, *La narrativa expedicionaria argentina. Los relatos de la Conquista del Desierto*, tesis doctoral defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2009).

En algunos intelectuales argentinos pudieron vislumbrarse tempranamente esas ambigüedades. Cuando en 1881 sale a la luz *La Nueva Revista de Buenos Aires*, en la nota de presentación de su director Vicente Quesada se señala que su hijo Ernesto se encargaría de la “revista europea”, la actualidad del continente en sus aspectos políticos, literarios y científicos. Para cumplimentar esa tarea, la revista se jactaba de recibir “las mejores publicaciones inglesas, francesas, alemanas, belgas, suizas, italianas y españolas”.¹⁵⁹ Pero junto a esas fuentes, el joven Quesada, como hemos visto, se servirá del novel servicio telegráfico que han incorporado los principales diarios porteños. Así, también ellos le ofrecerán la materia prima con la que compone sus cuadros del acontecer europeo. Tal lo que ocurre con el “estudio histórico diplomático de la ‘cuestión de Oriente’”, a la que dedica largas páginas. Esa cuestión involucraba, para los estadistas europeos, esencialmente el estatuto del Imperio Otomano, territorio de barbarie que se hallaba en lugar estratégico a las puertas del continente. Y tanto en el tratamiento histórico de la cuestión, como en el seguimiento de las reverberaciones contemporáneas del histórico conflicto entre griegos y turcos (que, como hemos visto, había sido una de las vías que había provisto imágenes negativas sobre el Oriente en la opinión pública argentina a comienzos del siglo XIX) Quesada suscribe el criterio europeo denigratorio de Turquía, sobre la cual, a su juicio, cabe la excepcional prerrogativa, contraria al derecho internacional adquirido, de una intervención extranjera concertada en función de pacificar la región.¹⁶⁰ Pero si en este asunto Quesada se coloca sin ambages, frente a la “barbarie otomana”, del lado de la civilización europea, juzga que en la primera guerra anglo-boer de 1880-81 Inglaterra “acaba de encender una hoguera en el Africa Austral”. Y anticipando las simpatías que cosecharán los colonos sudafricanos de origen holandés, elogia el espíritu de resistencia que, en tanto “injusto pueblo oprimido”, muestran frente a los ingleses.¹⁶¹ Sin dudas en esa desigual valoración de turcos y boers cuenta que se trata de situaciones muy diversas, y que en ella Quesada se hace eco de las posiciones de la opinión pública europea. Pero por sobre esas circunstancias, lo que interesa del asunto es, de un lado, el tipo de fuentes que sustentaban los puntos de vista del polígrafo argentino (consistentes tanto en literatura histórica especializada como en la información provista casi instantáneamente por el telégrafo), como, de otro, la posibilidad de que la tesis del

¹⁵⁹ Vicente Quesada, “Prospecto”, *Nueva Revista de Buenos Aires*, tomo 1, 1881, p. 8.

¹⁶⁰ Ernesto Quesada, “Revista Europea”, *Nueva Revista de Buenos Aires*, tomo 1, 1881, pp. 139-154.

¹⁶¹ *Ibidem*, pp. 136 y 430.

avance planetario del progreso y la civilización europeos encuentre casos en que su crédito quedaba suspendido.

Globalmente, sin embargo, la provisión más recurrente de temas del Oriente derivaba de las informaciones breves ofrecidas cotidianamente por el telégrafo. Durante las décadas finales del siglo XIX y los inicios del XX, su aparición en la prensa argentina estuvo usualmente atada a las escaladas militares de las potencias coloniales en diversos territorios africanos y asiáticos. La activación de algún conflicto en ultramar podía propiciar la instalación diaria de algún tema o “cuestión” durante meses en la sección de telegramas. El mecanismo más usual de circulación de esas informaciones era el siguiente: los diarios europeos publicaban noticias provistas por agencias informativas o corresponsales destacados en zonas de conflicto; posteriormente, los *reporters* que los principales diarios argentinos tenían en las capitales de Europa sintetizaban esas informaciones y las enviaban en forma de telegramas. Así, el tono general de esas noticias tendía a ser aséptico y breve, y generaba un efecto de naturalización de los avances de los ejércitos imperiales sobre las diversas regiones extraeuropeas.

Detengámonos en algunos ejemplos. A comienzos de 1898, la sección “Telegramas” de *La Nación* publicaba a diario un conjunto de breves noticias bajo un título permanente: “Las potencias en Extremo Oriente”. Así, en paralelo a las informaciones constantes sobre la guerra hispano-norteamericana en Cuba y sobre el *affaire* Dreyfus (las alternativas del caso pueden seguirse en los cables y notas que reproduce el periódico, que dedica especial atención al *J'Acuse* de Emile Zola, por entonces su colaborador), los telegramas del exterior entreveraban pastillas informativas sobre las campañas de Inglaterra, Alemania o Italia en China y Corea.¹⁶² En una oportunidad, esos mismos cables podían referir al “combate con los moros” de las tropas francesas en Marruecos.¹⁶³ En otra, un despacho enviado desde Bruselas indicaba que en El Congo – entonces colonia belga- se había producido un “motín de tropas africanas”.¹⁶⁴ Y los casos tomados al azar pueden multiplicarse.

El tono descriptivo y pretendidamente neutro dominaba esas breves cápsulas informativas que –insistimos- conformaban el cuerpo habitual de noticias de los diarios.

¹⁶² Esos despachos emitidos desde Londres o Berlín podían dar cuenta de que “el *Times* publica hoy un telegrama de Hong Kong en que se dice que en el arsenal de ese puerto reina suma actividad”, o que “un telegrama recibido esta tarde por el ministerio de marina [alemán], anuncia la llegada del crucero Kaiserin Augusta al puerto chino de Kiao Chao”. Ambas noticias en “Las potencias en Extremo Oriente”, *La Nación*, 1 de enero de 1898.

¹⁶³ “Los franceses en Marruecos”, *La Nación*, 28 de julio de 1901.

¹⁶⁴ *La Nación*, 14 de enero de 1898.

Y en tanto eco más o menos mediado de informaciones provenientes de los mismos agentes colonizadores, no ponían en tela de juicio su accionar. Antes bien, parecían sino aprobarlo al menos aceptarlo. Ese criterio en algunas ocasiones pudo acentuarse, como en los pormenorizados reportes que la prensa argentina ofrecía de la Guerra de los Boxers (el conflicto que opuso a comienzos del siglo XX a las potencias europeas con ejércitos populares chinos opuestos a la presencia extranjera, y que dejó como saldo decenas de miles de muertos). En esos despachos los epítetos denigratorios podían mezclarse en los resúmenes informativos, como cuando las poblaciones locales en armas eran llamadas “bandas de rebeldes en actitud agresiva”.¹⁶⁵

Aunque la sección de telegramas de *La Nación* solía ser la más abundante, otros periódicos también presentaban a diario ese tipo de noticias sobre el Oriente. *La Voz de la Iglesia*, el órgano de prensa católico, informaba repetidamente por igual sobre los sucesos de la Guerra de los Boxers. Otro tanto ocurría a partir del generoso “Boletín telegráfico del exterior” que traía consigo *La Prensa* en la primera década del siglo XX. Y si esa visión que no rozaba la validez de la tesis de la misión civilizatoria europea de raigambre decimonónica se manifestaba de ese modo cotidianamente gracias a la centralidad que adquiría en los periódicos la función de dar a conocer noticias, podía aún exhibirse en ocasiones más plenamente en el tipo de texto más desapegado de la actualidad inmediata ofrecido por la revista ilustrada (ese formato periodístico que comienza a desplegarse también en los albores del nuevo siglo).¹⁶⁶ Así, en *Caras y Caretas*, la primera expresión exitosa y muy popular del género, no resultaron infrecuentes juicios que reproducían el punto de vista ideológico del orientalismo sarmientino:

La conquista de la Tripolitania por las armas italianas, no es tan sólo una conquista de civilización y de progreso, impuesta por los principios de la cultura universal que ya reclaman la abolición de las bárbaras tradiciones del pasado, sino también la implantación de las doctrinas de la humanidad, de libertad, hasta de decoro, que dignifican e ilustran a las modernas sociedades (...) Esta conquista, es también una conquista de la higiene, de buen

¹⁶⁵ “La cuestión de China”, *La Nación*, 31 de mayo de 1901.

¹⁶⁶ Cfr. Eduardo Romano, *Revolución en la lectura. El discurso periodístico-literario de las primeras revistas ilustradas rioplatenses*, Buenos Aires, Catálogos, 2004.

vivir, de paseo personal, de defensa colectiva y social, contra las amenazas de las pestes que generalmente invaden al continente europeo, viniendo de ese eterno Oriente...¹⁶⁷

Sobre el filo de la Primera Guerra Mundial, que como hemos de ver contribuiría significativamente a alterar los juicios negativos que aún pendían sobre tema oriental, *Caras y Caretas* podía exhibir nitidamente argumentos propios del orientalismo decimonónico. Y sin embargo, junto a las reverberaciones de esa clásica visión sobre el Oriente, paulatinamente cobraba espesor un discurso emergente (para usar la terminología de Raymond Williams) que traía consigo elementos alternativos.

En efecto, como hemos ya señalado, la acumulación de material informativo sobre esas realidades sólo unas décadas atrás aludidas salpicadamente a través de una serie de imágenes por lo usual repetidas, amplió el espectro de reflexiones que las tenían por objeto. Algunas de ellas reforzaban ciertos estereotipos, como cuando en *La Nación* se reprodujo un artículo del corresponsal del *Times* de Londres en China en el que las decisiones políticas del emperador de ese país eran tomadas con arreglo a designios supersticiosos y extrarracionales.¹⁶⁸ Pero otras en cambio ofrecían perspectivas heterodoxas. Junto a referencias extraídas de diarios europeos, esporádicamente los *reporters* de *La Nación* en Europa enviaban breves apuntes de periódicos de otras procedencias, como Turquía o Egipto. Esas informaciones filtraban puntos de vista que distaban de lo habitual, como cuando se incluían referencias críticas a la presencia inglesa en territorio egipcio reproducidas de un periódico de El Cairo, o se alababa la suntuosidad y el orden del “desfile soberbio” y de la “enorme multitud” que acompañaban los festejos del cumpleaños del sultán en Constantinopla.¹⁶⁹ Y aunque el caso de la guerra anglo-boer tenía ribetes singulares (sobre todo por el origen holandés, y por ende blanco, de quienes enfrentaban a Inglaterra), *La Voz de la Iglesia* se podía permitir insertar, entre los telegramas, un texto de clara posición anticolonial:

Parece increíble que todavía pueden sostener los boers una guerra tan desventajosa con la poderosa Inglaterra. Todos los días tenemos la noticia telegráfica, de tal o cual combate, en que los boers han sacado la peor parte. Y sin embargo, los boers invaden la Colonia del Cabo, se desparraman y se juntan en el Transvaal, deshacen los ferrocarriles del Natal, y

¹⁶⁷ “Las dos conquistas”, en *Caras y Caretas*, año XV, no. 697, Buenos Aires, 10 de febrero de 1912, cit. en Emmanuel Taub, *Otredad, orientalismo e identidad. Nociones sobre la construcción de otro oriental en la revista Caras y Caretas. 1898-1918*, Buenos Aires, Teseo, 2008, pp. 66-67.

¹⁶⁸ Dr. Morrison, “Los astrólogos en la China”, *La Nación*, 18 de agosto de 1901.

¹⁶⁹ “Ingleses y franceses en Egipto” y “El cumpleaños del sultán”, ambos en la sección “Telegramas” de *La Nación*, 6 y 10 de enero de 1898.

corren en fin por todas partes sus comandos (...) La verdad que todo esto se asemeja más a una leyenda que a un caso real, de las guerras ordinarias (...) Indudablemente es de admirar esta tenacidad valerosa de los boers, este heroísmo constante, abnegado, por la causa de su independencia. Es algo que inspira respeto, que admira y atrae el espíritu, aún de los más indiferentes, pues lo extraordinario del hecho hace que él llegue a todos los confines del mundo (...) qué ejemplos de carácter y que lecciones para los poderosos, no se desprenden de esta lucha desigual entre un pigmeo y un gigante!¹⁷⁰

La nueva recurrencia con que aspectos referidos al Oriente hacían su aparición en la prensa argentina del período, condujo a que en ella se abordaran algunos motivos clásicos de las representaciones orientalistas. En 1911, por caso, *La Prensa* dedicaba un artículo a la “mujer musulmana” en el que, haciéndose eco de las opiniones de un diplomático árabe, se advertía que “las mujeres de Oriente no reivindican los derechos que reclaman sus hermanas occidentales, porque, en realidad, esos derechos los poseen desde que existe el islamismo. El profeta fue feminista mucho antes que se invocara ese vocablo”.¹⁷¹ Ese mismo año, la fotografía, otro reciente recurso a través del cual la técnica transformaba los lenguajes periodísticos, permitía a los editores de *Caras y Caretas* ofrecer una perspectiva que alteraba las imágenes heredadas del modelo consagrado de una corte oriental. Según se subrayaba explícitamente, las fotos presentaban una realidad que distaba de la que provenía de la secular imaginación orientalista:

Siempre que se habla de una fiesta turca, la imaginación supone algo sumamente fastuoso, rodeado de un esplendor sin límites y, sobre todo, en medio de un serrallo (...) publicamos las primeras ilustraciones auténticas de una recepción de la corte (...) Salvo algunos detalles, el lector se creará seguramente en alguno de los palacios de las cortes europeas; los trajes, las actitudes, los muros y las decoraciones, todo recuerda los palacios occidentales, y difícilmente se creería que se trata de la fabulosa Turquía (...) No sabemos hasta qué punto la revolución constitucional y el advenimiento de los jóvenes turcos haya influido en la democratización de las costumbres...¹⁷²

¹⁷⁰ “Sudáfrica. Guerra Interminable”, *La Voz de la Iglesia*, 27 de junio de 1901.

¹⁷¹ “Feminismo y feministas. La mujer musulmana”, *La Prensa*, 16 de mayo de 1911.

¹⁷² “Una recepción en la Corte del Sultán de Turquía”, *Caras y Caretas*, 14 de octubre de 1911, cit. en Emmanuel Taub, *Otredad, orientalismo e identidad*, op. cit., pp. 61-62. La fotografía había modificado desde fines del siglo XIX los modos de representación de las realidades lejanas. Al respecto, el impacto que tuvo en el continente la guerra hispano-norteamericana se debió en parte a ese nuevo dispositivo. Como señala Arcadio Díaz-Quiñones, “las guerras del 98 significaron una enorme e insólita visibilidad. En ningún otro momento se habían difundido tan masivamente, en tan breve tiempo, tal cantidad de fotos, textos y mapas de las antiguas colonias españolas. Gracias al espectacular desarrollo de la tecnología y a la simplificación de la Kodak portátil (que se vendía a siete dólares de entonces), la ocupación de las islas

He aquí un procedimiento que subtenderá una porción de las lecturas que abonarán el orientalismo invertido de posguerra. La corte turca ofrece un rostro distinto del que comúnmente se le atribuía porque en ella parecen haber echado raíces fenómenos propios del Occidente. Lo que interesa del caso, no obstante, es cómo las nuevas posibilidades de aproximación al Oriente provistas por los cambios tecnológicos que impactan en la estructura de los formatos periodísticos habilitan nuevas representaciones orientalistas en las que, paulatinamente, la anterior dominancia de la componente que las calificaba negativamente queda neutralizada. Como veremos enseguida, esa ruta a través de la cual la mayor familiaridad con el Oriente permitida por el periodismo propicia el advenimiento de perspectivas empáticas para con sus diversas manifestaciones, será desplegada más profundamente por la crónica y otras formas literarias desarrolladas por los escritores modernistas.

Esos tenues desplazamientos que se operaban al interior del imaginario cultural que se tramitaba en la prensa, tenían lugar al mismo tiempo en el seno de las tradiciones de izquierda que hacia comienzos de siglo habían conquistado un significativo lugar en el espacio social argentino. El socialismo, por caso, contaba con un importante partido, y con un entramado de asociaciones culturales y políticas que se encontraba en pleno desarrollo. También, desde 1894, editaba el periódico *La Vanguardia*. La prensa escrita ocupará un rol central dentro del partido, y devendrá “un instrumento de organización por excelencia”.¹⁷³ Pero es sólo a partir de 1905, cuando de tener una frecuencia semanal pasa a aparecer diariamente, que *La Vanguardia* comienza a recibir los despachos de la agencia de noticias Havas, y con ella informaciones relativas al mundo oriental. Hasta entonces, la sección que recibía el nombre de “Exterior” sólo cubría novedades del movimiento obrero y del socialismo internacional en un área circunscripta a los países considerados civilizados (Europa, más Australia, Estados Unidos y sólo en algunas ocasiones otros países latinoamericanos). Es que la cosmovisión del socialismo argentino, en sintonía directa con la difundida por la II Internacional, participaba plenamente de una perspectiva evolucionista y eurocéntrica según la cual los países asiáticos y africanos eran considerados atrasados. Aún más, a

generó una iconografía y una documentación visual sin precedentes” (Cfr. Arcadio Díaz-Quñones, “El '98: la guerra simbólica”, en Ricardo Salvatore (comp.), *Culturas Imperiales. Experiencia y representación en América, Asia y África*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2005).

¹⁷³ Hernán Camarero y Carlos Miguel Herrera, “El Partido Socialista en Argentina: nudos históricos y perspectivas historiográficas”, en H. Camarero y C. M. Herrera, *El Partido Socialista en Argentina. Sociedad, política e ideas a través de un siglo*, Buenos Aires, Prometeo, 2005, p. 11.

comienzos de siglo el socialismo internacional aún suscribía a la tesis paternalista según la cual esos territorios debían ser conducidos en la senda de la civilización, una visión que justificaba globalmente las políticas colonialistas de los países europeos (sino en la forma efectiva y “burguesa” en que ella se llevaba a cabo en la práctica, sí al menos en los supuestos filosóficos y los fines civilizadores que idealmente la subtendían). Recién fue la guerra anglo-boer, hacia el 1900, la que instaló el debate sobre el colonialismo; y fue sólo en el Congreso de Stuttgart de 1907 de la II Internacional que la tesis de la misión civilizatoria de los países europeos fue seriamente cuestionada en el seno de esa organización.¹⁷⁴ Todavía en esa reunión Eduard Bernstein, el influyente dirigente del Partido Socialdemócrata de Alemania, podía afirmar, en el marco de acalorados debates, que “el deber de los pueblos más civilizados de someter a una cierta tutela a los pueblos desprovistos de cultura también es un hecho que debe ser reconocido por los socialistas”.¹⁷⁵ Con todo, la reunión de Stuttgart aprobó finalmente un voto de censura a la política colonial. Esa resolución recibió amplia cobertura por parte de *La Vanguardia*, que la reprodujo en su portada junto a comentarios de órganos socialistas de diversos países:

El Congreso Socialista Internacional reunido en Stuttgart, reprueba enérgicamente el principio de la colonización capitalista que subordina los derechos indefectibles de la Humanidad al interés y la razón de Estado, que hace de los pueblos, por la presión militar y el trabajo forzado, simples medios, simples instrumentos de lucro, diezmándolos a menudo, desconociendo siempre, en el afán de riquezas, las condiciones normales y humanas de la evolución de los pueblos primitivos hacia la civilización. El Congreso, afirma como un deber de solidaridad y de justicia superior a todos los intereses y a todas las reivindicaciones de las naciones civilizadas su obligación común y colectiva de concurrir a esta elevación de los pueblos primitivos, con todos sus cimientos y con todas las ventajas que su propio desenvolvimiento histórico les ha hecho adquirir y para hacer converger todas las energías hacia la Humanidad.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Geoff Eley, *Un mundo que ganar. Historia de la izquierda en Europa, 1850-2000*, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 94-95.

¹⁷⁵ Cit. por Karl Kautsky, “Socialismo y política colonial. Una exposición polémica”, en AAVV, *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial. Segunda parte*, Cuadernos de Pasado y Presente no. 74, México, Siglo XXI, 1978, p. 42. Kautsky, por su parte, se oponía a la perspectiva de Bernstein y otros dirigentes de la Internacional, y hacia 1907 afirmaba “por principio la oposición a toda política colonial” (p. 50). A su intervención en el Congreso de Stuttgart se debió que allí finalmente se rechazara la moción de Bernstein y otros en favor de una “política colonial socialista”. Cfr. Stuart Schram y Hélène Carrère D’Encause, *El marxismo y Asia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974, p. 28.

¹⁷⁶ “El Congreso Socialista Internacional. La cuestión colonial. Declaración del Congreso – Colonización socialista”, *La Vanguardia*, 24 de agosto de 1907.

Las ambigüedades de la declaración proclamada en el Congreso de Stuttgart no son difíciles de percibir. El diario *Le Peuple*, órgano del socialismo belga, en declaraciones reproducidas también por *La Vanguardia* señalaba en referencia a la recién citada resolución que “el ideal socialista ha sido fielmente interpretado; la obra de educación, elevación y emancipación de la barbarie de los pueblos no puede ser generosa y eficaz sino a condición de ser realizada conforme al ideal socialista”.¹⁷⁷ En definitiva, la condena a la política colonial no alteraba la caracterización de los pueblos extra-europeos, considerados “primitivos” y hasta “bárbaros”. Aún así, y en una curva que el socialismo argentino seguiría a la par del movimiento internacional en el que encontraba filiación, comenzaba a tener lugar en su seno la reconsideración de las narrativas civilizatorias que ordenaban su esquema filosófico. Pronto algunas de sus figuras, anticipando incluso a sus pares europeos, comenzarían a manifestar muestras de simpatía por los pueblos del Oriente.

En este acápite nos hemos referido con cierto detenimiento a los aspectos materiales de los cambios en la circulación de la información internacional, porque sin ellos no es factible entender la huella que ciertos hechos del mundo contemporáneo dejaron en la esfera de la cultura y en los intelectuales argentinos y del continente. Sin la profusa trama de recepción de noticias y formas asociadas por parte de la prensa es imposible comprender las profundas marcas generadas por acontecimientos como la guerra hispano-norteamericana de 1898, o, posteriormente, la Primera Guerra Mundial o la Revolución Bolchevique de 1917. Ese impacto se mantuvo y aún se incrementó en la década de 1920 y años subsiguientes. Así, hacia 1928 el francés Paul Valéry, además de poeta notable observador del cuadro cultural mundial contemporáneo, podía extraer conclusiones terminantes respecto a la profundidad de las mutaciones que en las décadas precedentes habían refigurado por completo la intensidad y las resonancias de los vínculos político-culturales en la geografía de la modernidad:

Los fenómenos políticos de nuestra época están acompañados y complicados por un cambio sin ejemplo en la escala o, mejor, por un “cambio en el orden de las cosas”. El mundo al que comenzamos a pertenecer, hombres y naciones, es sólo una “figura parecida” al mundo que nos era familiar. El sistema de causas que gobierna la suerte de cada uno de nosotros se

¹⁷⁷ Ibidem.

extiende en adelante a la totalidad del globo, lo hace resonar por completo a cada conmoción. Ya no hay cuestiones terminadas por haber sido terminadas en un punto.¹⁷⁸

Como hemos intentado mostrar aquí, esa metamorfosis en el alcance del impacto de los acontecimientos producidos en realidades lejanas, que tuvo en el moderno sistema de prensa su principal vehículo, fue condición de posibilidad para la emergencia de nuevas representaciones orientalistas que comenzaban a desplegarse en la cultura argentina.

Autonomía estética y sospechas ante el avance civilizatorio de Occidente: el orientalismo del modernismo literario

La modernización de la prensa propició entonces el acercamiento del Oriente a un campo de lectores que, en la Argentina finisecular, se ampliaba velozmente. Pero además, como hemos señalado, las nuevas funciones del periodismo gráfico favorecieron decisivamente la aparición de un tipo de escritura que, en Argentina y más en general en el espacio hispanoamericano, prohió una también novedosa relación con esos materiales orientales que ahora la prensa hacía más familiares: la practicada por el modernismo literario. En esta sección nos ocuparemos de algunos aspectos del recurrente orientalismo de los escritores modernistas, uno de los espacios culturales privilegiados en la tarea de poner en cuestión la forma hegemónica en que los publicistas argentinos decimonónicos se habían vinculado al Oriente.

En una de sus habituales crónicas para el diario *La Nación* titulada “la política y las letras”, Rubén Darío, quien instalado en Buenos Aires desde 1893 era entonces ya reconocidamente cabeza del movimiento modernista, subrayaba una diferencia sustantiva que a su juicio separaba a los artistas latinoamericanos de sus pares europeos:

¹⁷⁸ Paul Valéry, “Sur l’histoire” [1928], compilado luego en su *Regards sur le monde actuel*, París, 1931, cit. en Giacomo Marramao, *Pasaje a Occidente. Filosofía y Globalización*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 11. Una tesis similar era sostenida por Valéry en un artículo publicado en 1927 por la *Revista de Occidente* de Ortega y Gasset (que circulaba ampliamente en el espacio hispanoamericano, particularmente en Argentina): “La política de un Richelieu o de un Bismarck se pierde y pierde todo su sentido en este nuevo ambiente. Las nociones de que ellos se servían en sus designios, los objetos que podían proponer a la ambición de los pueblos, las fuerzas que figuraban en sus cálculos, todo eso va siendo muy poca cosa (...) Todo el genio de los grandes gobiernos del pasado se encuentra extenuado, quedó impotente y es inutilizable por virtud de la amplitud y el crecimiento de las conexiones del campo de los fenómenos políticos” (Paul Valéry, “Notas sobre la grandeza y la decadencia de Europa”, en *Revista de Occidente*, vol. 16, no. 46, Madrid, 1927, pp. 11-12).

Son pocos, muy pocos, los atletas del pensamiento que en medio del rudo batallar diario, siguen rindiendo culto a las musas y al arte. Los más, decepcionados por esta época positivista y escéptica, se han encerrado en un mutismo desesperante que no cuadra con su naturaleza artística (...) En Europa, una poesía, un artículo, un cuadro, una línea arquitectónica, o una tesis de escultura monumental, son capaces de suscitar en las muchedumbres discusiones, cóleras, alabanzas o vituperios. *Entre nosotros, fuera de la política no hay nada que logre romper la espesa capa de indiferencia que lo cubre todo.*

Lo que la amarga crítica quería poner de relieve en esa denuncia de la política, era la ausencia de un campo de recepción para las creaciones del espíritu:

No basta poseer un Ateneo y una academia; es indispensable un público, por así decir, artista, un público que ame la ciencia, la poesía, el arte: las cosas bellas del espíritu, un público que lea las estrofas de nuestros bardos inspirados, las páginas de nuestros historiadores concienzudos, los textos científicos de nuestros hombres de pensamiento.¹⁷⁹

Esas palabras en rigor no provenían de la pluma del escritor nicaragüense, sino de uno de quienes compartían sus tertulias y sus inclinaciones estéticas –Luis Berisso, también colaborador de *La Nación*–, cuyos puntos de vista Darío reproducía y hacía suyos enfáticamente (“¿Qué agregar a esas palabras sentidas y vibrantes?”, señalaba como corolario a la extensa cita). Con todo, esa encendida protesta no alcanzaba a penetrar la realidad de las transformaciones que la escena literaria evidenciaba en esos años. De un lado, si en algunos casos efectivamente podía constatarse la ausencia de un mercado para las obras científicas y literarias (“ni siquiera regalando los libros se logra que sean leídos!”), se quejaba Ernesto Quesada en 1882,¹⁸⁰ de otro, como lo atestiguaba la suerte de los libros del propio Darío, rápidamente agotados –la primera edición de *Los Raros*, por caso, se vende en apenas quince días–,¹⁸¹ la nueva trama de prácticas específicamente literarias –espacios de sociabilidad, revistas, instancias de visibilización, crítica y consagración, etc.– había acabado por conformar un reducido

¹⁷⁹ Rubén Darío, “A propósito de los dos últimos libros del general Mitre. I.- La política y las letras”, *La Nación*, Buenos Aires, 26 de enero de 1895 (subrayado nuestro).

¹⁸⁰ Ernesto Quesada, “El movimiento intelectual argentino”, op. cit., p. 123. Ciertamente, el caso de Quesada resulta por varios motivos singular. Ni siquiera sus últimas obras de los años 1920, cuando el mercado de libros estaba mucho más desarrollado y diversificado, tuvieron una importante demanda por parte del público (con algunas excepciones). La aplastante erudición de su producción, los excéntricos temas a los que a menudo estaba dedicada, y la extensión de muchos de sus estudios, resultaban poco propicios para acarrear un número relevante de lectores. Quesada nunca pareció muy preocupado por ello, y prefirió escribir para sobresalir entre los especialistas.

¹⁸¹ Susana Zanetti, “Itinerario de las crónicas de Darío en *La Nación*”, en S. Zanetti (coord.), *Rubén Darío en La Nación de Buenos Aires*, Buenos Aires, EUDEBA, 2004, p. 28.

pero no insignificante público. Pero más importante aún para nuestros fines, la política ya no lo subsumía todo: ya no era, como había tendido a serlo para la generación de Sarmiento, la *ratio* última que explicaba el sentido final incluso de las obras de carácter estético. Esa emancipación de la política se verificaba tanto en quienes se recostaban resueltamente en la cultura científica en cuanto nueva instancia de legitimación intelectual (y era el caso ejemplar de Quesada),¹⁸² como en aquellos que se embarcaban en la aventura, en modo alguno sencilla, de la profesionalización y la autonomización literarias. En ellos, y Darío es el ejemplo prototípico, ese proceso tiene en su decidida participación en la arena periodística su condición de posibilidad y su espacio de ejecución privilegiado. Tal como ha destacado Alejandra Laera,

A través de la prensa, los escritores tienen –en el arco que va de la década de 1880 a los años del Centenario– la posibilidad de dedicarse de manera sostenida a las letras, o bien trabajando como periodistas, o bien aprovechando su participación en los periódicos para construirse una posición literaria específica (...) El escritor profesional (...) es quien, desde o a través del espacio de la prensa, se constituye en un escritor diferenciado respecto del trabajador del periodismo: en primer lugar, se distingue por tener a cargo ciertos textos que elabora y redacta de modo que su condición periodística (en general son crónicas de costumbres y *faits divers* preferentemente policiales) se reconvierte en condición literaria (en general crónicas literarias o folletines); en segundo lugar, gana un nombre de autor e ingresa como tal en el mercado de las letras que, en el mismo movimiento, está contribuyendo a formar.¹⁸³

En cualquier caso, y contra lo afirmado por Berisso/Darío, el espacio de la literatura en la cultura argentina de fin de siglo ya no se distingue tan nítidamente de lo que ocurría coetáneamente en Europa en cuanto a la tramitación de la relación entre estética y política. En ese marco de emergencia de un incipiente mercado para los bienes culturales y de paulatina profesionalización literaria, también una porción de las referencias al Oriente de intelectuales y escritores evidencia una progresiva autonomización respecto a la función política y sociológica que hemos visto gobernar la matriz orientalista sarmientina. En otras palabras, las referencias literarias argentinas a

¹⁸² “El hombre que dedica su vida a la enseñanza universitaria con verdadera vocación se coloca fuera de las tentaciones de la política activa: cuando toma parte en esta es porque su vocación no ha sido muy firme y, en tal caso, preferible es que opte por una u otra orientación”. E. Quesada, *La Nueva Revista de Buenos Aires*, año 4, t. 10, 1 de mayo de 1884, cit. por Carlos Altamirano, “Entre el naturalismo y la psicología: los comienzos de la ciencia social en Argentina”, op. cit., p. 62, n. 36.

¹⁸³ Alejandra Laera, “Cronistas, novelistas: la prensa periódica como espacio de profesionalización en la Argentina (1880-1910)”, en C. Altamirano (dir.): *Historia de los intelectuales en América Latina I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 496 y 502-503.

tema oriental, liberadas del sentido ideológico que, por contraste, perfilaba en la publicística decimonónica un horizonte civilizatorio, pueden emparentarse con las europeas en cuanto a su valor primordialmente estético. Por caso, un halo de romanticismo tardío puede observarse en el breve prólogo, escrito a modo de carta al autor, con que Joaquín V. González, uno de los más activos cultores y divulgadores de ese orientalismo estético —que podía combinar sin conflictos con una actividad política y universitaria que se apoyaba aún en la cuadrícula positivista—, presentaba en 1905 el libro de viajes *Aromas de Oriente* del obispo riojano Abel Bazán y Bustos:

Cuando iba llegando con usted por el ferrocarril de Jaffa, me conmovía sólo al pensar en la inmensa fuente de placer moral que se abría a su alma. ¡Quién fuera el autor! Me lo imaginaba recorriendo los campos de Ruth, los collados henchidos de “aromas de oriente” donde transcurrió el idilio místico del “Cantar de los Cantares” y el lago Tiberiades y la colina de Galilea, la que ha oído las cosas más sublimes que jamás se revistieron con la palabra humana.¹⁸⁴

González, ministro roquista y político de fuste en los gobiernos de la república conservadora, se distinguirá de otras figuras intelectuales de la elite patricia por no haber viajado nunca a Europa —cita obligada para las personalidades de su círculo—, y por apenas haber salido al extranjero. La acentuada veta orientalista que cultiva, que se alimenta del canon de autores europeos sobre la materia (“no conozco las regiones que Ud. describe, aunque haya leído los viajes de Chateaubriand, Lamartine, Pierre Loti y otros, de inolvidable recuerdo”, escribe en el mismo texto),¹⁸⁵ indica que, incluso para quien era cabalmente un político de raza, como era su caso, un nuevo modo de leer la literatura orientalista europea se abría camino.

Pues bien: si ese fenómeno de autonomización estética se percibe en una figura como la de Joaquín V. González, tanto más puede advertirse en las incursiones orientalistas del lote de escritores modernistas, que instalan a lo bello en la cúspide de su jerarquía de valores. En ellos, tal como indica Gonzalo Aguilar, el anterior afán de modernidad de Echeverría, Sarmiento o Mansilla (un afán que se expresaba en la búsqueda de “elementos dinámicos que había que traer —importar— de Europa”) trueca en un cosmopolitismo estético, un “acuerdo estratégico con el universalismo” en términos

¹⁸⁴ Joaquín V. González, “Prólogo” a Abel Bazán y Bustos, *Aromas de Oriente*, Buenos Aires, Kosmos, 1905, p. 7.

¹⁸⁵ *Ibidem.*, p. 5.

culturales que tuvo como fin la producción de sujetos cosmopolitas”.¹⁸⁶ Es al interior de ese desplazamiento que debe entenderse la profusión de exploraciones de los escritores modernistas en tema oriental.

El modernismo, primer movimiento literario que se presenta como tal en América Latina, construye en efecto una reconocida representación del escritor en tanto artista. Tal es la operación que tiene lugar tempranamente en la producción de José Martí, con Emilio Castelar uno de los primeros corresponsales en el extranjero de *La Nación*, y sobre todo en Rubén Darío, a quien lo unirán estrechos lazos con la cultura argentina no solamente por haber vivido en Buenos Aires entre 1893 y 1898 (un período clave en la conformación de la constelación modernista), sino por haber sido el cronista estrella del mismo diario hasta el momento de su muerte, además de colaborador de otros periódicos y revistas. Pero sobre todo, en diversos espacios de sociabilidad y a través de distintas formas de consagración de escritores más jóvenes (prólogos de libros, alusiones en crónicas y textos periodísticos, dedicatorias, relaciones personales sostenidas en la correspondencia, etc.), Darío dotará al modernismo de un cúmulo de relaciones y señas compartidas que contribuyen a darle entidad de movimiento.¹⁸⁷ Un caso relevante de padrinazgo intelectual tuvo lugar con Leopoldo Lugones, quien recién llegado a Buenos Aires de su Córdoba natal recibió el espaldarazo del nicaragüense quien lo coloca a la vanguardia de la cofradía modernista.¹⁸⁸

A través de esas prácticas, Darío se posicionará como cabeza del grupo modernista, un sitio que le posibilitará difundir un conjunto de orientaciones estéticas e ideológicas. Entre ellas, se distingue efectivamente su vocación cosmopolita, que se manifiesta no solamente en el desapego de su Nicaragua natal y en sus ansias de abrazar las grandes metrópolis y los círculos culturales de avanzada que habitan en ellas (Buenos Aires, Madrid, París), sino en la apertura a estímulos culturales y literarios de todo el orbe. En

¹⁸⁶ Gonzalo Aguilar, *Episodios cosmopolitas en la cultura argentina*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2009, p. 10. La frase entrecomillada al interior de la cita pertenece a Amanda Anderson.

¹⁸⁷ Cfr. Susana Zanetti, “El modernismo y el intelectual como artista: Rubén Darío”, en Carlos Altamirano (dir), *Historia de los intelectuales en América Latina*, op. cit.

¹⁸⁸ Escribe Darío en una larga crónica publicada en el diario *El Tiempo* en la que inserta y comenta elogiosamente poemas del joven Lugones: “Un bizarro muchachón de veintidós años, de chambergo y anteojos, llega de su provincia, de su buena provincia de Córdoba, a la conquista de Buenos Aires, así el inclito y divino Glatiny a conquistar París, flechazos de flechas de oro (...) Ese sublevado viene sin carta de presentación a decir versos al Ateneo. Le conocemos y esperamos el momento en que esos versos se escuchen, para saber con quien nos entendemos. Llega la noche en que debe leer y lee, ante un público escaso, y en su escasez matizado (...) Es uno de los ‘modernos’, es uno de los Joven América. El y Ricardo James Freyre son los dos más fuertes talentos de la juventud que sigue los pabellones nuevos en el continente”. Rubén Darío, “Un poeta socialista. Leopoldo Lugones”, en *El Tiempo*, Buenos Aires, 12 de mayo de 1896, incluido en *Escritos inéditos de Rubén Darío. Recogidos de periódicos de Buenos Aires y anotados por E. K. Mapes*, Nueva York, Instituto de las Españas en los Estados Unidos, 1938, p. 102.

una crónica en *La Nación* hacía referencia explícita a esa propensión omnívora: “se cree aquí que los americanos estamos imbuidos exclusivamente en la literatura francesa, sin saber que nos hacen su visita provechosa todas las literaturas extranjeras”.¹⁸⁹ Ese dilatado horizonte de incitaciones estéticas es el que conduce a Darío y los modernistas a interesarse por los asuntos del Oriente. Tal es el caso de las *japonerías* que habitan la obra poética del escritor nicaragüense, o la suerte de fascinación, que comparte con otros literatos de su grupo, por *Las mil y una noches*, esa inveterada obra que agujereja la imaginación de los modernistas.¹⁹⁰

Una de las figuras que integran el círculo literario porteño de Darío que más vívida y reiteradamente exhibe esa veta orientalista es Angel de Estrada. A él y a Miguel de Escalada dedica el nicaragüense la primera edición de *Los Raros*, de 1896, en cuyo prólogo inserta nuevamente el programa de renovación literaria que dos años antes había anunciado en su *Revista de América* en el que mentaba “los desconocidos Orientales del ensueño”. Estrada, que buscaba encarnar al artista puro que presidía el altar de la literatura modernista, se aventuró recurrentemente por esos caminos orientales. Proveniente de una familia de antigua prosapia que lo empujó a recibirse de abogado en la Facultad de Derecho, nunca ejerció esa profesión y rápidamente se integró a los círculos literarios de avanzada en los que entabló relaciones primero con Darío y los demás modernistas y luego con escritores de otras tendencias.¹⁹¹ Católico, autor de una nutrida obra en poesía y en prosa, Estrada fue desde joven un incansable viajero, y esa “alma nómade” (tal el título de uno de sus más conocidos libros) lo llevó a adentrarse en el Oriente y a admirarlo. Ese es el talante que exhalan las crónicas que componen *La Voz del Nilo*, que publica en 1903.¹⁹² Y también es el tinte de ciertas parcelas de su obra

¹⁸⁹ Rubén Darío, “Novelas y novelistas I”, *La Nación*, 2 de septiembre de 1899, cit. en Susana Zanetti, “Itinerario de las crónicas de Darío en *La Nación*”, op. cit., p. 33, n. 61.

¹⁹⁰ Axel Gasquet, *Oriente al sur*, op. cit., pp. 208-209.

¹⁹¹ Esas relaciones le valieron el reconocimiento de sus pares, en quienes pareció encontrar mayor eco que en el público. Así al menos se desprende de algunos de los textos de una galería variada de escritores que concurre a recordarlo en un número de homenaje que la revista *Nosotros* le dedica a comienzos de 1924, luego de que la muerte lo sorprenda en alta mar. En una de esas evocaciones Jorge Max Rhode, que lo continuaría en su afición por el Oriente, podía señalar que su obra, “fruto exquisito que esconde en su semilla el germen de todas las culturas, no ha hallado en nuestra tierra la caricia solar que merece” (J. Max Rhode, “Angel de Estrada”, *Nosotros*, año XVIII, tomo XLVI, enero de 1924, p. 250).

¹⁹² Citemos una de esas crónicas de viaje: “Todos los cementerios turcos y árabes que hemos visto, encuadrados en las ciudades como jardines públicos, o en las afueras con el mismo carácter, atraen; y hombres y mujeres, desde niños, jugueteando entre ellos, se familiarizan con la muerte. Lo mismo es éste del Cairo. Algunas calles y muchos sepulcros aparecen cubiertos de viñas a modo de pabellones de verdura. Las lápidas funerarias tienen así en dibujos de oro, furtivos epitafios sin palabras, que caen entre el murmurio armonioso de los pámpanos. El tranquilo barrio se llena de apacibles imágenes, y créese que si se golpeará a las puertas los muertos saldrían a abrir con el saludo de la hospitalidad antigua. La muerte no destila amargura ni dolor; sus sombras son transparentes; su sueño es casi divino y su genio

poética, como muestran característicamente los versos de “Al Oriente” que compone hacia la misma época:

Adiós, Oriente, espectro venerado:
Mientras el mundo tumultuoso gira
Duerme, sueña, y encuentra nuestra lira
En ti el eco vibrante del pasado.

Oriente, te contemplo tachonado
De estrellas como flores, tu alma admira
Y tu sol se la bebe, cuando inspira
Flores que son estrellas de tu prado

Porque tu amor no ha muerto, la fe eleva
Y en los misterios armonías llevas
Tu antigüedad es juvenil aurora,
En tus ruinas la vejez frescura,
Y a tu tristeza, un ave redentora
Júbilos da con cantos de hermosura!¹⁹³

En Estrada, como en el Chateaubriand que admira y al que le dedica un poema, la afición de cuño esteticista por los encantos y misterios del Oriente se ve sobredeterminada por la atracción por los lugares sacros que le viene del credo católico que profesa. Ese sesgo se deja ver en algunas de sus crónicas de viaje, como en la que dedica a la atmósfera religiosa, cargada de elementos bíblicos, de Jerusalén.¹⁹⁴ Y es que dentro de la impronta espiritualista que preside todo el movimiento de aproximación al Oriente en la Argentina de entresiglos, va ocupando un lugar el renglón que lo hace impulsado por la fe cristiana. Es el caso del obispo Abel Bazán y Bustos, que extiende su viaje a Roma –adonde acude en misión eclesial- para llegar también a Jerusalén, en un periplo al que posterramente consagra el mencionado libro *Aromas de Oriente*.¹⁹⁵ En

vagabundea como alada sonrisa que toca el sol con la esperanza de una inmortalidad venturosa (...) ¡Quién sabe si algún hechicero de Las mil y una noches no esculpió los sepulcros en finas maderas, petrificándolas después con un soplo!” (Angel de Estrada, “Sepulcros”, *La voz del Nilo*, Buenos Aires, Biblioteca de La Nación, 1915 [1903], pp. 41-43).

¹⁹³ Angel de Estrada. *Antología poética*, Buenos Aires, Angel de Estrada y cía., 1946, p. 61.

¹⁹⁴ Angel de Estrada, “El triunfo del sepulcro”, en *Visión de Paz*, Buenos Aires, Angel de Estrada y cía, 1911.

¹⁹⁵ Según refiere este integrante de la jerarquía católica, que proviniendo de una familia riojana de alcurnia proseguiría con importante renombre sus oficios en Entre Ríos, concluida la etapa europea de su

el volumen, que traía consigo la novedad de estar ilustrado con fotos (de Jerusalén, de Jaffa, de Belén, de un “encantador de serpientes en las calles del Cairo”), además de minuciosas descripciones de los sitios que el autor visita se ofrece una meditación acerca de las tendencias cismáticas a las que el cristianismo desde el que observa el autor se había visto enfrentado, y que habían encontrado en la cargada historia oriental un escenario privilegiado. En el relato, la recurrencia con que Bazán y Bustos utiliza el nombre “Oriente” para referir a innumerables lugares y situaciones, recuerda la ubicuidad y pregnancia con la que la época seguía apelando a ese término tan englobador. Y aunque en el caso del prelado la religiosidad que lo embarga da singularidad a sus búsquedas y afanes, no por ello en su narración está ausente el timbre alborozado y esteticista que dominó el *voyage en Orient* del romanticismo europeo.¹⁹⁶

Volviendo a los modernistas, la crónica es en efecto el género que les permite hacer gala tanto del cosmopolitismo como de la sensibilidad exquisita y privilegiada de los que se precian. Es el espacio en el que pueden dar fe de pertenecer al exclusivo clan de aquellos que poseen ojos que saben apreciar la belleza del mundo. La crónica nace en la prensa argentina bajo el formato de “cartas” enviadas desde el extranjero. Tal es el modo en que Emilio Castelar primero, y enseguida José Martí, se incorporan a *La Nación*. Posteriormente, la crónica desde Europa u Oriente seguirá modelando las colaboraciones en ese mismo diario del guatemalteco Enrique Gómez Carrillo o de Rubén Darío (una vez que abandona Buenos Aires), en textos con frecuencia luego agrupados en libros. Pero, como puntualiza Julio Ramos, para los modernistas “incluso en sus propias ciudades la *retórica del viaje* (la mediación entre el público local y el ‘capital’ cultural extranjero) en varios sentidos autoriza y modela muchas de sus crónicas”.¹⁹⁷

La prensa se configura así para los escritores modernistas tanto como un modo de subsistencia como una vía para encontrar un público y construir un nombre de autor. Y también es, y es el caso subrayadamente de Darío, un espacio desde el que difundir la

viaje “restaba aún la segunda y principal, lo que con ansias encendidas había anhelado desde niño: llegar a Oriente, visitar Palestina”. Abel Bazán y Bustos, *Aromas de Oriente*, op. cit., p. 53.

¹⁹⁶ Así, en el breve epílogo del libro, titulado “Adiós a Jerusalén y al Oriente”, escribe Bazán y Bustos: “¡Oh Jerusalén! ¡Oh Jerusalén! ¡Olvideme de mi si te olvidaré! Cerraba los ojos y veía desfilas ante mí todos los cuadros y paisajes, y monumentos y recuerdos con colores vivísimos, con una importancia siempre creciente, con un atractivo tan singular que, a veces, hasta asomos de duda parecían asaltar mi espíritu y preguntarme si todo esto no era más que un bellissimo sueño, una ilusión kaleidoscópica”. *Ibidem*, pp. 365-366. Respecto a esa vena estética, cabe decir que no casualmente el autor elige a Joaquín V. González para prologar su libro, que como hemos visto al hacerlo menta las figuras de Chateaubriand y Lamartine.

¹⁹⁷ Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, op. cit., p. 107.

nueva poética de la que se sienten portadores. La crónica modernista se instala así en la tensión entre dos públicos distintos a los que busca atender por igual: el selecto de quienes se sienten afectados a la nueva estética, y el masivo que empieza a construirse a partir de la ampliación del campo de lectura que acompaña la modernización de la prensa.¹⁹⁸ De allí su trabajo tanto con referencias y guiños como marcas de distinción (por ejemplo los provenientes de la escena literaria francesa, cuyas novedades los modernistas seguían con devoción), como con las noticias provistas por los mismos diarios que les daban amparo.

Es este último aspecto el que más nos interesa aquí. En la sugerente hipótesis de Ramos, a pesar de las recurrentes quejas de los escritores modernistas por el supuesto impacto negativo en la literatura de los nuevos lenguajes periodísticos,¹⁹⁹ son éstos los que, al transformar la economía discursiva de los periódicos, establecen las condiciones de posibilidad de la crónica modernista. Como hemos visto en el apartado anterior, en paralelo al nuevo caudal de noticias “el mismo periódico fomenta la proliferación de otros lenguajes, que vendrían a suplementar la información telegráfica”.²⁰⁰ Ese es el espacio ocupado en *La Nación* primeramente por Martí, que al decir de Ramos inaugura en sus corresponsalías el terreno de experimentación literaria con la información cotidiana que desplegará en la crónica la escritura modernista.

Efectivamente, a ese tratamiento estético de los materiales proporcionados por las noticias de actualidad resultaron afectados muchos de los escritores modernistas. Y en esa senda, uno de los terrenos sobre el que se aventuraron fue el del Oriente. Para aquellas “sensibilidades de artista” que vinculaban en su actividad cotidiana periodismo y literatura, y tenían en la redacción de los diarios un espacio crucial tanto de trabajo como de sociabilidad –tal era el caso de los modernistas, empezando, nuevamente, por Darío-, el Oriente aparecía como un universo al que, en su afán cosmopolita, arribaban por una doble vía: ya por el canon literario que abordaba la materia (Chateaubriand, Lamartine, el contemporáneo e ineludible Pierre Loti), a quienes se agregaban ahora

¹⁹⁸ Cfr. Carlos Battilana, “El lugar de Rubén Darío en Buenos Aires. Proyecciones”, en Alfredo Rubione (dir.), *Historia crítica de la literatura argentina. Vol. 5. La crisis de las formas*, Buenos Aires, Emecé, 2006.

¹⁹⁹ Ramos acopia numerosas críticas de los escritores modernistas a las disposiciones del periodismo moderno. Citemos una de ellas, del mexicano Manuel Gutiérrez Nájera: “esta vez, como en muchas, el telégrafo ha mentido. Ese gran hablador, ese alado y sutil reporter, no espera a que la noticia se confirme para transmitirla (...) y no repara en los males que pueden producir sus balbuceos, sus equivocaciones, su mala ortografía. Es industrial, comerciante (...) El telegrama no tiene literatura, ni gramática, ni ortografía. Es brutal.” (Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, op. cit., p. 102).

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 107.

algunas lecturas propiamente “orientales” como *Las mil y una noches* y la poesía de Omar Khayyam, ya la ya referida presencia cotidiana de los temas orientales que traía consigo la prensa. Emilio Becher, otro de los jóvenes que frecuentaron el círculo de Darío y Lugones, luego asiduo colaborador de la sección “Letras francesas” en la revista *Ideas* de Manuel Gálvez y Ricardo Olivera, y que cultivó una acentuada veta espiritualista que lo comunicó tempranamente a intereses orientalistas, brinda un buen ejemplo de esa conjunción. Desde 1906 también él recaló en *La Nación*, en cuyas páginas desarrolló hasta su prematura muerte, quince años después, su vocación literaria.²⁰¹ La crónica “La conferencia de Algeciras”, que escribe allí el mismo año de su incorporación, muestra el deslizamiento que se opera desde una información de actualidad (referida a uno de los habituales cónclaves internacionales para zanjar diferendos entre las potencias coloniales) a evocaciones más generales sobre temas orientales:

Convocada a orillas del Mediterráneo por proyecto del Kaiser, la conferencia ofrece a la contemplación desdeñosa de los marroquíes el espectáculo de las disensiones europeas. Tan antagónicos se presentan los intereses de Francia y de Alemania que por momentos se ha temido una declaratoria de guerra (...) Pero es mucho más honda la emoción que se puede sentir ante el espectáculo vulgar de una conferencia llamada para discutir los más complejos problemas de política. Mientras los delegados polemizan sobre el régimen de las aduanas, nosotros asistimos a la última derrota de la raza árabe (...) Su fantasía, deslumbrada por el espectáculo de las maravillas entrevistadas en sus viajes pacíficos o guerreros, se dilató en el sueño resplandeciente de las *Mil y una Noches*. Su grave meditación descubrió el misterio de las ciencias ocultas, la noble álgebra, la alquimia paciente, la astronomía. Una civilización magnífica creció en sus escuelas, ayudada por la armónica labor de sus agricultores, de sus comerciantes, de sus soldados y de sus marinos (...) Pero los signos inalterables de su raza no se han borrado todavía después de mil años de historia. Y nos subleva como un sacrilegio la tentativa, aprobada por las cancillerías, de

²⁰¹ Becher, que a juicio de sus contemporáneos estaba dotado de un talento a la postre malogrado (se le adjudicaba una agraciada sensibilidad estética que, por efecto de su espíritu atormentado, no había llegado a traducirse en obra literaria), fue objeto de extendida admiración entre los escritores. Respecto de su trabajo periodístico, rememoraba Ricardo Rojas: “a fines del siglo pasado, la labor literaria iba dejando de ser un esparcimiento de generales y doctores para convertirse en una profesión libre, o mejor dicho en misión esforzada. Para ella no se abrían entonces sino los talleres del periodismo. Y he ahí nada menos que a Emilio Becher, iniciando su carrera periodística como reporter de policía en un diario inglés (...) Pero Emilio Becher que hizo de la crítica una creación estética, también dio al periodismo una desusada dignidad literaria. Obras de arte fueron algunas de sus crónicas de actualidad”. Ricardo Rojas, “Evocación de Emilio Becher”, prólogo a Emilio Becher, *Diálogo de las sombras y otras páginas*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1938, p. XXXVI.

violar el venerable desierto que todavía recorren, al paso de sus camellos sobrios, los últimos almorávides.²⁰²

El tinte anticolonialista, que como veremos pudo desplegarse entre los modernistas más desembozadamente, se engarza al elogio del legado árabe cuya remembranza despiertan las noticias de coyuntura. Esa alabanza no está desprovista ni de lugares comunes (propios de toda representación orientalista), ni de ambivalencias: junto al repaso de los elementos de esa “civilización magnífica”, Becher atina a decir que “no se puede asistir sin dolor a la suerte de esta raza épica que va a perder la belleza de su barbarie secular”.²⁰³ Se observa no obstante cómo la valoración global sarmientina de los árabes y de su “venerable desierto” comienza a verse invertida.

Entre los modernistas, la crónica de actualidad encontró a uno de sus más populares cultores en el guatemalteco Enrique Gómez Carrillo (quien llegó a ser considerado “príncipe de los cronistas”). Infatigable viajero –fue de los latinoamericanos quien, de Turquía a Japón, visitó más regiones del Oriente-, sus textos, volcados rápidamente en libros, le valieron ser conocido por el público argentino. Una porción de sus crónicas fueron en efecto también publicadas en *La Nación*.²⁰⁴ Según señala Beatriz Colombi, “si algo se propuso Gómez Carrillo fue ser el Pierre Loti del mundo hispánico”.²⁰⁵ Este último era ya muy popular en América Latina a comienzos de siglo, y su nombre se asociaba primordialmente al del viajero que había acercado al gran público las realidades de numerosos parajes orientales. Algunas de sus crónicas ingresaron a la Argentina también a través de las páginas de *La Nación*. La escritura orientalista de

²⁰² Stylo (seudónimo de Emilio Becher), “La Conferencia de Algeciras”, en *La Nación*, 6 de marzo de 1906, reproducida en Emilio Becher, *Diálogo de las sombras y otras páginas*, op. cit., pp. 148-152.

²⁰³ *Ibidem*, p. 152.

²⁰⁴ En sendos viajes a la Argentina, Gómez Carrillo fue agasajado por la revista *Nosotros* en homenajes a los que asistió una parte considerable del mundillo literario. En la semblanza que en una de esas ceremonias le dedicaba Juan Pablo Echagüe en 1914, se destacaba que “desde las columnas de *La Nación* –tribuna y fortaleza intelectual de Hispanoamérica- Gómez Carrillo ha ejercido una influencia decisiva sobre las nuevas generaciones argentinas. Sus exquisitas crónicas nos han ayudado a encontrar nuestra actual orientación artística y pensante”. Cuatro años después, es Alvaro Melián Lafinur quien hace el elogio del viajero en representación de *Nosotros*: “Enrique Gómez Carrillo es algo muy nuestro. Es uno de ‘nosotros’. Lo era desde hace mucho tiempo. Lo era aún antes de venir por primera vez a esta ciudad, a la que él ha consagrado generosas laudes en su prosa incomparable. Muy pocos escritores nos han sido tan familiares como él, desde nuestra iniciación literaria. Leíamos en *La Nación*, con verdadero deleite, sus crónicas encantadoras. Leíamos sus libros ágiles, pintorescos, armoniosos; tan llenos de sutil y contagiosa emoción”. Y luego: “en sus cuadros exóticos nada tiene que envidiar a los demás cultivadores del Oriente, ‘enorme y delicado’”. Cfr. “La demostración de *Nosotros* a Gómez Carrillo”, *Nosotros*, v. 14, no. 62, Buenos Aires, junio de 1914, p. 310; y “Nuestra demostración a Gómez Carrillo”, *Nosotros*, v. 29, no. 112, Buenos Aires, agosto de 1918, pp. 597-598.

²⁰⁵ Beatriz Colombi, “*Voyage en Orient*, exotismo y divulgación”, en *Viaje intelectual. Migraciones y desplazamientos en América Latina (1880-1915)*, Rosario, Beatriz Viterbo, p. 231.

viaje de Loti era de lectura obligada entre los modernistas latinoamericanos, pero asimismo obligado parecía ser el gesto de desdén con el que se la confinaba al arcón de la literatura superficial.²⁰⁶

Junto a Loti y Gómez Carrillo, otro autor que contribuyó a difundir nuevas y más benevolentes imágenes sobre el Oriente fue el español Vicente Blasco Ibáñez, uno de los escritores más populares en Occidente en las primeras décadas del siglo. Una vez más, cuando decide viajar a Estambul en 1907 es *La Nación* quien acoge y publica sus crónicas de viaje, luego agrupadas en su libro *Oriente*. En este volumen contribuye como pocos a ofrecer una imagen alternativa de Turquía, que, como hemos ya mencionado, en el siglo XIX había sido uno de los espacios privilegiados de la mirada orientalista negativa en Europa y por extensión en América Latina (con algunos célebres contradictores, como Alphonse de Lamartine). Blasco Ibáñez es consciente de ese lastre que pesa sobre el país que visita, y se propone neutralizarlo:

Turquía es el “gran enfermo” de Europa, según una frase mil veces repetida, y los pueblos importantes que no osan asesinarlo, por cerrarse el paso unos a otros, aguardan a que el enfermo se muera para repartirse sus bienes (...) Yo soy de los que aman a Turquía y no se indignan, por un prejuicio de raza o religión, de que este pueblo bueno y sufrido viva todavía en Europa.²⁰⁷

Blasco Ibáñez cultivó una relación particularmente intensa con la Argentina. Ya en la primera de las visitas que emprende al país, en 1909, es recibido calurosamente. Y fruto de esa estadía publica un libro de impresiones de viaje que aparece en 1910 con el título de *Argentina y sus grandezas* (algunos de cuyos fragmentos aparecen como anticipos en

²⁰⁶ Tal el juicio que emitían sobre todo quienes, siguiendo sus pasos, viajaban al Oriente. Así, el mexicano Juan José Tablada: “concluyo de leer por segunda vez la *Madame Chrysanthème* de Loti y a la vez que me encantan los prestigios del delicioso escritor me exaspera la frivolidad de sus juicios, la perfecta incomprensión del tipo japonés”; el colombiano José Asunción Silva, para quien los textos del escritor francés reunían “simples estudios de medio ambientes; artísticos, no psicológicos; coloreados, no profundos”; o el salvadoreño Arturo Ambrogí, para quien “el Japón, falsificado por Pierre Loti y divinizado por Lafcadio Hearn, está contaminado de occidentalismo” (todas las citas son de Araceli Tinajero, *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano*, op. cit., p. 15 –las dos primeras– y 53; para esta autora, como veremos, ese desdén expresa la voluntad de autonomía de la textualidad orientalista latinoamericana respecto a la europea). El mismo Gómez Carrillo, que en sus crónicas de viaje cita repetidamente a Loti, como señala Colombi permanentemente lo reescribe y corrige.

²⁰⁷ Vicente Blasco Ibáñez, *Oriente*, Prometeo, Valencia, 1919 [1907], p. 123. Y continúa luego el autor: “Existe una concepción imaginaria del turco que es la que acepta el vulgo en toda Europa. Según ella, el turco es un bárbaro, sensual, capaz de las mayores ferocidades, que pasa la vida entre cabezas cortadas o esclavas que danzan desplegando sus voluptuosidades de odalisca (...) Todos los escritores que han viajado por Turquía se irritan contra la injusticia con que es apreciado este pueblo. El turco es bueno y franco” (pp. 124-125).

Caras y Caretas). A partir de allí regresa varias veces en los años sucesivos, e incluso se aventura en una empresa de colonización agrícola en el interior del país, a la postre fracasada.²⁰⁸ Todo ello hace suponer que tanto sus crónicas de viaje en *La Nación* como el mismo libro *Oriente*, que como otras obras de este autor a inicios de la década de 1920 había conocido ediciones que superaban los 50 mil ejemplares, contribuyeron a edificar miradas orientalistas alternativas a las representaciones heredadas del siglo XIX en la cultura argentina.

Con todo, la crónica orientalista de los escritores hispanoamericanos se inclinó mayormente no tanto por los países árabes, sino por los territorios del Lejano Oriente (la India, China y sobre todo Japón). Este último, ruta preferida de los viajeros modernistas, podía alternativamente atraer por el espectáculo brindado por su peculiar acceso a la modernidad (y esa era coetáneamente, en clave liberal-positivista, la mirada de Wilde o Ingenieros), o, en su reverso, decepcionar precisamente por los visos de occidentalización que ese proceso conllevaba. En su periplo nipón, Gómez Carrillo coteja permanentemente aquello que ve con lo que ha leído previamente. Su “actitud textual” se sirve no solamente de textos de antigua data, sino de sus contemporáneos Pierre Loti y del escritor de origen griego Lafcadio Hearn (quien, tras vivir en su juventud en los Estados Unidos, se instala en el Japón y se convierte en uno de los principales introductores de su cultura en Occidente). Y en esa compulsión, el modelo imaginado inicialmente queda en desventaja respecto a la realidad con la que el viajero entra en contacto:

¿Qué le falta, pues, a mi Japón real para ser tan bello como mi Japón soñado? ¿Será acaso que yo esperaba, sin darme cuenta de ello, un Tokio feudal con samurais de máscaras feroces, con palanquines rodeados de suntuosidad misteriosa, cortejos de daimios y patrullas de arqueros? No; no lo creo. Los libros modernos, por el contrario, habíanme preparado a encontrar un Japón americanizado. Y, sin embargo, este que veo, y que es muy japonés, este que veo por la ventanilla, no es mi Japón ideal y delicioso.²⁰⁹

La capa de lecturas provista por los Loti y los Hearn ha alimentado la configuración de un espacio idealizado –una operación propia del espíritu de ensoñación del artista que Gómez Carrillo se jacta ser–: *mi Japón*. Precisamente, la puesta en contraste subraya

²⁰⁸ Cfr. Ana María Martínez de Sánchez, *Blasco Ibáñez y la Argentina*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1994.

²⁰⁹ Enrique Gómez Carrillo, *El Japón heroico y galante*, Novaro-México, México, 1958 [1912], p. 10

el componente de creación subjetiva y personal del autor de la crónica, y por ello la decepción queda en segundo plano y es un dato menor frente a la sensibilidad, el archivo de lecturas especializadas y la imaginación de quien escribe. Porque, además, en esta crónica que se publica en *La Nación* inmediatamente Gómez Carrillo reencuentra a su Japón encarnado en “una musmé” que le sonríe a la salida de la estación de tren de Tokio. Tras describirla en detalle y gozosamente (“El óvalo de su rostro es perfecto (...). Los labios, en fin, entreabiertos, en esa sonrisa perpetua, sus labios húmedos, dejan ver una exquisita dentadura de granos de arroz”), concluye: “Yo la contemplo absorto. Y gracias a ella, a su belleza extraña, a su gracia lejana, a su esplendor de leyenda, la vulgaridad de esta plaza de estación desaparece y un Japón admirable resurge ante mis ojos extasiados”.²¹⁰

He allí el movimiento prototípico que subtiende al libro de crónicas. Lo que Gómez Carrillo viene a decir es que por detrás del proceso de vertiginosa modernización niveladora y mercantilista subsiste ese Japón “heroico y galante”. Contra la idea de que a los japoneses las cuestiones religiosas les interesan ya poco, el guatemalteco sostiene que “tal vez no existe hoy en todo el imperio del Sol Naciente un problema que interese tanto a los sabios, a los filósofos, a los estadistas, como el problema religioso. En vez de disminuir con el progreso, la fe crece”.²¹¹ Y así ocurre con numerosos elementos de las tradiciones japonesas cuyos núcleos permanecen vivos para quien tenga ojos que sepan apreciarlos. En definitiva, concluye Gómez Carrillo,

Nada es tan falso, en efecto, como la idea que se tiene en Europa y en América de la occidentalización de este pueblo. Sin duda hubo un momento en que (...) estos hombres inquietos quisieron también modificar sus costumbres, su traje, su gusto, su arte. Pero de aquello lo único que queda es una serie de sombreros de copa pasados de moda y de levitas desteñidas, unos cuadros pintados por imitadores de Bonnat y algunas tentativas literarias que no vivirán tantos siglos como un tanka cualquiera del siglo VIII.²¹²

En suma, los retratos que ofrece Gómez Carrillo en este libro del Japón terminan ofreciendo una imagen positiva y de sesgo antioccidental.

Rubén Darío, por su parte, que no viaja al Japón, también lo tiene por una de las múltiples canteras en las que abreva en sus crónicas. En su caso, en una que publica en

²¹⁰ *Ibidem*, p. 11. Como hemos visto en Wilde, también Gómez Carrillo se detiene largamente y se deleita describiendo figuras de mujeres japonesas.

²¹¹ *Ibidem*, p. 79.

²¹² *Ibidem*, p. 141.

La Nación sobre distintos aspectos de la cultura japonesa (su arte, su música, su literatura), sus fuentes son explícitamente francesas, y no buscan nunca ser desmentidas. Darío, desde Buenos Aires, acepta de buena gana la mediación intelectual gala para constituirse él mismo en el intermediario entre ese retazo significativo de la cultura universal que ofrece el Japón y sus lectores locales de *La Nación*. Pero además, salpica esa composición hecha a partir de fuentes francesas con datos contemporáneos de la situación política nipona que trae la prensa.²¹³

En los textos modernistas, el Oriente podía cumplir además una función cara a su sensibilidad: la de la denuncia de lo que la época entiende por “materialismo” (o su término asociado: utilitarismo), ese afán de riqueza y de ascenso social que era consustancial al progreso económico que por entonces vivían las sociedades latinoamericanas –y muy particularmente la argentina-, y cuya consecución no podía llevarse a cabo sino en desmedro de la cultura y los bienes selectos que alimentaban el espíritu. Como precisa Oscar Terán, “estos disvalores o valores negativos se encuentran corporizados en una figura social: el *burgués*”, una categoría que en esa cuadrícula es antes cultural que económico-social, y que “se caracteriza por su mediocridad, por su falta de amor por los excesos y quizás especialmente por su incorregible mal gusto estético”.²¹⁴ Entre los modernistas argentinos, acaso pocos como Emilio Becher expresan esa sensibilidad de “alma bella” que se repliega en su subjetividad contra la incomprensión y la hostilidad vulgar de la civilización moderna. Pero que también puede acudir a “paraísos artificiales” (el alcohol, común entre los modernistas) o parajes lejanos, como los del Oriente.

En uno de sus artículos en *La Nación*, que lleva por título “Nuestra civilización”, Becher acomete cristalinamente esa crítica nodal dentro del prisma modernista:

²¹³ Rubén Darío, “Viaje al país de los crisantemos. Folklore nippón”, *La Nación*, 20 de agosto de 1894. Esa propensión de Darío –que hemos señalado como rasgo general de los modernistas– a servirse del acontecer noticioso en la factura literaria de sus crónicas, se puede entrever incluso en su poesía. Según advierte Tulio Halperin Donghi, “su intuición de poeta le ofrece acceso a una comprensión privilegiada del proceso histórico. Alarma ante la guerra que se viene, presagio de una nueva derrota de una Francia que frívolamente repudia su condición de primogénita de la Iglesia (...) o –cuando la guerra finalmente estalla– invocación a una América unida de Norte a Sur bajo el símbolo de la paz, *lo que Darío ofrece puede ser la traducción en verso sonoro de los editoriales leídos esa mañana*; esa operación dota a esos lugares comunes de una verdad y una profundidad nuevas, y ello no sólo a sus ojos, sino también a los de su público”. Tulio Halperin Donghi, *El espejo de la historia*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 61, cit. por Susana Zanetti, “El modernismo y el intelectual como artista: Rubén Darío”, op. cit., pp. 536-537 (subrayado nuestro).

²¹⁴ Oscar Terán, *Historia de las ideas en la Argentina*, op. cit., p. 160.

La civilización triunfa. Ha apresado al último de los grandes titanes. Ha puesto en domesticidad una de las más poderosas fuerzas terrestres (...) Por este esfuerzo la tierra se transforma. Todo se somete a la voluntad soberana del hombre. Se cumple el sueño de los romances. Los ferrocarriles nos transportan a través de los países con la velocidad imaginada por los novelistas caballerescos. El aeroplano vuela a semejanza del hipogrifo dirigible (...) Tanta grandeza material no corresponde, por desgracia, a un esplendor equivalente del espíritu. Sin admitir la opinión de los elegíacos, que sollozan al recuerdo de la perdida Edad de oro, se puede creer que marchamos a la barbarie. Todo aparentemente se encamina a los desastres definitivos. La ciencia y la democracia se activan en su trabajo destructor. Su obra es colosal e imponente. Nos ha hecho más vigorosos (...) Pero ha amulado el elemento heroico y misterioso de la vida. Ha hecho cada vez menos posible la aparición del prócer y del santo. Ha impedido cuanto había en el mundo de singular, de noble, de raro, imponiendo su regularidad rectilínea y su igualitarismo nivelador...²¹⁵

Becher emite un juicio lapidario y poco compenedor (menos, ciertamente, que el antimaterialismo del célebre *Ariel* de José Enrique Rodó, que se cuidaba de no despachar de ese modo a la ciencia y a la democracia) que veremos reactivarse en la cultura argentina tras la Gran Guerra. Pero su denuncia de los carriles por los que transita la civilización burguesa se completa, en un texto de la misma época, con un encendido “elogio de la pereza” como antídoto contra el ritmo fabril que impone el economicismo contemporáneo. Lo interesante es que esa pereza como valor positivo no se extrae del consagrado ocio de los griegos, sino que se hurga en el menos célebre de los pueblos del Oriente:

Cuentos muy divertidos nos relataban la historia del holgazán cuya vida de miseria ofrecía el más doloroso contraste con la invariable felicidad del trabajador (...) Un gran pueblo de nuestros días, el norteamericano, ha erigido en dogma nacional este aforismo de los textos elementales (...) Esta nación admira, más que todo, el trabajo. La pereza es para ella un delito contra la patria. Las sociedades antiguas se fundaron sobre un principio opuesto. Fueron igualmente grandes. Hicieron del ocio el ideal supremo y la costumbre de sus aristocracias (...) Después del esfuerzo enorme que le valió el dominio del Asia y el Mediterráneo, el musulmán descansó. En sus palacios fastuosos se entregó de nuevo a la vida indolente que llevaba, bajo su tienda rústica, en el desierto originario (...) En la India y en el Egipto estaba la sociedad constituida de tal modo, que el esfuerzo de los ciudadanos sólo sirviese para asegurar a los elegidos una vida ociosa e inteligente (...) La historia ha demostrado que no erraban al imponerse esos sacrificios. Los brahmanes inactivos crearon

²¹⁵ Stylo (Emilio Becher), “Nuestra civilización”, *La Nación*, 17 de abril de 1906, en *Diálogo de las sombras*, op. cit., pp. 174-175.

toda la filosofía, descubrieron los dogmas idénticos de las religiones, que veneramos todavía en nuestras iglesias, encontraron las leyes de la humanidad universal (...) La humanidad se salva por los perezosos.²¹⁶

Ciertamente, no todos de quienes estaban próximos a la cofradía modernista se sintieron confortados con esas aproximaciones orientalistas. Hubo quienes, como Rodó, soltaron un voto de censura sobre los escritores que osaban aventurarse “por las rutas sombrías del Oriente”.²¹⁷ Para el uruguayo, esas incursiones revelaban la misma pose superficial que solía endilgársele a Loti:

Al modernismo americano le matará la falta de vida psíquica. Se piensa poco en él, se siente poco. Le domina con demasiado imperio un vivo afán por la novedad de lo aparente, que tiene a la frivolidad muy cercana. Yo le he comparado una vez con el mundo de puerilidades ligeras y graciosas del Japón de Loti (...) A Rubén Darío le está permitido emanciparse de la obligación humana de la lucha, refugiarse en el Oriente o en Grecia (...) Sobre los imitadores debe caer el castigo, pues es de ellos la culpa.²¹⁸

Según parece, el artilugio de la superficialidad de las alusiones modernistas sobre el Oriente no estaba en Rodó solamente al servicio de descalificar a los seguidores de Darío (hecho que replica en otras oportunidades). Según indicaciones ofrecidas por Hernán Taboada, en el autor de *Ariel* pervive un sustrato orientalista clásico (decimonónico), que probablemente le llega de su maestro Ernest Renan, y que lo emparenta con Sarmiento en cuanto a la asociación negativa entre las poblaciones árabes del desierto y la “barbarie semipastoril” americana.²¹⁹

Hasta aquí nuestro argumento ha girado en torno al hecho de que en los modernistas se observa un movimiento a través del cual las alusiones orientalistas ganan autonomía estética respecto a los usos del Oriente como contramodelo civilizatorio de los publicistas argentinos decimonónicos. El gesto fascinado y exotista que se despliega en muchas de esas incursiones se emparenta así al orientalismo europeo, del romanticismo a las distintas vertientes estéticas, literarias y aún filosóficas finiseculares que se

²¹⁶ Stylo (Emilio Becher), “Elogio de la pereza”, *La Nación*, 20 de enero de 1906, en *Diálogo de las sombras*, op. cit., pp. 115-117.

²¹⁷ José Enrique Rodó, “El que vendrá”, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Claridad, 1948, p. 125.

²¹⁸ José Enrique Rodó, “Un poeta de Caracas”, en *Obras Completas*, op. cit., p. 117. Este artículo y el de la cita anterior fueron publicados en la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*, que Rodó edita entre 1895 y 1897.

²¹⁹ Cfr. Hernán Taboada, “José Enrique Rodó: el oriental y la Hélade”, en *Anuario de Estudios Latinoamericanos*, vol. 2, UNAM, México, 2008.

desarrollan en el viejo continente. Dentro de ese cuadro es que debe entenderse la primera edición argentina del *Baghavat-Gita*, el célebre texto sagrado de la India que Emilio H. Roqué publica por editorial Coni en 1896.²²⁰ Y aún más, sobre el filo del período que consideramos en este capítulo, las traducciones y ediciones de autores “orientales” al cuidado de figuras como Carlos Muzzio Sáenz Peña y sobre todo Joaquín V. González. El primero se hizo eco de la celebridad que las *Rubaiyat* del persa Omar Khayyam, los cuartetos cargados de sabiduría milenaria escritos hacia el 1100, adquirieron sobre todo en Francia e Inglaterra en las últimas décadas del siglo XIX, y realizó una traducción del inglés que contó con un prólogo de Rubén Darío. También a Muzzio Saénz Peña se deben algunas de las primeras ediciones de obras del poeta hindú Rabindranath Tagore en la década del '10. En cuanto a González, su afición orientalista se materializó en sendas traducciones del inglés de los mismos autores.²²¹ Su versión de las *Rubaiyat*, que vuelca al castellano desde la cuidadosa y muy comentada versión inglesa del especialista Edward Fitzgerald, será editada póstumamente por su hijo Julio V. González y le valdrá también reconocimientos. A esa serie se añade también otra importante pieza de la tradición literaria oriental, los *Cien Poemas de Kabir*, que González padre también traduce, publica y prologa en 1918 desde una versión inglesa del mismo Tagore. Según destaca Axel Gasquet, este conjunto de obras conocerá varias publicaciones en las décadas de 1910 y 1920, a través de conocidas casas editoriales del período como Tor, Manuel Gleizer o Nosotros (de la revista literaria homónima).²²² Todo lo cual ofrece una pauta respecto a que, además de obtener creciente atención por parte de escritores, la literatura oriental gozaba ya de un cierto público (esas editoriales, por ejemplo Manuel Gleizer, operaban en el mercado del libro con arreglo a un criterio que atendía no solamente a la calidad literaria sino también a la dimensión comercial).

Y sin embargo, esa autonomía de lo estético del orientalismo modernista y de otros literatos e intelectuales del período no será en absoluto completa. De un lado, como hemos visto, sus reverberaciones en tema oriental pudieron ser soporte de puntos de vista ideológicos críticos de aspectos de los procesos de modernización (tal lo que observamos por caso en el “elogio de la pereza” de Becher). Pero de otro, y en un

²²⁰ La referencia en Axel Gasquet, “El orientalismo argentino (1900-1940). De la revista *Nosotros* al grupo *Sur*”, working paper no. 22, Latin American Studies Center, University of Maryland, p. 5.

²²¹ Las obras de Tagore que son publicadas inicialmente en Argentina gracias al concurso de ambas figuras son *Poemas* (en 1915 y 1917; traducción de Muzzio Sáenz Peña), *La cosecha de la fruta* (en 1917; traducción de Muzzio Sáenz Peña, con un prefacio de Joaquín V. González), y *El Jardinero* (en 1924; traducción y prólogo también de Muzzio Sáenz Peña).

²²² Axel Gasquet, “El orientalismo argentino (1900-1940)”, op. cit., p. 6.

sentido más fuerte, al interior del discurso orientalista del modernismo argentino y latinoamericano se opera una reinscripción de lo político que anticipa las efusiones críticas de la geografía de la modernidad que se desplegarán con mayor nitidez luego de la Primera Guerra Mundial. Algunos trabajos recientes, en efecto, han cuestionado la lectura que, de un lado, asocia la vocación orientalista del modernismo a una pura réplica de la literatura europea y sobre todo francesa contemporánea (el decadentismo, el parnasianismo, etc.), y, contiguamente, de otro, reduce esa tendencia a un fenómeno exotista. Según Araceli Tinajero, la prosa modernista se habría diferenciado explícitamente del exotismo orientalista europeo en cuanto admitió en sus pliegues un conocimiento más profundo de las realidades orientales (capaz de incorporar incluso un registro de tipo etnográfico) y en cuanto favoreció una mirada dialógica (que acogió eventualmente la voz del *otro oriental*).²²³ En esa senda, por caso, Hernán Taboada ha hecho foco en cómo las crónicas de Gómez Carrillo escapan a la superficialidad de muchos viajeros al Oriente del período, al punto de que en ellas “un islamista o un nacionalista egipcio aparecen por primera vez al conjuro de una pluma latinoamericana”.²²⁴ Francisco Morán, por su parte, coincide en ofrecer una interpretación del orientalismo modernista que va más allá del recurso al exotismo, y plantea incluso que su emergencia puede verse como un desafío a la voluntad de expurgar del cuerpo de la nación a los orientales por parte de lo que denomina discurso antiorientalista (que coincidiría, al menos parcialmente, con lo que aquí llamamos matriz orientalista sarmientina).²²⁵

Sin embargo, resulta difícil concluir, como hace Tinajero, que una línea tan nítida separa en el período al orientalismo latinoamericano del europeo. Más precavido es señalar que miradas exotistas sobre el Oriente (en el sentido que da al exotismo esta autora: un “elogio en el desconocimiento”) pueden hallarse tanto en figuras de América Latina como de Europa. En cambio, más cierto parece ser —y más relevante para

²²³ En la visión de esta autora, “en el caso del viajero modernista, su sed de conocimiento y su afán por encontrarse con otro mundo moderno lo inclinó a cruzar las aguas del Pacífico. Para el viajero, aprender y presenciar otra cultura con sus propios ojos ya era una expresión, un modo y un deseo de identificarse directamente con la cultura oriental (...) el viajero actuaba como una especie de etnógrafo quien le interpretaba a su público lector una cultura a partir de un texto donde, mientras el discurso se interrelacionaba con el discurso literario, a la vez convergía con una serie de discursos ya fueran religiosos, históricos o estéticos”. Araceli Tinajero, *Orientalismo en el modernismo latinoamericano*, op. cit., pp. 21 y 25. Cfr. también Iván Shulman, “Sobre los orientalismos del modernismo latinoamericano”, op. cit.

²²⁴ Hernán Taboada, “Un orientalismo periférico: viajeros latinoamericanos, 1786–1920”, op. cit., p.304.

²²⁵ Francisco Morán, “Volutas del deseo: hacia una lectura del orientalismo en el modernismo latinoamericano”, op. cit., p. 395 y ss.

nuestros propósitos- que a partir del modernismo se establece una zona de afinidad y una emergente trama de complicidades entre América Latina y el Oriente, que se desarrollarían más profundamente al término de la Guerra del '14. Ese fenómeno se articuló en torno a los motivos anticolonialistas y antiimperialistas que evidenció progresivamente el modernismo, y que al tiempo que marcaban crecientes distancias primero con los Estados Unidos y luego y más matizadamente con Europa permitieron por primera vez tematizar las dimensiones comunes de la situación geopolítica de América Latina y el Oriente.

Esa zona de politicidad tiene su más temprana expresión en la pluma de José Martí. En sus tareas de corresponsal y cronista de diversos periódicos del continente, este autor incluye referencias positivas de las luchas anticoloniales de las que periódicamente informaba la prensa. Particular atención le merecieron el levantamiento nacionalista egipcio contra Inglaterra de 1881, la invasión francesa de Túnez ese mismo año, y la intrusión española en territorio marroquí de 1893. Así, en una de sus crónicas podía recusar

El pretexto de que unos ambiciosos que saben latín tienen derecho natural de robar su tierra a unos africanos que hablan árabe; el pretexto de que la civilización, que es el nombre vulgar con que corre el estado actual del hombre europeo, tiene derecho natural de apoderarse de la tierra ajena perteneciente a la barbarie, que es el nombre que los que desean la tierra ajena dan al estado actual de todo hombre que no es de Europa o de la América europea: como si cabeza por cabeza y corazón por corazón, valiera más un estrujador de irlandeses o un cañoneador de cipayos que uno de esos prudentes, amorosos y desinteresados árabes que sin escarmentar por la derrota o amilanarse ante el número, defienden la tierra patria.²²⁶

Y si ese precoz hábito antiimperialista estaba fogueado en el caso de Martí por la situación análoga que podía percibir entre su Cuba natal y las comarcas orientales (y eso le resultará evidente en la común y contemporánea oposición a España de cubanos y marroquíes), esa sensibilidad pudo extenderse dentro del lote de escritores modernistas sobre todo a resultas de la guerra hispano-norteamericana de 1898, que puso en evidencia la novedosa amenaza que los Estados Unidos representaban para el

²²⁶ José Martí, *Obras Completas*, tomo 8, La Habana, 1975, p. 442, cit. en Abdeslam Azougarh, "Martí orientalista", *Casa de las Américas*, no. 210, La Habana, 1998, p. 17. Según este autor, en estos gestos Martí anticipa lo que posteriormente ha sido llamado "relaciones sur-sur". Cfr. también Bernabé López García, "José Martí y el despertar del mundo árabe: la conciencia de un renacimiento", en *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, vol. 4, La Habana, 1981.

continente. Hemos indicado ya, al comienzo de este capítulo, cómo ese acontecimiento activó una saga de motivos antiimperialistas que se esparció entre los modernistas y más allá de ellos. La primera y resonante respuesta a la nueva presencia norteamericana provino de Darío, que al compás de las noticias sobre la guerra compuso su crónica “El triunfo de Calibán” (que vio la luz en el diario porteño *El Tiempo*).²²⁷ Ese texto, al decir de Beatriz Colombi, “perduraría como la más enérgica respuesta a la guerra por Cuba y como una proclama de identidad continental que trascenderá más allá de los sucesos”.²²⁸ Pues bien: si uno de los efectos de esa lectura sería la creciente tematización de la necesidad de la unidad latinoamericana como contrapeso moral y político a las apetencias yanquis, el despertar de esa creencia pronto se tradujo en el comienzo de una tímida *simpatía por analogía* con las resistencias anticoloniales asiáticas y africanas. La Exposición Internacional de París de 1900, un monumental evento que buscó expresar las tendencias de la nueva realidad mundial, encontró a varios escritores –Darío, Manuel Ugarte, Gómez Carrillo, Amado Nervo– cubriendo sus alternativas para periódicos latinoamericanos. Y un hecho que llamó la atención crítica de todos ellos, fue la jactanciosa autocelebración de las empresas coloniales de la que hacían allí gala las potencias imperiales europeas.²²⁹ Así, en una crónica de *La Nación* del año siguiente Darío podía acusar al “bárbaro” colonialismo europeo en China, Africa y América.²³⁰

Esa mirada pudo replicarse en algunos modernistas argentinos cuyas simpatías por el Oriente ya hemos mencionado. En el ya mencionado texto “Nuestra civilización”, junto a la denuncia del “trabajo destructor” de la ciencia y la democracia Emilio Becher incluía, como fenómeno de la modernidad igualmente repudiable, al colonialismo (que al exportar los fenómenos modernos que le merecían reparos, expandía en ultramar los elementos empobrecedores y productores de mediocridades que el autor percibe que se despliegan en el corazón de las sociedades occidentales):

La iniciativa de las expediciones coloniales uniformiza el aspecto del planeta. El Japón se occidentaliza. El gobierno de Pekín envía una comisión de estudios europeos a fin de imitar

²²⁷ Así comenzaba ese texto: “No, no puedo, no quiero estar de parte de esos búfalos de dientes de plata. Son enemigos míos, son los aborrecedores de la sangre latina, son los Bárbaros (...) Y yo los he vistos a esos Yankees, en sus abrumadoras ciudades de hierro y piedra y las horas que entre ellos he vivido las he pasado con una vaga angustia”. Rubén Darío, “El triunfo de Calibán”, *El Tiempo*, Buenos Aires, 20 de mayo de 1898, en *Escritos inéditos de Rubén Darío*, op. cit., p. 160.

²²⁸ Beatriz Colombi, “El triunfo de Calibán y el discurso latino”, en *Viaje intelectual*, op. cit., p. 96.

²²⁹ Beatriz Colombi, “Camino a la meca: escritores hispanoamericanos en París (1900-1920)”, en Carlos Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina. Tomo I*, op. cit., pp. 549-550.

²³⁰ Rubén Darío, “Audrianamantra mby an trano”, *La Nación*, 7 de julio de 1901 (esta referencia proviene de Susana Zanetti, “Itinerario de las crónicas de Darío en *La Nación*”, op. cit., p. 38).

las instituciones, las ciencias, las costumbres de los bárbaros poderosos que saquearon sus capitales y a quienes desprecia, pero teme. Un ejército inglés ha penetrado en el Tibet. Se construyen ferrocarriles que van a Bagdad, a Jerusalén. Se interviene a Marruecos. El misterio geográfico se restringe (...) Nuestra barbarie ya no respeta nada, ni la majestad de la naturaleza maternal, ni las ideas venerables que se impondrían a las hordas feroces...²³¹

En el texto de Becher el avance de Occidente ya no es visto como una misión civilizatoria sino, por el contrario, como una obra de degeneración. El progreso corrompe y produce un lamentable efecto de desencantamiento del mundo. La civilización sarmientina es ahora sinónimo de barbarie... Ciertamente, en el rezongo de Becher late el aristocratismo que yace en la médula del modernismo, y que condena los ídolos del siglo XIX -la ciencia, la democracia, la expansión occidental- por sus efectos niveladores que conspiran contra la belleza y la selecta excelsitud. Aún así, todo ello pudo merecer que las resistencias a ese proceso de colonización/uniformización del mundo, que contemporáneamente muchos siguen juzgando como bárbaras, sean ahora positivamente valoradas. Tal lo que se observa en el relato que abre *La voz del Nilo* de Angel de Estrada:

Los mahometanos siguen rezando y los europeos sonriendo: y aquellos hacen bien, y estos mal. *El Oriente no ha muerto, está aletargado*. Sus pueblos son fuertes, quizás sin saberlo, porque aman sus tierras y viven sus dioses. Hostigar a las fieras es excitar furor de su garra. *Los salvajes de Pekin no eran, para quien quiera ser justo, sino patriotas (...)* *En nombre de Mahoma aquí, en nombre de Buda allá, el Africa y el Asia se alzarán un día*. Serán vencidos al fin por la estrategia y las armas; pero ya los boers han enseñado lo que significa cantar salmos y defender hogares. Sólo la persuasión del misionero puede conquistar a los orientales, pues así su necesidad imperiosa de creer es substituida y no arrasada....²³²

Como se ve, incluso los “salvajes de Pekín” (una alusión a la resistencia popular china en la Guerra de los Boxers que había tenido lugar poco tiempo antes, y que las más de las veces era representada negativamente) son en esta mirada “patriotas”. En suma, en la pluma de algunos escritores modernistas se percibe la inversión del orientalismo decimonónico. Y aunque sus voces compiten con otras que prolongan y aún exacerban ya entrado el siglo la matriz orientalista sarmientina (como Ingenieros y

²³¹ Emilio Becher, “Nuestra civilización”, op. cit., pp. 175-176.

²³² Angel de Estrada, “Puerto-Said”, en *La voz del Nilo*, op. cit., p. 11 (destacado nuestro).

Bunge, según vimos en el capítulo anterior), ellas ocuparon un lugar no menor en la cultura argentina y anunciaron algunos de los tópicos que, bajo otros ropajes, alcanzarán mayor vigor y presencia tras la Gran Guerra.

Las afinidades orientales de la teosofía y sus reverberaciones argentinas

Del grupo de escritores modernistas que tuvo actuación en la cultura argentina, no nos hemos detenido hasta aquí en una figura estelar de la escena literaria e intelectual del país en las primeras décadas del siglo XX: Leopoldo Lugones. Si recién nos proponemos abordar aquí algunas aristas de su derrotero, es porque su biografía intelectual nos permite introducir un fenómeno singular de aproximación al Oriente que se desplegó en numerosos países del mundo en los últimos decenios del siglo XIX, y que en Argentina ocupó una visible parcela: la teosofía. En los párrafos que siguen ofreceremos un bosquejo de su naturaleza y de su historia en tanto manifestación cultural, intentando tanto calibrar el tipo de vinculación que tuvo con materiales orientales como mostrar su aporte al orientalismo de nuevo tipo que comenzaba a esbozarse en la Argentina finisecular.

La relación de Lugones con el Oriente fue ciertamente sinuosa y ambivalente, y merece por ello un tratamiento particular de una profundidad que aquí no podemos darle (anticipa parcialmente, en ese sentido, al caso de Borges). Señalemos inicialmente que el escritor cordobés fue partícipe de las apetencias orientales de sus compañeros modernistas. Llegado a Buenos Aires de su ciudad natal, como hemos mencionado se integró rápidamente al círculo que rodeaba a Darío, de quien se hizo estrecho amigo. Como otros cultores de la poética del modernismo, Lugones se entregó a la escritura de poemas de tema oriental, que se distribuyen a lo largo de toda su obra. Tal por ejemplo el soneto "En color exótico", incluido en *Los Crepúsculos del Jardín* (que publica en 1905), en el que se menta el personaje de la musmé japonesa que hemos visto aludido en las crónicas de Gómez Carrillo. Y es que como recuerda Axel Gasquet, los modernistas en general y Lugones en particular trabajan con constantes referencias intertextuales a través de las cuales toman prestados motivos de otros escritores enrolados en el movimiento, y ese mecanismo se observa recurrentemente en los

retratos del Oriente.²³³ No obstante, el gesto fascinado que se verifica en ese poema no se traslada a otras alusiones orientalistas, en las que Lugones repite algunos clisés de la mirada negativa del orientalismo decimonónico. En *El Imperio Jesuítico*, el ensayo histórico que publica por encargo del entonces ministro Joaquín V. González en 1904, resuenan muchos de los rasgos orientalistas sarmientinos. Evaluados en relación a un espíritu hispánico por el que Lugones muestra escasas simpatías, los jesuitas son portadores de atributos que les llegan, por vía española, de la herencia árabe: el belicismo, el fatalismo, la tendencia fantaseadora, etc. La España que aparece en ese ensayo, en contraste al creciente hispanismo de muchos intelectuales del período, continúa siendo “la China de Occidente”, fanática y retardataria.²³⁴ No obstante, las incursiones orientalistas que se esparcen en la obra de Lugones no se reducen a replicar esa mirada –por lo demás condicionada por su desprecio por España–, sino que se sirvieron del menú de incitaciones disponibles en la cultura del período. Por caso, como apuntaba Borges, su obra poética muestra “su predilección por el *Libro de las mil y una noches* y por la poesía islámica”.²³⁵

Ese interés por tema oriental provenía en rigor de su etapa de juventud. En efecto, allí, junto a su temprana adscripción al socialismo, se muestra ávido de lecturas heterodoxas. Lugones encuentra entonces en la teosofía, recién desembarcada en Argentina, un ámbito que al tiempo que se proponía como una corriente que tenía en su horizonte el inicio de una era de fraternidad humana universal –por la que él abogaba también–, le abría el ancho conjunto de preocupaciones que informaba su doctrina. En palabras de su biógrafo Arturo Capdevila, como él cordobés y como él posteriormente involucrado también en los círculos de ese movimiento, a Lugones “el repertorio teosófico, amplísimo, le brindaba una fiesta intelectual, casi, casi sobrehumana”.²³⁶

Dentro de ese extendido espectro se hallaban en efecto los inmemoriales saberes orientales (en especial los de la India, provistos por las tradiciones budista e hinduista) a los que, cual caja de Pandora, había acudido la teosofía como preciosos insumos para la constitución de su heteróclita doctrina. Como el espiritismo, nacido a mediados del siglo XIX y rápidamente expandido por todo el orbe (en la Argentina llega a ser popular

²³³ Axel Gasquet, *Oriente al Sur*, op. cit., pp. 212-213.

²³⁴ Un buen análisis de esa obra de Lugones puede hallarse en Andrés Kozel, “Leopoldo Lugones, de la celebración entusiasta a la encrucijada fatal”, en *La Argentina como desilusión. Contribución a la historia de la idea del fracaso argentino*, México, Nostromo, 2008, pp. 69-72.

²³⁵ Jorge Luis Borges, *Leopoldo Lugones*, Buenos Aires, Pleamar, 1965, p. 44, cit. en Axel Gasquet, *Oriente al Sur*, op. cit., p. 213.

²³⁶ Arturo Capdevila, *Lugones*, Buenos Aires, Aguilar, 1973, p. 179.

en las últimas décadas de la centuria),²³⁷ la teosofía tiene su acta de fundación en los Estados Unidos y es por tanto también un producto occidental. Sólo que si el primero, más allá de ciertas pretensiones doctrinarias –fundamentalmente a partir de la codificación de un cuerpo de ideas que lleva a cabo en las décadas de 1850 y 1860 el francés Allan Kardec– se propaga sobre todo en torno a la práctica de la mediumnidad (las sesiones en los que individuos dotados de capacidades extrasensoriales excepcionales, los médiums, logran establecer comunicación con el espíritu de los muertos), la teosofía nació como una corriente esencialmente intelectual y por ende reducida a círculos letrados. Por lo demás, frente a la tendencia del espiritismo a “materializar lo abstracto para hacer verosímil su existencia, la teosofía tendía, más bien, a *espiritualizarlo* todo”.²³⁸

Es dentro de ese marco que esta doctrina se sirve de un legado diverso de fuentes provenientes del mundo oriental, por el que muestra especial interés. Entre ellas cabe mencionar textos apócrifos como los *Escritos Sagrados de Hermes*, los *Upanishads* y el *Bhagavad-Gita*, provenientes de las tradiciones religiosas de la India, y otras referencias que la teosofía toma más o menos libremente del budismo, además de elementos de la cultura ancestral de la China conocidos a través de sus vulgarizadores.²³⁹ Todas estas piezas, y varias otras más, sirvieron de sustento al ambicioso horizonte que subyace al proyecto de la teosofía. En efecto, frente a las graves limitaciones que se juzga existentes en la ciencia moderna –a menudo denominada “ciencia occidental”–, esa doctrina nace bajo la convicción de que todas las áreas del conocimiento deben

²³⁷ Aunque algunos experimentos espiritistas se registran en Buenos Aires ya en los años 1850, la corriente arraiga en Argentina sobre todo a fines de la década de 1870 a través, principalmente, de inmigrantes y publicaciones españoles. En años siguientes, la Sociedad Constancia, dirigida por Cosme Mariño –una de las figuras más destacadas del espiritismo vernáculo–, se transformará en su principal impulsora, aunque coetáneamente comenzarán a crearse otros varios centros y sociedades en Buenos Aires y en el interior. Así, en las postrimerías del siglo las noticias de sesiones y encuentros espiritistas serán una constante, y sus prácticas proliferarán en todo el espectro social, de los sectores populares a las figuras distinguidas de la elite social y política (presidentes como Pellegrini y Roca llegarán a participar en ellas, así como intelectuales como Eduardo Wilde, José María Ramos Mejía y José Ingenieros). Cfr. Susana Bianchi, “Los espiritistas argentinos (1880-1910). Religión, ciencia y política”, en AAVV, *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEAL, 1992. Tomando nota de esa diseminación, Ernesto Quesada señalaba, en 1884, que “los espiritistas son cada día más numerosos entre nosotros” (“El periodismo argentino en la capital de la República”, op. cit., p. 438). Señalemos no obstante que el espiritismo no fue directamente una vía de apertura a temas orientales, aunque abonó la vertiente espiritualista finisecular. Y aunque los referentes intelectuales de la teosofía se esforzaron en establecer el deslinde entre ella y el espiritismo, a menudo una de las dos corrientes ofició de puente a la otra.

²³⁸ Soledad Quereilhac, “Ecos de Oriente en Buenos Aires: la teosofía”, mimeo, 2010, p. 2. Agradecemos especialmente la confianza de esta investigadora amiga, que nos dio a conocer este iluminador texto que constituye la base de un capítulo de su propia tesis doctoral en curso.

²³⁹ Daniel Santamaría, “El ocultismo en Argentina. Fuentes, organización, ideología”, en AAVV, *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*, op. cit., p. 14.

amalgamarse en una disciplina única. La teosofía se quiere así a un tiempo filosofía, ciencia y religión, vertientes confluyentes en un movimiento-síntesis que se propone trascender el materialismo de la época.²⁴⁰

Como subraya Soledad Quereilhac, ni la teosofía ni el espiritismo condenaban a la ciencia *in toto*. Por el contrario, para esta autora el surgimiento de ambas corrientes debe leerse al interior del afán voluntarista de conocimiento que embargó al siglo XIX, y por lo tanto como un efecto derivado de la cultura científica del período (entendida en un sentido amplio). Su nacimiento obedeció precisamente a una búsqueda por ir más allá de la “ciencia convencional” (tal otro nombre usado por los teósofos), para lograr acceder a esferas que eran ubicadas normalmente fuera del campo de lo cognoscible. De allí que la teosofía otorgara particular crédito a las “ciencias ocultas”, la miríada de experimentos y tentativas que “propiciaban la indagación sobre realidades ocultas y planos de la existencia situados más allá de la comprobación sensorial”.²⁴¹ En otro aspecto, en homología estructural respecto a la filosofía del conocimiento del positivismo, la teosofía aspiraba a ser un prisma capaz de absorber e integrar el cúmulo de saberes del pasado; de allí que una idea progresista de evolución subtendiera su esquema histórico-filosófico. Y a la inversa, los teósofos consideraban que los hallazgos y descubrimientos de la ciencia moderna se hallaban contenidos ya en los saberes de las civilizaciones de la Antigüedad.²⁴² De conjunto, ya por vía de esa creencia, ya por su voluntad de síntesis, ya por las deficiencias advertidas en el “materialismo occidental”, ya por su propensión a los fenómenos esotéricos y a las ciencias ocultas, y en definitiva, por su marcado sello espiritualista, la teosofía se concibió como una corriente particularmente afecta a los temas orientales, y en consecuencia resultó un importante vehículo de diseminación de una sensibilidad orientalista en Occidente.

En cuanto doctrina de aspiraciones totalizantes, portadora de una inacabada curiosidad por la historia universal de las religiones, las filosofías y los saberes, la

²⁴⁰ Annie Besant, “Qué es la teosofía”, *Philadelphia*, Buenos Aires, 7 de agosto de 1898.

²⁴¹ Daniel Omar de Lucía, “Luz y verdad. La imagen de la revolución rusa en las corrientes espiritualistas”, *El Catoblepas*, no. 7, septiembre de 2002, disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2002/in007p08.htm>

²⁴² En palabras de Soledad Quereilhac, “un eje determinante del discurso de la teosofía fue su búsqueda de sintetizar el acervo cultural de la antigüedad con el conocimiento moderno. En pos de su espiritualización de la realidad, los teósofos solían leer lo moderno a la luz de lo antiguo, y crear así la ilusión de que todos aquellos nuevos conocimientos que el hombre de la modernidad había conquistado a través de la ciencia, ya habían sido alcanzados en la antigüedad gracias a métodos “infalibles” como la revelación, la magia y todo lo vinculado a las tradiciones esotéricas de las religiones. De esta manera, se construyeron continuidades históricas y equivalencias entre épocas, que apuntaban a reforzar la idea absoluta de Verdad que los teósofos sostenían con cabal convencimiento” (“Ecos de Oriente en Buenos Aires”, op. cit., p. 5).

teosofía se vertebró a través del concurso de algunas prominentes figuras, con los años ungidas en gurúes por centenas de asociaciones formalmente afiliadas al movimiento (llamadas Ramas) en numerosos países del mundo. Su mentora fue inicialmente la célebre dama de origen ruso Helena Petrovna Blavatsky (comúnmente conocida como “madame Blavatsky”), quien en septiembre de 1875 fundó en Nueva York, junto al coronel Henry S. Olcott –a quien había conocido dos años antes en una sesión espiritista-, la Sociedad Teosófica. Fue ella, que en los decenios anteriores había viajado extensamente por todo el globo, quien delineó en varios libros la doctrina, y quien le inculcó su marcado acento orientalista.²⁴³ Según destaca Quereilhac,

Amparada en la supuesta transmisión de saberes que habría recibido de sus maestros indios, Blavatsky se presentaba a sí misma como la intérprete y divulgadora de la sabiduría secreta del Oriente entre los occidentales, o al menos, de los saberes básicos que el vulgo no iniciado podía comprender, pero lo cierto es que ese supuesto legado oriental había sido sometido por la rusa a personales reinventiones y modificaciones al punto tal de conformar un sistema propio.²⁴⁴

Este último rasgo subrayado por Quereilhac resulta importante para caracterizar el modo de uso de los materiales orientales realizado por la teosofía. Si bien todo proceso de recepción, como han enfatizado recientes enfoques teóricos de la circulación internacional de las ideas, conlleva necesariamente el *desvío* respecto a los sentidos asignados en el contexto de origen, en el caso que analizamos el tratamiento de fuentes e ideas provenientes del Oriente fue marcadamente arbitrario y ecléctico. En su vocación de síntesis, las elaboraciones y reelaboraciones que experimentó la teosofía mecharon referencias y a veces simplemente estímulos de la tradición literaria “oriental” (sabemos que una tradición tal, internamente coherente y unificada, sólo existe como nombre pronunciado por Occidente), con elementos disponibles en la cultura intelectual occidental contemporánea.

A la muerte de Blavatsky, fue una discípula suya de origen inglés, Annie Besant, quien ocupó el rol de líder espiritual e intelectual del movimiento teosófico. La sucesora fue, como su mentora, además de dueña de una predisposición a los viajes y a una vida casi de aventura, una mujer propensa a la escritura de libros y artículos de difusión

²⁴³ Blavatsky provenía de una familia aristocrática de gran fortuna, y había recibido educación occidental. Fue en el marco de un extenso periplo de búsqueda espiritual que se inició, en sucesivos viajes a la India y al Tíbet, en el conocimiento del budismo, el hinduismo y otras tradiciones orientales.

²⁴⁴ Soledad Quereilhac, “Ecos de Oriente en Buenos Aires”, op. cit., p. 13.

doctrinaria. Su liderazgo coincidió con el período de mayor expansión de la teosofía, constituida en un movimiento de alcance internacional. Además, durante su jefatura se afianzaron los lazos directos con la India, un hecho que Blavatsky había propiciado en los años finales de su vida al trasladar junto al coronel Olcott la sede central de la Sociedad Teosófica a una localidad de ese país (Adyar, en las afueras de Madras). Besant, que antes de acercarse a la teosofía había sido activa militante socialista y del movimiento librepensador inglés, en Londres entró en contacto con numerosos hinduístas y budistas, y ya en la década de 1890 fijó en la India su principal lugar de residencia. Allí desarrolló establecimientos pedagógicos, de educación de la mujer, etc., y adquirió el principal periódico de la ciudad de Madras. Pero además Besant apoyó a los movimientos anticoloniales de la India, y durante un tiempo, en la década del '10, mantuvo relaciones de colaboración con el Mahatma Gandhi. En suma, mientras la teosofía se ramificaba y echaba raíces en decenas de ciudades del globo, sus disposiciones orientalistas no hacían sino acentuarse.

Hacia mediados de la década de 1890 el movimiento teosófico contaba con casi cuatrocientas Ramas distribuidas en todo el mundo. En tanto corriente internacional, la teosofía guarda cierto parecido de familia con otros movimientos del período. Análogamente al socialismo y al anarquismo, en esa época de mundialización de la cultura y la política —condición de posibilidad para su constitución como fenómeno transnacional— la teosofía adscribía a una suerte de internacionalismo de base que era, sin embargo, antes que social y político, moral. En efecto, el espiritualismo de los teósofos se prolongaba en un ideal de fraternidad humana de resonancias religiosas. Como otros horizontes voluntaristas y utópicos del período, la teosofía se quería, además de una vía de ampliación de las facultades de conocimiento de lo humano, una llave de redención civilizatoria y de armonía universal. Con todo, su estructura de funcionamiento a escala internacional era ciertamente más rígida y centralizada que la del socialismo o el anarquismo. En ese sentido, su etiología se asemeja mucho más a otros movimientos transnacionales del período, como por ejemplo el georgismo (los seguidores de la doctrina del norteamericano Henry George, basada en la defensa de un “impuesto único” a la tierra como llave de acceso a la eliminación de las injusticias sociales). Con esta doctrina comparte no solamente una muy similar periodización (en cuanto al momento de su nacimiento, su etapa de propagación y auge a nivel mundial en las tres primeras décadas del siglo, y su posterior eclipse y supervivencia actual sumamente marginal), sino también una estructura organizativa equivalente a escala mundial basada

en grupos poco numerosos, dotados cada uno de una sede y una publicación, y que siguen estrictamente los dictados de la corriente internacional. Las revistas de cada núcleo de teósofos y georgistas, por caso, compartían una similar tendencia a reproducir incesantemente artículos de los líderes respectivos de cada movimiento, transformados en gurúes venerados con admiración casi religiosa. En esas publicaciones, además, se percibe una aceitada trama de canjes y noticias que referían recíprocamente a las actividades de otras Ramas o núcleos que formaban parte de ambas corrientes en otros países. Finalmente, tanto teósofos como georgistas reclutaban sus adherentes en intelectuales y grupos cultivados, y compartían una similar sensibilidad filantrópica de raigambre eticista que se recostaba sobre un horizonte de redención universal. No casualmente algunas figuras vistieron en las filas de ambos movimientos, como por ejemplo el cordobés Arturo Capdevila y otros nombres de menor relieve como Manuel López Villamil y Constancio C. Vigil (el fundador de Editorial Atlántida), entre otros.²⁴⁵

El arribo de la teosofía a la Argentina se dio además, fundamentalmente, mediante los mismos canales a través de los cuales contemporáneamente aterrizaba el georgismo: intelectuales y publicaciones españolas (que, como señalamos, también habían facilitado el ingreso del espiritismo). La revista *Sophia* de los teósofos hispánicos fue, en efecto, una importante vía inicial de divulgación de la nueva doctrina en el Río de la Plata. La conformación de la primera Rama porteña, en 1893 –la primera en toda América Latina–, se concretó sin embargo mediante un episodio que tuvo ribetes funambulescos. El artífice en su gestación fue un hombre de origen italiano que se hacía llamar Conde de Das, y que llega a la Argentina a comienzos de ese año tras ser expulsado por diversas estafas de la Rama de la Sociedad Teosófica de Barcelona. Instalado con su joven esposa en Buenos Aires, este personaje, que se jactaba de tener poderes hipnóticos, se las ingenió para reunir en torno suyo un grupo de acólitos, y camuflado en un nombre postizo solicitar a la sede central del movimiento autorización

²⁴⁵ Daniel Omar de Lucía, “¡Ni capitalismo rentista ni socialismo! Los liberales georgistas”, en Hugo Biagini y Arturo Andrés Roig (dirs.), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo I. Identidad, utopía, integración*, Buenos Aires, Biblos, 2004, p. 85. Más allá de esos rasgos familiares, en comparación a las ambiciosas pretensiones filosóficas de la teosofía el georgismo luce más moderado. El amplio espectro de intereses a los que era afín, junto al hecho de que su líder fundadora, Madame Blavatsky, encontró sucesores de similar peso –Annie Besant y luego Curuppumullage Jinarajadasa y el hindú Jiddu Krishnamurti– que dieron nuevas inflexiones al cuerpo doctrinario inicial, aseguró a la teosofía diversos itinerarios y ramificaciones de los que careció el georgismo. Asimismo, las causas del declive de ambas doctrinas descansan en diferentes cuestiones internas al ideario respectivo de cada una de ellas, aunque cabe añadir que la estructura organizativa cercana al tipo secta que compartieron coadyuvó a su descrédito.

para abrir una Rama local (tal el usual procedimiento que reglaba el funcionamiento internacional de las sociedades teosóficas). Pronto fue no obstante desenmascarado y huyó a Lima, desde donde continuó por varios sitios del continente una travesía plagada de engaños vinculados a supuestos poderes sanadores y otras supercherías, en un derrotero que ya entrado el siglo XX merecería una burlona crónica del joven periodista José Carlos Mariátegui.²⁴⁶

Aún así, sin embargo, ese hecho representó el ingreso de la teosofía en Argentina y en América Latina. La flamante Rama “Luz” de Buenos Aires comenzó rápidamente a desarrollar actividades y a concitar atención. Además, bajo ese mismo nombre comenzó a editar una revista. En uno de sus primeros números, cuando el mencionado Conde de Das aún no había abandonado la ciudad, podía leerse lo siguiente:

Sumamente concurrida ha sido la conferencia que sobre Teosofía y Ocultismo dió en la noche de sábado pasado el Presidente de la Rama Luz, hermano Dr. Martínez de Das.- Se efectuó con feliz éxito la experiencia de Ocultismo y Fakirismo Oriental de la germinación de una planta (*pasto gazon*) en el espacio de 8 a 10 minutos—Más de 60 personas de la más selecta sociedad argentina asistieron a la sesión, saliendo grandemente complacidas.²⁴⁷

Ausente ya el supuesto conde, en torno a su esposa -conocida con el seudónimo de Philadelphia-, que no lo siguió en sus correrías, se afianzó la Rama “Luz”. Y dentro de ella, surgió el primer grupo de figuras locales del movimiento (entre quienes se destacaron inicialmente el geógrafo Alejandro Sorondo y el marino Federico Fernández; ambos presidirían en años siguientes la asociación). Desde entonces, y conforme a la doctrina que le daba inspiración, esta Rama funcionó como una usina de divulgación de temáticas orientalistas que, al parecer, lograron granjearse un cierto público.

Ya en 1898, la sociedad prohió una publicación de mayor relieve que, en honor a su mentora, fallecida un año antes, se llamó *Philadelphia*. Esta revista fue el canal a través del cual la teosofía en cuanto doctrina se dio a conocer en el país. Sus páginas estaban habitualmente pobladas de traducciones de artículos de Blávatsky, Besant, Olcott y otras importantes figuras del movimiento de renombre internacional. A ellos se

²⁴⁶ José Carlos Mariátegui, “Un aventurero de folletín”, en *La Prensa*, Lima, 15 de mayo de 1915, reproducido en *Mariátegui Total. Tomo II*, Editorial Amauta, Lima, 1994, pp. 2301-2304. La narración de este episodio la tomamos de Soledad Quereillac, “Ecos de Oriente en Buenos Aires: la teosofía”, op. cit., pp. 31-34.

²⁴⁷ “Noticias y Movimiento Teosófico”, *Luz*, 7 de septiembre de 1893, p. 42, cit. en Soledad Quereillac, “Ecos de Oriente en Buenos Aires: la teosofía”, op. cit., p. 34.

sumaban textos que hacían referencia a un extenso conjunto de experimentos y ensayos en una diversidad de disciplinas (ciencias ocultas, estudios psíquicos, médicos, filosóficos, etc.), que evidenciaban la amplitud de temas que se colocaban bajo el amparo de la curiosidad teosófica.

Arturo Capdevila ha dejado algunas pinceladas de las sesiones semanales de la Rama “Luz” a fines del siglo XIX, de las que tiene noticia a través de retratos orales que le brindan y por haber formado parte también él, posteriormente, de reuniones semejantes:

Ni pocos ni muchos, los iniciados se reunían a dialogar, cuando no a escuchar alguna exposición doctrinaria (...). Creían todos ellos, sin la menor duda, en el advenimiento de otra era. Siempre es así al ir acabándose un siglo o al empezar el nuevo. Y estaba acabándose el siglo XIX cuando el Oriente echó aquella nube encantadora de la teosofía sobre Buenos Aires. En la unión y mezcla de esos dos crepúsculos –de esa poniente de siglo que se va y amanecer del que viene- la esperanza de la humanidad se renueva (...) Y allá están ellos dando fe de sus ilusiones en aquellas tardes de domingo. El Oriente –todo el Oriente- se cotiza muy alto entre estos neófitos. Supersticiosos de un nuevo tipo, esperan milagros y portentos de la mera llegada a Buenos Aires de cualquier vidente oriental. Ingleses que hayan estado en la India... ¡oh! Son gentes apreciadísimas. Y nada se diga de los que algo sepan o digan saber de los yoguis hindúes...²⁴⁸

En una de esas sesiones, en septiembre de 1898, ingresan juntos al cenáculo teosófico dos jóvenes de vivas inquietudes: Alfredo Palacios y Leopoldo Lugones. Y quien junto a éste último fuera entonces mentor de la revista socialista *La Montaña*, José Ingenieros, rondará también ese círculo, hecho del que dan testimonio algunos de sus textos de sesgo teosófico en esa publicación y un artículo que sale a la luz en la misma *Philadelphia*. No obstante, en su caso esas aproximaciones nunca parecen haber asumido las formas de una militancia orgánica.

No es el caso de Lugones, quien pronto ocupa posiciones protagónicas dentro de la Rama “Luz”. Así, llegará a ser por unos años secretario general de la sociedad, y la

²⁴⁸ Arturo Capdevila, *Lugones*, op. cit., pp. 173-174. No resulta insignificante que Capdevila titule el capítulo en el que refiere las inclinaciones teosóficas de Lugones, que supieron ser las suyas propias, con el nombre de “Orientalismo”. Por lo demás, la caracterización de esos primeros teósofos argentinos que ofrece da una pauta del alcance de sus preocupaciones: “fijan la atención especialmente en ciertas esquinas del pensamiento y guardan en sitio aparte datos y conjeturas que los demás desprecian. Ejemplo: *do-fa-sol-do* eran las notas fundamentales de la lira de Orfeo. A todo esto, el mono es traído sin cesar a la discusión y a las hipótesis. Otras veces, los fantasmas y las larvas. ¿Por qué negar lo invisible? Se preguntan además, dándose alas. Por su parte, las Matemáticas –unas Matemáticas tan dúctiles y tan maleables como es menester- se conforman por esa época en el mundo entero con todos los razonamientos y deducciones teosóficos, al paso que la Mitología, combinada como mejor agrade con las Santas Escrituras, desemboca, si se quiere, en todas las respuestas a la Esfinge” (p. 175).

pluma argentina de mayor presencia en *Philadelphia* (que, como dijimos, se nutría principalmente de textos de las grandes figuras de la teosofía internacional). La posición de enunciación que asume en sus artículos en esa publicación, en los que se propone desarrollar aspectos doctrinarios internos a la cosmovisión del movimiento, le confirió “un lugar destacado dentro de *Philadelphia* y le permitió ocupar el rol de vocero de las convicciones teosóficas”.²⁴⁹ En cuanto a Palacios, si bien su compromiso con la Rama es menos intenso, da también en ella una recordada conferencia (evocada por Capdevila) que publicará luego también en su revista en 1900 bajo el título de “Las religiones y las ciencias ante la teosofía”.

En los primeros años del siglo XX la teosofía se expande en el espacio cultural argentino. Nuevas Ramas se crean en Buenos Aires y en el interior del país. Rodolfo Moreno, quien será poco después un destacado político del entramado conservador de la provincia de Buenos Aires, será uno de los asiduos concurrentes a la Rama “Luz” y luego fundará una propia en la ciudad de La Plata. La visita en 1901 de Olcott, quien entonces presidía la Sociedad Teosófica mundial, recibirá importante cobertura periodística. Sus conferencias en el país recibieron en efecto atención de la prensa –por ejemplo, por parte de *Caras y Caretas*–, que de ese modo dio a la teosofía, y a los temas vinculados con ella, una inédita visibilidad pública.²⁵⁰

En definitiva, la apertura a un horizonte de saberes, culturas y temas novedosos que prometían ser integrados dentro de un pensamiento totalizador que se jactaba de iluminar nuevas zonas ignoradas por la ciencia convencional, junto a la impronta espiritualista y el clamor de fraternidad universal, parecen haber dotado de interés a la teosofía en ciertos segmentos ilustrados. En la hipótesis de Quereilhac, el abanico de incitaciones que proveen las ciencias ocultas alimenta la literatura fantástica de entresiglos (cuyas producciones, recíprocamente, no deben leerse meramente como ejercicios a cargo de imaginaciones alucinadas, sino como síntomas de procesos culturales que tenían lugar entonces). Al respecto, el libro de cuentos *Las fuerzas extrañas*, que Lugones publica en 1906, ha sido usualmente vinculado a los estímulos provistos por el universo teosófico.²⁵¹ Pero, además, esta autora ha postulado que célebres ensayos lugonianos postreros, como *El Payador*, no se comprenden cabalmente

²⁴⁹ Soledad Quereilhac, “El intelectual teósofo. La actuación de Leopoldo Lugones en la revista *Philadelphia* (1898-1902) y las matrices ocultistas de sus ensayos del Centenario”, *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 12, Universidad Nacional de Quilmes, 2008, p. 75.

²⁵⁰ Soledad Quereilhac, “Ecos de Oriente en Buenos Aires: la teosofía”, op. cit., p. 41.

²⁵¹ María Pía López, *Lugones: entre la aventura y la Cruzada*, Buenos Aires, Colihue, 2004, pp. 51-55.

por fuera del campo de sentidos provisto por la teosofía. En su visión, en la biografía de Lugones la adscripción a la corriente fundada por madame Blavatsky no sería un efímero episodio de juventud sin consecuencias, sino que, por el contrario, habría configurado decisivamente su punto de mira intelectual.²⁵²

Con ser el más célebre, no es éste que acabamos de ver el único caso en el que se comunican, en la cultura argentina de entresiglos, la sensibilidad estética modernista y la apertura a dimensiones espirituales inherentes a la teosofía. También los intereses orientalistas de Emilio Becher se alimentaron de los lazos que supo cultivar con las agrupaciones teosóficas argentinas. En rigor, sus primeros textos de adolescencia los publicó en la revista espiritista *Constancia*, dirigida por Cosme Mariño –a quien lo unían estrechos vínculos familiares-. Como ocurrió en otros casos, su paso por ese credo resultó la antesala de su incorporación a círculos teosóficos.²⁵³ En coincidencia con este hecho, Becher se interesó por la historia de las religiones, y se adentró en el conocimiento del budismo y del hinduismo.²⁵⁴

En suma, la teosofía representó un nada despreciable carril de ingreso de temas orientales a la cultura argentina. Tanto sus revistas como los libros asociados a su credo, que comenzaban a arribar a estas costas en traducciones hechas inicialmente en España, despertaron la curiosidad y el interés por el Oriente. Y es que más allá del número reducido de quienes, como Lugones, adscribieron formalmente a sus instituciones, la teosofía contribuyó a fomentar una sensibilidad orientalista (en ocasiones marcada, otras veces más difusa). Como veremos, la trama cultural favorecida por este fenómeno encontraría un nuevo momento de desarrollo tras la Primera Guerra Mundial.

²⁵² Cfr. Soledad Quereilhac, “El intelectual teósofo”, op. cit. Ya en su exhaustiva biografía del poeta oriundo de Córdoba, Alberto Conil Paz aseveraba que “la obra de Lugones adeuda tanto a la hermética arca de la teosofía, que sin ella cualquier interpretación o crítica tórnase insustancial. Un ejemplo: sus conocimientos teosofistas le permitieron volver los ojos hacia la venerada antigüedad, uno de sus grandes temas, fuente, además, de continua inspiración” (Alberto Conil Paz, *Lugones*, Buenos Aires, Huemul, 1985, p. 61, cit. en Andrés Kozel, “Leopoldo Lugones, de la celebración entusiasta a la encrucijada fatal”, op. cit., p. 61).

²⁵³ Ricardo Rojas, “Evocación de Emilio Becher”, op. cit., p. XXVIII.

²⁵⁴ Cfr. Andrea Pasquaré, “Emilio Becher ante la condición humana”, disponible en www.ensayistas.org.

La teosofía fue uno de los primeros y a la vez más nítidos casos de manifestación en la cultura argentina del discurso que en esta tesis hemos denominado orientalismo invertido. Su caso se inscribe claramente dentro de la doble operación que, como señalamos en la introducción, nos ha impulsado a servirnos del concepto de “orientalismo”. De un lado, el Oriente es pronunciado como un nombre occidental; es decir, es fruto de las representaciones que lo construyen por objeto proyectadas desde su exterior, en este caso desde la cultura argentina. De otro, en ese movimiento lo oriental es presentado como un todo unificado, como si fuera una entidad única, indiferenciada y sin fisuras. Cuando Capdevila refiere al Oriente de los teósofos (a su propio Oriente), reproduce ambas cláusulas. Y sin embargo, esas figuraciones orientalistas han invertido radicalmente el signo con que se las juzgaba en tiempos de Sarmiento. Son ahora referencias positivas, insumos relevantes en el diseño de un programa civilizatorio alternativo para la Argentina y para el mundo, y ese pasaje, como veremos, tendrá, al menos potencialmente, importantes consecuencias.

Una de ellas ya se empieza a vislumbrar en la cultura argentina de comienzos de siglo XX. Como intentamos mostrar en este capítulo, la nueva intimidad con los temas del Oriente -en particular con las resistencias a las potencias coloniales- que trae cotidianamente la prensa, la autonomización de la estética y al mismo tiempo la atracción por ciertos temas ideológicos que rigen el orientalismo de la escritura modernista, y la apertura a la espiritualidad oriental que lleva implicada consigo la teosofía, promueven en ciertas representaciones intelectuales argentinas (o que llegan y alimentan la cultura argentina) una hasta entonces desconocida simpatía y hasta un incipiente auto-reconocimiento en el universo de incitaciones que se cifraban bajo el nombre de Oriente.

Una muestra relevante de ese deslizamiento se observa en efecto en las diferentes evaluaciones que reciben las noticias referidas a las luchas anticoloniales que se desarrollaban en Asia y Africa. Sin dudas la “era del imperio” que se despliega en las últimas décadas del siglo XIX ha producido como efecto rebote la multiplicación de ese tipo de alzamientos. Pero ellos no eran enteramente nuevos. En sus *Viajes*, Sarmiento había tenido ya oportunidad de auscultar su fenomenología:

Catorce años de triunfos dejaban al fin tiempo y reposó suficiente para emprender un vasto sistema de colonización, cuando de repente, y sin que el menor indicio hubiese traicionado la proximidad de la borrasca, el Africa, desde las puertas de Argel, se alza como un solo

hombre: diez árabes no quedan sumisos al gobierno francés, y ciento veinte mil soldados bastan apenas a apagar con sangre este vasto incendio, que parece haber estallado intuitiva y simultáneamente en cada punto de la Argelia.

En la narración sarmientina no hay pizca de simpatía por ese pueblo alzado en armas. Si algún dejo de dulzura, como sucedía con los gauchos, podía evidenciarse en el retrato de sus costumbres, no hay margen para ella dentro del cuadro que celebra los avances, a pluma y espada, de la marcha civilizatoria:

Después de sometidas de nuevo a la coyunda las vencidas tribus, los vencedores han querido penetrar en el misterio que encubren estas conmociones eléctricas que nada al parecer justifica, y envainando la espada, para tomar la pluma que ordena los datos recogidos y las ideas que el espectáculo de las cosas despierta, han podido trazar la biografía moral de este pueblo (...) Todas estas bagatelas han dado, por fin, la solución de un gran problema, y mostrado la sima cavada bajo las plantas europeas en Africa.²⁵⁵

Más de medio siglo después el prisma que juzga acontecimientos semejantes es otro. Los signos de fatiga del ascenso civilizatorio, que se habían anunciado ya en Europa décadas antes, se exhiben ahora sin ambages en la cultura argentina. Así, puede observarse un componente de justicia en esos levantamientos antes confinados a la barbarie. Todavía más: en la medida en que los propios sucesos latinoamericanos han despertado una inicial conciencia antiimperialista, los hechos asiáticos y africanos pueden ponderarse en espejo a la situación del continente, y de ese modo una potencial complicidad tricontinental llega a anunciarse por primera vez. En ese proceso, si los Estados Unidos son ahora francamente despreciados, la propia autoridad de la cultura europea comienza también lentamente a resquebrajarse.

Ese derrotero, ha sido ya dicho, no es lineal ni se halla ausente de contradicciones y contrapesos, y la matriz civilizatoria que hemos denominado sarmientina podrá exhibir en el nuevo siglo aún su vigor. El epígrafe inicial del capítulo, tomado de *Blasón de Plata* de Ricardo Rojas, se ofrece como una muestra de que para muchas de las figuras de los círculos intelectuales de los que hemos hablado aquí —con los que este autor tenía importantes ligazones—, si una toma de distancia empezaba a esbozarse ya respecto a la cultura europea, todavía pendían sobre el Asia juicios negativos heredados del pasado. Ese esquema valorativo se alterará más acentuadamente tras el fin de la Primera Guerra

²⁵⁵ Domingo Faustino Sarmiento, *Viajes*, op. cit., pp. 109-110.

Mundial, período sobre el que nos concentraremos en los restantes capítulos de esta tesis.

Capítulo 3

La circulación internacional de las luchas antiimperialistas y el “despertar del Oriente”

La revolución francesa, la americana y la rusa significan lo mismo que la rifeña. Todo latinoamericano que no sea partidario de Abd-el-Krim me parece contagiado e inoculado de imperialismo (...) La posición de Abd-el-Krim frente a Europa es la misma que la de los países de América frente a Estados Unidos.

José Ingenieros (1925)

Los acontecimientos extraordinarios que tienen por teatro, actualmente, el Norte de Africa y el Extremo Oriente, afectan de un modo tan directo el vasto conjunto de las relaciones internacionales que en su presencia, los pueblos de esta parte del mundo no pueden permanecer impasibles (...) Sólo habrá orden y estabilidad en Asia y Africa cuando los pueblos de China, de la India, de Egipto y de Marruecos, hayan alcanzado la independencia a que tienen derecho.

Declaración de la Unión Latinoamericana (1925)

El proceso de emergencia de elementos que contradecían las visiones orientalistas heredadas del siglo XIX que acabamos de analizar formó parte del conjunto de elementos culturales y políticos que, retrospectivamente, han sido vistos como síntomas y malestares que anunciaban una de las crisis civilizatorias más grandes de la historia humana: la que sobrevino con la Primera Guerra Mundial. Ha sido ampliamente

documentado cómo este acontecimiento, que significó una inédita carnicería humana en el corazón de los países que se jactaban de estar a la cabeza del proceso civilizatorio, fue rápidamente percibido en términos de catástrofe. En particular, la escena intelectual europea se vio especialmente conmovida. Ello tuvo un efecto paradójico: si por un lado fue habitual que de los grupos letrados surgiera un juicio que dictaminaba que la Gran Guerra ofrecía inapelable testimonio de la bancarrota de la cultura europea, por otro esa misma situación dispuso un terreno especialmente fecundo y creativo entre los intelectuales del viejo continente, que se aventuraron en una miríada de direcciones. Y una de las vías que algunos de ellos eligieron para auscultar el trauma cultural provino de nuevos asedios, de diversa índole, al Oriente.²⁵⁶

En Argentina el cimbronazo producido por la gran conflagración bélica fue inmediato. El modo en que las noticias relativas a la guerra repercutieron en el país nos remite a la novedosa malla comunicacional mundial que hemos referido en el capítulo anterior, y que hizo que los hechos de la contienda fueran seguidos cotidianamente por el amplio público lector que consumía los diarios con avidez. En ese marco, el impacto de la guerra se evidenció también en el espacio cultural y entre los intelectuales. Así, el conflicto bélico dio tema de reflexión inmediato a muchas figuras de la *intelligentzia* argentina y latinoamericana, y luego de terminado permaneció como una obligada referencia, durante largos años, a la hora de evocar la situación del viejo continente. Y más allá de las diversas posiciones que los intelectuales pudieron adoptar respecto a los bandos en pugna, la norma fue que coincidiesen en señalar “la disolución de esa visión lineal y ascendente del proceso histórico que en el siglo anterior había marcado con su signo la fe colectiva de una Europa en ascenso”.²⁵⁷

No obstante, si esa visión se alimentaba del diagnóstico que hacían en esa coyuntura los propios intelectuales europeos, las reflexiones argentinas y latinoamericanas sobre la debacle civilizatoria carecían por lo general del sino pesimista, trágico y abierto a soluciones de signo radical que había fermentado en Europa tras la hecatombe bélica.²⁵⁸ Antes bien, a menudo el cataclismo fue saludado como una suerte de liberación de una herencia que se había tornado pesada y fatigosa, y como la concomitante posibilidad de emergencia de nuevos polos de positividad político-culturales que podían ofrecerse

²⁵⁶ Para el caso francés, cfr. Roland Lardinois, “Orientalisme et orientalistes en France dans l’entre-deux-guerres”, op. cit.

²⁵⁷ Tulio Halperin Donghi, *Vida y muerte de la República Verdadera*, op. cit., p. 66.

²⁵⁸ Cfr. George Mosse, *La cultura europea del siglo XX*, Buenos Aires, Ariel, 1997; Jean-François Sirinelli, “La génération du feu”, en AAVV, *14-18: Mourir pour la patrie*, Paris, Seuil, 1992.

como relevo ante la ruina europea. Ese doble movimiento de crisis y apertura encontró rápida expresión en la Revolución Rusa de 1917, que fue bendecida en todo el mundo por variados círculos como una vía de regeneración y como señal de advenimiento de una nueva era.²⁵⁹ Pero junto con ello, el desmoronamiento europeo tuvo otras contrapartidas, como la afirmación de una identidad americana que se ramificaba y ganaba robustez en la medida en que, autorizada a proclamar la vacancia de referentes culturales, se aventuraba en una indagación de su propia naturaleza. El ensayo de interpretación nacional y continental que surge entre los intelectuales en los años '20 y '30 no es sino uno de los modos más notorios a través de los cuales cobró vida ese *americanismo*.

Todos esos hechos son suficientemente conocidos y han sido bien estudiados. En cambio, dentro del espacio de la cultura argentina, lo ha sido mucho menos otra de las secuelas de la crisis mayúscula que adviene con la Primera Guerra Mundial: la que impulsa la conformación de la zona de discursividad de lo que aquí llamamos *orientalismo invertido*. En efecto, un mapa de las mutaciones de la geografía cultural de la primera posguerra permanecería incompleto si no se incluye ese referente relativamente más tenue que el que encarna en la Revolución Rusa o se despliega en el *americanismo*, pero no por ello poco significativo. Para no demorarnos más, digamos entonces que las visiones que desde fines de siglo habían insinuado una mirada alternativa sobre el Oriente en la cultura argentina, tras la Guerra del '14 encuentran terreno fértil en el que expandirse. En la medida en que los fundamentos mismos y el rumbo de la civilización occidental son seriamente puestos en duda ante la catástrofe armada, el mundo oriental, ese cuadrante cuyo valor tan a menudo se había medido en relación al que ahora aparentemente se derrumbaba, aparecía como un espacio digno de ser reevaluado. Como veremos, en la nueva situación de posguerra la legitimidad de la tesis de la misión civilizatoria -que había servido como soporte ideológico para la expansión europea en Asia y Africa- se vio seriamente erosionada. En definitiva, en esos años cobró vida la idea de que se asistía a un "despertar" del mundo oriental. Ese

²⁵⁹ Halperin Donghi ha mostrado como, aún sin compartir todas sus implicancias ni menos todavía buscar replicarlas a la situación local, la Revolución Rusa gozó en Argentina, al menos inicialmente, de una simpatía o cuanto menos respeto que excedió en mucho a los grupos e intelectuales progresistas y de izquierda. Según permite ver, ese sentimiento estuvo vinculado al menos parcialmente a la idea de que el fenómeno bolchevique formaba parte del complejo de elementos que prometían renovar el viejo mundo que había encallado en la guerra. Cfr. Tulio Halperin Donghi, *Vida y muerte de la República Verdadera*, op. cit., pp. 73-85.

proceso se manifestó en todo Occidente, y encontró en la opinión pública y los intelectuales argentinos un importante foco de irradiación.

Fue en ese marco que cristalizó el discurso orientalista invertido. El Oriente siguió siendo imaginado a través de estereotipos y motivos repetidos en numerosas partes del mundo. Pero en la nueva situación, para una porción significativa de los intelectuales y la opinión pública argentina –y no sólo argentina- esas alusiones eran nítidamente favorables. Lejos de ser el espejo negativo contra el cual Sarmiento y sus contemporáneos urdían un proyecto de nación, el Oriente era juzgado ahora con una vara distinta que lo hallaba muy capaz de contribuir a la regeneración de posguerra.

En este capítulo estudiaremos una de las dos vías fundamentales que favoreció ese fenómeno de proliferación de representaciones positivas del Oriente en Argentina: la provista por la extendida sensibilidad antiimperialista de los años 1920 (la otra, propiciada por el discurso espiritualista, será abordada en el capítulo siguiente). La perspectiva que podía ahora recusar sin dilaciones la dominación de las grandes potencias en Asia y Africa circuló por varios ámbitos de la vida intelectual y política argentina, de figuras provenientes del elenco de la generación del '80 como Ernesto Quesada a los diversos espacios y voces del reformismo universitario, de las tematizaciones sobre la nueva “cuestión de Oriente” del socialismo y el comunismo vernáculos a las efusiones antiimperialistas que veían la luz en el popular diario *Crítica*. Aquí procuraremos reconstruir esas expresiones. Pero antes de adentrarnos en ellas, detengámonos en el modo en que la “crisis de Occidente” impactó en el espacio intelectual y cultural argentino.

Crisis del europeísmo y “despertar de Oriente”

Las noticias del inicio de la guerra apenas comenzaban a ocupar las portadas de los diarios cuando los intelectuales argentinos hallaron imperioso expedirse sobre un acontecimiento que por la magnitud que parecía conllevar, pero también por la cantidad de hilos y conexiones que punzaba, rápidamente fue percibido como mundial. En su número de agosto de 1914 la redacción de *Nosotros* publicaba un texto breve titulado “La Guerra”, en el que ya entonces se daba cuenta de la hondura y del profundo significado histórico de los hechos que acababan de desencadenarse:

La conflagración tremenda que todos anunciaban como fatal, y en cuya posibilidad, sin embargo –extraña antinomia- todos se resistían a creer, ha estallado, magna en sus proyecciones, espantosa en su desarrollo, oscura en su desenlace, impenetrable en sus consecuencias, tal cual se la preveía. Ha estallado como el rayo, instantánea, y en el momento en el que se produjo, inesperada (...) El primero de agosto la humanidad ya sabía que una hora histórica acababa de sonar; pocos días después no le cabía duda que estaba frente a una de las mayores catástrofes que registran los milenios. Por debajo de esta catástrofe ¡qué cosa pequeña y baladí aparece la vida cotidiana del hombre y pobre su literatura!²⁶⁰

Y sin embargo, la revista que, en su séptimo año de vida, era ya reconocida como un eslabón central de la escena literaria e intelectual argentina, no quería deducir de la hecatombe consecuencias fatales para el destino de la humanidad. Por el contrario, en esa hora aciaga se animaba ya a emitir un voto de confianza, sin beneficio de demasiadas precisiones, en el tiempo por venir:

Seamos optimistas ante este naufragio de todos los valores morales. Cuando a esto nos han traído treinta siglos de filosofía, veinte siglos de cristianismo, y un tan formidable acopio de civilización material y tantas palabras altísimas: Derecho, Justicia, Piedad, Fraternidad, Paz, Arbitraje...; no se abren al espíritu otros caminos que el desesperar definitivamente de la condición y la suerte del hombre o el pensar que el crisol de la historia esto tenía necesariamente que producirse para la depuración del futuro. Y si la humanidad ha atravesado triunfante otras crisis parecidas, confiemos en que salga también de ésta, después de la locura sangrienta de algunos años, con una mayor experiencia para algunos siglos. Seamos optimistas ahora que la humanidad penetra en este infierno dantesco....²⁶¹

Sin dudas esa humanidad que se invocaba no era experimentada en todas partes del mismo modo. Y si el estado de desesperación que *Nosotros* mencionaba pero elegía eludir se apoderó de una porción significativa de la *intelligentzia* europea –sea en el ineluctable fervor nacionalista que llevó a muchos a *mourir pour la patrie*, sea en el posterior descenso a los infiernos a la Louis-Ferdinand Céline-, en el caso de los intelectuales argentinos el hecho de habitar otro espacio geográfico y cultural posibilitó en efecto que en el instante de inicio de la guerra se pulse la cuerda del optimismo.

²⁶⁰ “La Guerra”, *Nosotros*, año VII, no. 54, Buenos Aires, agosto de 1914, reproducido en Tulio Halperin Donghi, *Vida y muerte de la República Verdadera*, op. cit., p. 321.

²⁶¹ *Ibidem*.

Ese talante se observa aún con mayor nitidez en un breve y fulgurante texto publicado por José Ingenieros en *Caras y Caretas* también a semanas de comenzadas las hostilidades. La historia intelectual ha otorgado a ese artículo un lugar relevante, no sólo porque quien lo escribe era ya reconocidamente uno de los más afamados intelectuales del momento ni porque lo hace en una revista popular y de circulación masiva, sino sobre todo por el juicio sumario que el autor dispara sobre la entera cultura del viejo continente. Ante una Europa “que ha resuelto suicidarse, arrojándose al abismo de la guerra”, Ingenieros no solamente asigna el rótulo de “naciones bárbaras” a aquellas que como Francia habían sido siempre tenidas por vanguardia de la civilización, sino que se permite precozmente, en el mismo movimiento, ubicarlas en un pasado pronto a superar. En efecto, en ese texto Ingenieros anunciaba un gesto que será retomado a menudo en la posguerra: vista desde Argentina, la gran conflagración no parecía un acontecimiento a lamentar demasiado, puesto que había servido para desencadenar “el principio de otra era humana”:

La actual hecatombe es un puente hacia el porvenir. Conviene que el estrago sea absoluto para que el suicidio no resulte una tentativa frustrada. Es necesario que la civilización feudal muera del todo exterminada irreparablemente.²⁶²

Ciertamente, como apunta Terán, en el pensamiento de Ingenieros esta deriva nunca llegó a cristalizar los términos de un decidido antieuropeísmo.²⁶³ Pero puede decirse que su texto inaugura el movimiento de ideas que estamos analizando, en tanto funda la posibilidad de, a un tiempo, desestabilizar las referencias culturales hegemónicas, e imaginar la emergencia de otras nuevas que acudan a relevarlas. El periplo del último Ingenieros es en rigor coherente con estas premisas, puesto que en él desarrollará tanto un antiimperialismo que supone la crítica del occidente capitalista, como la toma de partido por dos proyectos políticos llamados a regenerar la cultura de raíz: la Reforma Universitaria que se inicia en 1918, y la saga latinoamericanista a la que da lugar –a cuyo abrigo Ingenieros se coloca tanto como es colocado por las juventudes universitarias en posición de “maestro de la nueva generación”-, y la Revolución Rusa,

²⁶² J. Ingenieros, “El suicidio de los bárbaros”, en *Los Tiempos Nuevos*, Buenos Aires, Losada, 1990 [1921], p. 11.

²⁶³ Oscar Terán, *Ingenieros: Pensar la nación*, op. cit., p. 73 y ss.

a la cual saluda como la aurora de unos tiempos nuevos, y que será, como veremos, una de las llaves de entrada a la cuestión del "Oriente".²⁶⁴

También el diario *La Nación*, que como hemos visto ofreció espacio a numerosos intelectuales europeos y latinoamericanos, fue inevitablemente un ámbito que cobijó reflexiones sobre las implicancias del conflicto que mantenía en vilo al mundo. Como ha mostrado José Fernández Vega, en sus páginas se desplegaron argumentos y consideraciones sobre las dimensiones políticas, filosóficas y hasta estéticas (en cuanto a los propios modos de representación del drama armado) de la guerra. Así, el peruano Francisco García Calderón, que vivía en Francia, podía desde el rol de distinguido corresponsal concluir, respecto al fenómeno de los numerosos intelectuales que perecían en el frente de batalla, que a consecuencia de ello "se anuncia un gran silencio en el pensamiento y en las letras". Según advertía este importante discípulo de Rodó, en la guerra "mueren los selectos. Es la hecatombe del Espíritu".²⁶⁵ Otros articulistas de *La Nación* lamentaban, desde la izquierda, el modo como los partidos socialistas habían apoyado la refriega en desmedro de su anterior clamor en favor de la unidad internacional de la clase trabajadora, mientras constataban como el nacionalismo había cancelado el horizonte de la lucha de clases. Pero el tono de esperanza en el paradójal saldo benéfico de la guerra que hemos visto en *Ingenieros* y en *Nosotros* también tiñó las posiciones de los corresponsales latinoamericanos de *La Nación*, y ello en varios sentidos. El mexicano Amado Nervo, por caso, podía celebrar las consecuencias "purificadoras" de la contienda bélica en distintos órdenes, incluida la esfera literaria. Así, según este autor la literatura (francesa, en el caso que analiza) dejaría de lado las banalidades frívolas que la ocupaban, para retomar un aliento de "humanidad viril".²⁶⁶ Y más en general, utilizando el esquema providencialista kantiano, Nervo podía en otro artículo invocar las astucias de la historia para afirmar que, despejada "la aparente crueldad de las cosas", tras la guerra emergerían relucientes "los radiantes destinos humanos".²⁶⁷

²⁶⁴ Sobre la última fase del pensamiento de *Ingenieros* véase Oscar Terán, *Ingenieros: Pensar la nación*, op. cit.; y Alexandra Pita, *La Unión Latinoamericana y el Boletín Renovación. Redes intelectuales y revistas culturales en la década de 1920*, Mexico, El Colegio de Mexico y Universidad de Colima.

²⁶⁵ Francisco García Calderón, "El intelectual soldado", *La Nación*, 9 de diciembre de 1916, cit. en José Fernández Vega, "Crisis política y crisis de representación estética. La Primera Guerra Mundial a través de *La Nación* de Buenos Aires", en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 3, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1999, p. 145.

²⁶⁶ Amado Nervo, "La vida y la literatura de mañana", *La Nación*, 23 de abril de 1915, cit. en José Fernández Vega, "Crisis política y crisis de representación estética", op. cit., p. 147.

²⁶⁷ Amado Nervo, "Dos años", *La Nación*, 1 de agosto de 1916, cit. en José Fernández Vega, "Crisis política y crisis de representación estética", op. cit., p. 154.

El ingreso de los Estados Unidos a la contienda, en abril de 1917, representó un suceso que mereció la toma de posición de los intelectuales argentinos. Además de impulsar renovadas discusiones sobre la conveniencia de la neutralidad argentina, significó el inicio del breve lapso en el que la opinión pública progresista de América Latina halló en el presidente Wilson un personaje capaz de intervenir en la arena política mundial en favor de una resolución de la guerra en un sentido idealista y restablecedor del rumbo civilizatorio. Así, en una nueva nota editorial de la revista *Nosotros* los Estados Unidos aparecían por delante de la “vieja Europa” en la consideración intelectual (un hecho que al menos desde 1898 resultaba infrecuente):

Algo más trascendente que los cañones y fusiles devora esta guerra: el pasado de infamias, errores y mentiras que ha ido sedimentando esta nuestra civilización y ha hecho crisis en la actual catástrofe sin precedentes....El mundo se transforma; saldrá otro de la hoguera; el momento de la revisión y la justicia se acerca...¿No está América más cerca de él que la vieja Europa?²⁶⁸

Ese juicio que tomaba distancia de Europa no se circunscribió a los círculos progresistas y de izquierda, ni a los escritores que, como García Calderón y Amado Nervo, se ubicaban en la estela del idealismo arielista o modernista. Aún figuras enclavadas en el entramado liberal-conservador, como Carlos Ibarguren, podían establecer un balance igualmente lapidario del estado de la cultura que había alimentado espiritualmente desde siempre a las elites letradas del país:

La mentalidad de nuestra generación se ha desenvuelto y nutrido bajo el influjo de la filosofía y de la literatura materialista que (...) anegó el alma de la Europa a fines del siglo XIX (...) El siglo de la ciencia omnipotente, el siglo de la burguesía desarrollada bajo la bandera de la democracia, el siglo de los financieros y los biólogos, se hunde, en medio de la catástrofe más grande que haya azotado jamás a la humanidad.²⁶⁹

Para Ibarguren se asistía en efecto “al derrumbamiento de una civilización y al final de una edad histórica”. Y como efecto de ello quedaba socavado el lugar de faro y guía que se le había adjudicado tradicionalmente a la cultura europea. De allí que, en la

²⁶⁸ “América en la guerra”, *Nosotros*, año XI, no. 96, abril de 1917, p. 433.

²⁶⁹ Carlos Ibarguren, *La literatura y la gran guerra*, Buenos Aires, Cooperativa Editorial Buenos Aires, 1920, cit. en Oscar Terán, *Historia de las ideas en Argentina*, op. cit., p. 193.

conclusión de este autor, “sufrimos en este instante sombrío una inquieta confusión espiritual”.²⁷⁰

Ese debilitamiento de la autoridad europea en materia cultural, y sobre todo la crisis de los valores que la habían ubicado a la cabeza del avance civilizatorio sobre el planeta, tuvo efectos perdurables en la cultura argentina. Según supo argumentar Oscar Terán, a despecho de la creencia en el moderatismo que la bonanza económica y las libertades políticas habrían inyectado a la situación argentina de la década de 1920 –a diferencia de otros lugares en los que la crisis tuvo como efecto la aparición de posturas radicales-, la Gran Guerra también coadyuvó al despertar de sensibilidades intelectuales “intensas” y contrarias al consenso que se apoyaba en el orden y en el progreso como pilares del avance del país.²⁷¹ Como explica Terán, en la situación de posguerra algunas de las más importantes figuras del campo intelectual argentino emprendieron un camino que recusaba núcleos duros del horizonte liberal que había informado a las elites culturales argentinas en el largo siglo XIX que se cierra en 1914. Tal los prominentes casos de José Ingenieros y Leopoldo Lugones, quienes, desde posiciones ideológicas antitéticas, siguieron entonces un curso intelectual posliberal. El primero, recepcionando activamente a la Revolución Rusa y elogiando ya su “socialización de los medios de producción”, ya su “democracia funcional”, dos fenómenos que atacaban premisas fundantes del liberalismo (la propiedad privada y la ciudadanía política cifrada en el voto individual).²⁷² El segundo, desarrollando un conocido derrotero a través del cual resultaría crucial impulsor de ideas y prácticas de tinte fascista.²⁷³

Luego de finalizada la guerra, las tempranas efusiones antieuropeístas del modernismo literario, que con el inicio de la contienda tal como hemos visto se afirmaron y proliferaron en todo el espacio cultural argentino, decantaron en tomas de posición más definidas localizadas en el espacio ideológico de tinte idealista y filosocialista que se desplegó en la estela de la Reforma Universitaria. En su seno, dentro del compuesto de temas que informaba el proclamado advenimiento de una “nueva generación”, la crítica de la antigua actitud de reverencia para con la cultura europea se afirmó en paralelo a la más nítida y militante defensa de un horizonte americanista. Así, por ejemplo, en sus *Reflexiones sobre el ideal político de América* el

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 192.

²⁷¹ Oscar Terán, “Modernos intensos en los veintes”, en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 1, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

²⁷² Cfr. José Ingenieros, “Enseñanzas económicas de la Revolución Rusa” y “La democracia funcional en Rusia”, ambos en *Los Tiempos Nuevos*, op. cit.

²⁷³ Oscar Terán, *Historia de las ideas en Argentina*, op. cit., pp. 214-226.

cordobés Saúl Taborda llamaba a sus lectores a “rectificar a Europa”.²⁷⁴ Pero una de las más claras expresiones de ese punto de vista vio la luz en el resonante “Mensaje a la juventud iberoamericana”, de Alfredo Palacios, que se publicó en numerosas revistas del continente. El texto comenzaba así:

Nuestra América hasta hoy ha vivido de Europa, teniéndola por guía. Su cultura la ha nutrido y orientado. Pero la última guerra ha hecho evidente lo que ya se adivinaba: que en el corazón de esa cultura iban los gérmenes de su propia disolución. Su ciencia estaba al servicio de las minorías dominantes y alimentaba la lucha del hombre contra el hombre. Ciencia sin espíritu, sin alma, ciega y fatal como las leyes naturales, instrumento inconsciente de la fuerza, que no escucha los lamentos del débil y el humilde; que da más a los que tienen y remacha las cadenas del menesteroso; que desata en la especie los instintos primarios contra los más altos fines de la humanidad. Tal nos aparece hoy la cultura europea, que amenaza desencadenar una guerra interminable, capaz de hundir en el caos la civilización occidental.

En el significativo mensaje de Palacios, fechado el 25 de noviembre de 1924, vemos que se ha arribado a un punto de condensación en el cual la cultura europea es rechazada sin ambages. En la verba encendida del ya célebre tribuno socialista, el correlato de esa recusación es la necesaria afirmación de una común identidad latinoamericana:

¿Seguiremos nosotros, pueblos jóvenes, esa curva descendente? ¿Seremos tan insensatos que emprendamos, a sabiendas, un camino de disolución? ¿Nos dejaremos vencer por los apetitos y codicias materiales que han arrastrado a la destrucción a los pueblos europeos? ¿Imitaremos a Norteamérica, que, como Fausto, ha vendido su alma a cambio de la riqueza y el poder, degenerando en la plutocracia? Volvamos la mirada a nosotros mismos. Reconozcamos que no nos sirven los caminos de Europa ni las viejas culturas. Estamos

²⁷⁴ Señalaba Taborda en el acápite de ese libro que presentaba precisamente bajo el título “Rectificar a Europa”: “Europa ha fracasado. Ya no ha de guiar al mundo. América que conoce su proceso evolutivo y así también las causas de su derrota, puede y debe encender el fuego sagrado de la civilización con las enseñanzas de la historia. ¿Cómo? Revisando, corrigiendo, depurando y transmutando los valores antiguos, en una palabra, rectificando a Europa” (Saúl Taborda, *Reflexiones sobre el ideal político de América*, Imprenta La Elzeviriana, Córdoba, 1918, pp. 149-150). Ya Deodoro Roca, figura sobresaliente del grupo cordobés impulsor de la Reforma, aseveraba en 1915 que “la tragedia de Europa es algo más que una guerra, allí está ardiendo una civilización”. Cinco años después ese juicio se ha consolidado: “la gran guerra vino a poner al desnudo toda la miseria moral de nuestro tiempo [y] todos los valores fueron ardientemente revisados” (ambas citas en Pablo Requena, “‘Crisis de la cultura europea’, ‘América’ y ‘Juventud’ en la obra temprana de Deodoro Roca. La Reforma Universitaria como acontecimiento intelectual (Hispanoamérica, 1898- 1918)”, *La Bastilla. Revista de Historia y Política*, no. 1, Córdoba, 2007, pp. 172-173).

ante nuevas realidades. Emancipémonos del pasado y del ejemplo europeo, utilizando sus experiencias para evitar sus errores.²⁷⁵

Por su contundencia y por la impugnación sin fisuras que hace del viejo continente, el mensaje de Palacios ocupa un lugar relevante en la historia del antieuropeísmo intelectual argentino y latinoamericano. Porque además del énfasis de su contenido, el texto circuló abundantemente y mereció numerosos elogios (y al menos un significativo denuedo: como veremos, el de José Carlos Mariátegui, que censuró la frontal toma de distancia de la cultura europea propuesta por Palacios). El mensaje recibió así el apoyo de numerosas entidades universitarias argentinas y del continente, que habían proclamado a Palacios “maestro de juventud”.²⁷⁶ También el diario *Crítica* se hizo eco del texto, y entrevistó a su autor en el momento en que lo dio a conocer.²⁷⁷ Finalmente, el ilustre escritor francés Romain Rolland, que ocupaba entonces un lugar nodal en el tendido de redes y contactos a nivel mundial (como tendremos ocasión de ver, le cupo un rol de primer orden en el acercamiento del Oriente a América Latina y en especial a la Argentina), meses después de conocido el mensaje de Palacios le envió una calurosa carta en la que aprovechaba para dirigirse a las juventudes del continente.²⁷⁸

Precisamente, algunos de los más prestigiosos intelectuales europeos jugaron un papel preponderante en el descrédito de la cultura de la que formaban parte. Junto a Rolland, otro escritor sumamente difundido en la época fue Henri Barbusse, quien se haría célebre en la república mundial de las letras a partir de su novela pacifista *El Fuego* (anteriormente, hacia 1911, el público argentino había podido conocerlo a través de una serie de cuentos publicados en *La Nación*). Barbusse era el mentor del grupo Clarté! (Claridad), cuyo llamado a constituir una internacional de intelectuales en 1919

²⁷⁵ Alfredo Palacios, “Mensaje a la juventud iberoamericana”, en *Renovación*, año 2, no. 12, Buenos Aires, diciembre de 1924, luego en A. Palacios, *Nuestra América y el Imperialismo Yanqui*, Madrid, Historia Nueva, 1930, pp. 87-88.

²⁷⁶ Por caso, la comisión directiva del Centro de Estudiantes de la Facultad de Ciencias Económicas emitió una resolución en la que suscribía a la misiva de Palacios, ampliando los argumentos en favor de la unidad continental. Por su parte, la Casa de la Estudiante de México felicitaba también al argentino por su mensaje. Cfr. “Resoluciones de la CD del Centro de Estudiantes a propósito del mensaje del Dr. Alfredo Palacios” y “El mensaje del Dr. Alfredo Palacios en México”, ambos en *Acción Universitaria*, no. 6/7, Buenos Aires, enero-febrero de 1925.

²⁷⁷ El reportaje llevaba en su título una cita de Palacios: “Emprendemos el camino de la nueva era de América Latina” (*Crítica*, Buenos Aires, 27 de noviembre de 1924, p. 7).

²⁷⁸ Decía allí Rolland: “Admiro su ferviente mensaje a la juventud iberoamericana. Creo en la misión de sus pueblos. La presiento y la invoco. ¡Federaos! ¡Uníos! ¡A la obra sin tardanza! No hay que perder un solo día. Jóvenes de Iberoamérica, os envidio: tenéis, para sacrificaros por ella, la causa más bella y más heroica” (“Una carta de Romain Rolland al Dr. Alfredo Palacios”, en *Acción Universitaria*, no. 12, Buenos Aires, julio de 1925).

encontró notable eco entre los intelectuales argentinos y latinoamericanos (recogiendo su espíritu se fundaron, en varias ciudades del continente, revistas que adoptaron el nombre *Claridad*). En Buenos Aires, fue rápidamente José Ingenieros quien dio estentórea recepción al llamado del grupo liderado por Barbusse.²⁷⁹ Este último, además, entabla correspondencia con varios intelectuales de la región. Esos contactos son los que llevan a que envíe en 1921 un también muy divulgado mensaje, escrito junto a Anatole France y destinado “a los intelectuales y estudiantes de América Latina”, en el que las bases del antiguo orden europeo eran asimismo censuradas:

El cataclismo colosal que acaba de asolar el viejo continente, desbordando sobre el mundo entero las desgracias que son consecuencias lentas y crónicas, ha provocado la meditación de muchos hombres sobre la tragedia de la vida social (...) La realidad obliga a repudiar los viejos principios que han conducido las sociedades al borde de los más terribles abismos, creando una situación que parece sin salida; todo lleva a creer que eran injustas y artificiosas las verdades intelectuales y morales afirmadas para justificar las instituciones que servían la ley de los más violentos, permitiendo que algunos hombres ociosos explotaran masas considerables de sus semejantes y que ciertos países oprimieran a otros con escarnio de sus derechos autonómicos.²⁸⁰

Esta última alusión a la opresión colonial es un índice de las posiciones antiimperialistas del grupo *Clarté!*. Y es que en una porción significativa de la intelectualidad europea la guerra tuvo decisivo impacto en cuanto a la adopción de posturas anticolonialistas. Recordemos que hacia comienzo de siglo XX ese sesgo era minoritario, y que -tal como vimos- incluso desde filas socialistas solía defenderse la tesis paternalista que justificaba las posesiones coloniales en función de la necesidad de tutelar a las poblaciones extraeuropeas en su tránsito a la civilización. Ese esquema, que venía siendo crecientemente puesto en duda, sufrió un contundente golpe con la guerra, que restó autoridad moral al argumento paternalista. En las discusiones que rodearon la firma del Tratado de Versalles, en la inmediata posguerra, pudo percibirse cómo la legitimidad misma del proyecto colonial ahora era materia opinable y sujeta a

²⁷⁹ Ingenieros reacciona entusiastamente al recibir el manifiesto fundacional de *Clarté!*, y escribe un difundido artículo de promoción de la iniciativa (cfr. José Ingenieros, “La Internacional del Pensamiento”, en *Los Tiempos Nuevos*, op. cit., pp. 49-57).

²⁸⁰ Henri Barbusse y Anatole France, “A los estudiantes e intelectuales de América Latina”, *Renovación*, no. 11, Buenos Aires, noviembre de 1924, p. 5.

impugnaciones.²⁸¹ Como es sabido, en esos debates le cupo un papel protagónico al presidente norteamericano Thomas Woodrow Wilson, cuya posición dentro del proceso de negociaciones que afectaba al naciente orden mundial de posguerra había recibido un espaldarazo desde el momento en que el ingreso de los Estados Unidos a la guerra había sido crucial en su resolución a favor del campo aliado. Como también es conocido, dentro de los célebres 14 puntos del plan de paz presentado por el primer mandatario estadounidense en enero de 1918, estaba incluido el también famoso “principio de autodeterminación nacional”, que desde entonces sería permanentemente invocado por líderes y movimientos antiimperialistas.

Se asistía entonces, en los años febriles que siguieron a la finalización de la guerra, a circunstancias que estaban alterando no sólo la geopolítica mundial sino el universo representacional y la escala de valores con que se medía el peso específico de las distintas regiones y países del globo. Mientras la categoría de raza, que había servido para fijar jerarquías entre los diversos pueblos y continentes, perdía espesor, el arcón de los lenguajes políticos se renovaba con conceptos que encontrarían notable proliferación y eficacia simbólica en el siglo XX. Tal el caso de “imperialismo”, que desde comienzos de la centuria se transformaría en una idea-fuerza capaz de ordenar esquemas de pensamiento y hasta la acción de verdaderos movimientos de masas. Pero también términos contiguos: por caso, desde el establecimiento del principio wilsoniano, lo que hasta ayer era habitualmente representado (por ejemplo en la información cotidiana de los diarios) en términos de reyertas o a lo sumo episódicas rebeliones anticoloniales, ahora ingresaba comúnmente dentro de los esquemas de significación como procesos de “liberación nacional”.²⁸²

Todo ello tuvo obvias consecuencias en los modos en que desde Occidente continuó figurándose al Oriente. Pero además, la manera en que la arquitectura *in progress* del naciente orden de posguerra pulsaba numerosas piezas, repercutió de modos muy concretos sobre los distintos actores que seguían atentamente las negociaciones de Versalles, en 1919, y sus ulteriores reverberaciones. Como ha mostrado sugerentemente Erez Manela, la historiografía de los movimientos anticolonialistas del futuro Tercer Mundo ha tendido a subvaluar la dimensión inherentemente global que impulsó, de modo directo, su desarrollo. Un enfoque estrecho y a veces proclamadamente

²⁸¹ Cfr. Margaret MacMillan, *Paris 1919: Six months that changed the world*, Nueva York, Random House, 2002.

²⁸² Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 146.

nacionalista ha reconstruido la historia de esos movimientos con demasiado apego por la propia evolución nacional interna de cada uno de ellos (o, a lo sumo, integrando las alternativas que se sucedían en la potencia colonial). Desde una perspectiva deudora de la reciente *world history*, en cambio, Manela ha puesto en evidencia cómo los líderes de diversos movimientos anticolonialistas asiáticos y africanos, educados además, por regla general, en Occidente, se apropiaron activamente en la inmediata coyuntura de posguerra del principio wilsoniano de autodeterminación nacional. Este autor ha reconstruido cómo en la sórdida arena de negociaciones que rodeó al acuerdo de Versalles muchos de esos líderes buscaron tomar contacto directo con el presidente norteamericano, e hicieron uso de sus argumentos. El joven Ho Chi Min, por caso, que proveniente de la Indochina francesa entonces trabajaba como ayudante de cocina en París, envió a los líderes mundiales reunidos en Versalles una petición en la que clamaba por los derechos de su pueblo. En esa misiva se hizo eco de la retórica de Wilson, y posteriormente quiso, infructuosamente, entrevistarse con él. En definitiva, lo que muestra Manela es cómo los hechos de la guerra y de la inmediata posguerra activaron un conjunto de resortes que ingresaron en la compleja trama comunicacional y política que había experimentado un proceso de vertiginosa mundialización. Y como, en ese marco, no resulta casual que en ese mismo 1919 hayan estallado simultáneamente la revolución en Egipto contra los intentos británicos por detener el movimiento emancipatorio encabezado por Saad Zaghlul, el lanzamiento de la *Satyagraha* (la resistencia civil no violenta) por parte de Gandhi en la India, la rebelión del 1 de marzo contra la dominación japonesa en Corea, y el movimiento nacionalista chino conocido como May Fourth (por haberse desencadenado el 4 de mayo también de 1919). Todas esas respuestas anticoloniales y nacionalistas reconocen un común y poderoso estímulo transnacional.²⁸³

Pero si la Conferencia de Versalles representó un inédito momento de visibilización de las reclamaciones asiáticas y africanas y una oportunidad sin precedentes de rediseño del orden mundial, sus alternativas y la estela de efectos que favoreció fueron seguidos asimismo atentamente desde las lejanas costas argentinas. Así, la ola de recurrentes levantamientos contra la dominación colonial europea recibió entre intelectuales del país y del continente un nombre que se repitió en numerosas ocasiones: el de “el despertar de Oriente”.

²⁸³ Cfr. Erez Manela, *The Wilsonian Moment. Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*, Oxford University Press, 2007 (la referencia a Ho Chi Min en pp. 3-4).

Una figura que contribuyó a instalar ese tópico fue Ernesto Quesada. El modo como este ya veterano y prestigioso profesor se sumará al clima antiimperialista de los años '20, un hecho que, como veremos, lo aproximará a la generación vinculada al reformismo universitario —que se afirmaba en repudio de la mayoría de los grupos intelectuales provenientes de la generación del '80—, permite constatar la propia evolución de su prisma representacional sobre el Oriente. Hemos visto cómo en las últimas décadas del siglo XIX, siguiendo la opinión pública europea, podía participar del punto de vista que juzgaba negativamente al Imperio Otomano, esa frontera oriental del mundo civilizado. También vimos, sin embargo, cómo su juicio variaba a la hora de ponderar el ciclo inicial de luchas de los boer contra Inglaterra. Sobre el inicio de la Gran Guerra Quesada había publicado, en la revista *Nosotros* —a la que lo unirá una estrecha relación hasta el final de sus días—, una serie de relatos de viaje que llevó por título “Una vuelta al mundo”, y que deja ver el estado de sus consideraciones sobre el Oriente. Sorprende dentro de la prosa atildada y por momentos adusta de este profesor hallar una sucesión tan prolongada de elogios a los lugares que visita. Inclusive en su narración la escuadra modernizadora con la que solía medir los fenómenos que retrataba cede en favor de una mirada fascinada que repite las evocaciones del “misterioso Oriente” de la literatura romántica europea y de sus posteriores estribaciones dentro del modernismo latinoamericano.²⁸⁴

Pero, además, a Quesada le cupo un rol central en la recepción de otra figura europea cuya mediación resultó crucial en la instalación de la idea de la crisis de la cultura europeo-occidental: el alemán Oswald Spengler. En efecto, muy probablemente ningún libro gozó de similar atención en la inmediata posguerra como el que este autor edita, en dos volúmenes que ven la luz en 1918 y 1922, bajo el título de *La Decadencia de Occidente*. Su publicación aseguró a este intelectual una notable fama entre los letrados

²⁸⁴ Escribe Quesada sobre la ciudad de Argel: “lo que más me impresionó desde el primer instante fue la parte árabe, que se ha tenido el buen gusto de dejar intacta, aun cerrando los oídos a los reclamos de higienistas y de ediles que todo quieren reformar y modernizar: esas callejas empinadas e irregulares, tan angostas que a veces dos personas no pueden por ellas caminar de frente; aquellos centenares y centenares de escalones que es preciso trepar para llegar a la calle de la Kasbah; los bazares que llenan las aceras y la gente que ocupa la calzada; los cafés árabes, rebosantes de parroquianos sentados con las piernas cruzadas, fumando impasibles o sorbiendo el eterno café; los vestidos flotantes de hombres y mujeres, cuyos vivacísimos ojos parecen querer atornillarse en la mirada del viajero; esa vida árabe, de ensueño y holganza, de placer, de amor, de todo cuanto la calenturienta imaginación morisca ha podido concebir: eso, eso es lo que fascina y deslumbra”. Ernesto Quesada, “Una vuelta al mundo”, *Nosotros*, año VIII, no. 63, Buenos Aires, julio de 1914, p. 9. Juicios de semejante tono, inusuales dentro de la cuadrícula cientificista quesadiana, se suceden en el relato para describir otros lugares: Túnez, la costa libia, Egipto, Palestina, la India, China, etc. De todos ellos, Quesada brinda descripciones que muestran familiaridad y empatía con los lugares tradicionales que visita, que el autor, cual era su costumbre, conoce por haber leído el canon literario y científico que los abordaba.

y en general en el público cultivado —e incluso no sólo en él—, al punto que su nombre resultó una referencia ineludible en todo órgano gráfico de alguna pretensión (desde las revistas especializadas, a formatos más populares en los que era usual que resultase aludido en algún artículo de prensa o por algún colaborador). A pesar de ser un libro árido y de gran extensión, a mediados de los años '20 había superado las cien mil copias vendidas. Según señalaba el alemán Willi Wolfradt en 1922, “nunca un trabajo filosófico denso tuvo un éxito semejante —y en todos los círculos letrados, educados y populares, serios y *snobs*.”²⁸⁵ Todo ello redundó en que la tesis spengleriana de la senectud de la civilización occidental fuera referida en incontables ocasiones, abonando y dando lustre a una idea que en ese momento formaba parte de un cierto sentido común cultural. Como indica Stuart Hughes, el éxito del libro se debió en gran medida al hecho fortuito de que, tras varios años de elaboración, fuera publicado en una coyuntura en la que esa tesis sintonizaba plenamente con el humor social y cultural predominante. Además, en esos años de desazón e incertidumbre *La Decadencia de Occidente* ofrecía un esquema histórico-filosófico que ayudaba a dotar de una explicación racional a la catástrofe de la guerra y, en el caso alemán, a la igualmente deprimente circunstancia de la derrota.²⁸⁶

Pues bien: si el libro de Spengler suscitó inacabables debates en Alemania y enseguida en todo el mundo letrado de Europa y de los Estados Unidos,²⁸⁷ las repercusiones que generó en los espacios intelectuales y culturales argentinos y latinoamericanos fueron también de gran magnitud. Y le tocó a Ernesto Quesada ser no solamente su principal introductor en el continente, sino también su más entusiasta exégeta (no apenas en América Latina sino probablemente en todo el mundo). Germanófilo desde joven, el argentino fue el primer profesor universitario que dedicó, fuera de Alemania, un curso anual entero a inspeccionar cuidadosamente *La Decadencia de Occidente*. Fruto de esa detallada exposición —que anticipó en un artículo en la revista *Nosotros*, a comienzos de 1921—, Quesada publicó un voluminoso examen que, por su escrupulosidad y por replicar la cantidad de páginas del libro que lo suscitaba, mereció la mofa de José Ingenieros.²⁸⁸ Pero, en general, al posicionarse como

²⁸⁵ Cit. en Stuart Hughes, *Oswald Spengler. A critical estimate*, Charles Scribner's Sons, Londres y Nueva York, 1952, p. 89 (traducción nuestra).

²⁸⁶ *Ibidem*, pp. 89-90.

²⁸⁷ *Ibidem*, pp. 90-97. A diferencia de la recepción que tuvo en el público no especializado, entre los académicos el libro cosechó de inmediato numerosas críticas.

²⁸⁸ Escribía Ingenieros en su *Revista de Filosofía*: “por una singular coincidencia bibliográfica, el tomo en que el doctor Quesada ha resumido las doctrinas de Spengler consta de 616 páginas, en formato mayor;

el más eximio conocedor de esa figura intelectual de tanto renombre, Quesada no hizo sino reforzar y extender a otras latitudes del continente el prestigio del que ya gozaba.

Efectivamente, es gracias al concurso de este profesor argentino que las ideas de Spengler se difunden en el continente aún antes que *La Decadencia de Occidente* fuera traducida al castellano. Quesada había tomado contacto con el primer volumen de la obra en 1920 por intermedio de su esposa, la alemana Leonore Deiters. Deslumbrado por el desafío intelectual y las proyecciones heurísticas que creía contenidos en la propuesta histórico-filosófica de Spengler, no demoró en entrar en relación con él. Desde entonces se desarrolló una intensa relación intelectual y amistosa que unió epistolarmente a Quesada y su mujer con el pensador alemán, y que sólo se vio interrumpida con el deceso de ambos hombres en la década de 1930.²⁸⁹

No sorprende en consecuencia que a lo largo de los años '20 el polígrafo argentino fuera autor de diversos trabajos sobre el pensamiento de Spengler que colaboraron en instalarlo como una autoridad intelectual fundamental. Así, en una importante conferencia en la ciudad de La Paz a comienzos de 1926 ante el presidente boliviano y otras autoridades de primer orden –inmediatamente publicada en la revista *Humanidades* de la Universidad Nacional de La Plata-, Quesada podía saludar en Spengler al “gran pensador de este primer tercio del siglo XX”. El autor germano, de un modo similar al realizado por Spencer respecto de Darwin más de medio siglo atrás, a su juicio había logrado exitosamente trasladar los más avanzados desarrollos de las ciencias duras al campo de las humanidades. Así, el edificio conceptual de Spengler, que “remodela actualmente los conocimientos humanos en las disciplinas morales, filosóficas e históricas”, se asentaba en la aplicación de los principios derivados de la teoría de la relatividad de Albert Einstein.²⁹⁰

Es esa aplicación la que permite la desestabilización de Occidente como referencia cultural hegemónica. Para Quesada, lejos de ser Spengler un pensador pesimista -antes bien: su obra estaba pulsada desde “el más robusto optimismo”-, sus principios

de 616 páginas, a su vez, ni una más ni una menos, consta el libro de Spengler, aunque en más humilde formato. Tan feliz coincidencia ha permitido al doctor Quesada no reservar comentario alguno de los que le sugiriera *La Decadencia de Occidente*. Y a continuación, sintetizaba la doctrina spengleriana, por la que manifestaba igualmente interés, en unas pocas páginas. Julio Barreda Lynch (seud. de José Ingenieros), “Entre Quesada y Spengler”, *Revista de Filosofía*, vol. 17, no. 1, enero de 1923.

²⁸⁹ Cfr. Sandra Carreras, “¿Cómo circulan los saberes? La relación intelectual entre Leonore Deiters, Ernesto Quesada y Oswald Spengler”, *Políticas de la Memoria*, no. 8/9, Buenos Aires, 2009.

²⁹⁰ E. Quesada, “Spengler en el movimiento intelectual contemporáneo”, en *Humanidades. Publicación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*, Universidad Nacional de La Plata, 1926, p. 31.

relativistas no hacían sino alertar acerca de la pluralidad e inconmensurabilidad de las civilizaciones. Spengler, con una “erudición maravillosa”, había colocado por primera vez en evidencia “una ley biológica universal”: ella indicaba que las civilizaciones, como los demás seres vivos, nacen, se desarrollan y mueren.²⁹¹ El correlato de estas premisas era que ante el eclipse del ciclo cultural occidental, otras civilizaciones se postulaban en su reemplazo. Y si, como veremos en un momento, Quesada podía señalar al Oriente entre esos candidatos, culminaba su alocución en tierras bolivianas salvando lo que intuía como un agujero del esquema spengleriano: el de no haber reparado en la riqueza del ciclo cultural precolombino. Así, a tono con el indigenismo en boga en las juventudes reformistas del Perú y de Bolivia, Quesada se permitía finalizar -en discrepancia amistosa con el ilustre pensador cuyas ideas glosaba- augurando que la posta del impulso civilizador habría de encarnarse en “un ciclo cultural americano, pero no anglosajón, sino latinoamericano, con carácter netamente indianista.”²⁹²

Llegamos al punto de esta exposición que más nos interesa. Cuando Quesada expone encomiásticamente el pensamiento de Spengler, junto al esquema relativista que descentra el Occidente presenta una idea del alemán que se le antoja relevante para apreciar mejor su mundo contemporáneo: es la que califica a ciertas culturas que se han estacionado en estado “de barbecho”. La expresión, extraída del lenguaje de los ciclos agrícolas, tiene como fin metaforizar el período “durante el cual descansa un pueblo que

²⁹¹ Ibid., p. 34 y 35. En la visión de Spengler que Quesada hace suya, se ha dislocado el tiempo continuo y acumulativo derivado de la creencia en una marcha civilizatoria única: “Antes de Spengler, jamás se habían estudiado los ciclos culturales anteriores con tal criterio morfológico comparado, pues reinaba el concepto –un tanto infantilmente simplista- de que el pasado era una línea recta (...) Eso es perfectamente falso: no hay tal línea recta. La historia se compone de una serie de ciclos culturales, es decir, de agrupaciones humanas que se desenvuelven con arreglo a condiciones de tiempo y lugar (...) y siendo sólo accidental el contacto con otros ciclos, pues lo más frecuente ha sido el desarrollo independiente de cada uno”. Ibidem, pp.37-38.

²⁹² Ibidem, p. 44. Es de sospechar que Quesada procuró obtener la simpatía de su auditorio en este alegato indigenista, que por otra parte se ubica en las antípodas del pesimismo del positivismo racista de veinte años atrás: “Por eso, tengo para mí que en el despertar de las razas indígenas americanas (...) ahí está el secreto del porvenir, que asombrará al mundo en la forma del nuevo ciclo cultural, con otras orientaciones y distintos ideales de los sensuales y materiales de este período de senilidad y chochez en que se va extinguiendo el ciclo actual...”. Y luego: “...en un país mediterráneo como Bolivia, estupenda Suiza americana (...) aquí, pues, debe estudiarse aquel gravísimo problema sociológico mejor que en parte alguna, y aquí debería venir un sociólogo tan genial como Spengler, para aplicar a esta situación su intuición de vidente, y poder darse cuenta de si, en el seno de nuestra América indígena, no palpitan ya los movimientos fetales de un nuevo ciclo histórico cultural, próximo a su alumbramiento...”. Ibidem, pp. 44 y 46. Sin embargo, en el largo intercambio epistolar entre Quesada, Deiters y Spengler, la cuestión de la ausencia de una adecuada caracterización en el esquema del alemán del ciclo cultural americano reaparecerá continuamente. Al respecto, cfr. Horacio Cagni, “Ernesto Quesada et la philosophie de l’histoire de Spengler”, en Michel Bertrand y Richard Marin (dirs.), *Ecrire la histoire de la Amérique Latine*, CNRS Editions, Paris, 2001.

tuvo una cultura deslumbrante”. Eso es lo que ha sucedido, señala Quesada, con China, India, Egipto, entre otros casos. Pero, añade, “ese período de barbecho no puede ser eterno, y alguna vez despiertan los pueblos”.²⁹³

He aquí entonces la presentación de un sintagma recurrentemente utilizado en los círculos intelectuales que retienen nuestra atención: el que anuncia el despertar de los pueblos orientales. Quesada mismo se sirve explícitamente de él:

La última conflagración mundial, al hacer entrechocarse en los campos de batalla de Europa a soldados de todas las razas, traídos de diversos continentes, y al llevar al mundo colonial fuera de Europa la lucha de las naciones blancas, ha contribuido a provocar el despertar asiático y africano. Hoy la China fermenta, la India se agita, Marruecos se rebela, Siria se resiste, y por doquier los pueblos invocan su propio destino para poner término al largo interregno del barbecho secular.²⁹⁴

Pero ese motivo fue utilizado desde canteras ideológicas muy diversas, y sin apelar al andamiaje filosófico pretendidamente sofisticado al que apelaba Quesada. Cuando la *Revista de Oriente*, una publicación de izquierda que nació para difundir los logros de la Rusia soviética –volveremos sobre ella más adelante-, sale a la luz a mediados de 1925, en su editorial de presentación reaparece la idea de un despertar oriental en términos muy similares a los empleados por Quesada:

La última guerra europea ha acelerado el despertar de una nueva conciencia humana. Una tragedia tan inmensa no podía resultar estéril. Por encima de los escombros de la guerra, Rusia encarna hoy el anhelo universal de realizar una humanidad nueva y, por eso, frente a la política imperialista de Occidente representada por los Estados Unidos, es para nosotros el símbolo de una nueva civilización. Queremos recoger en nuestras hojas el esfuerzo que a la par de Rusia, se realiza en Méjico, Marruecos, China, la India y desde el fondo de las masas obreras y campesinas de todo el mundo para divulgar entre los obreros e intelectuales de nuestro país y de toda la América del Sud.²⁹⁵

Aquellas manifestaciones que ahora, apelando a un nuevo léxico político, eran leídas en clave de luchas antiimperialistas, impulsaron el uso de la noción de un amanecer del Oriente. Ese punto de vista se esparció en diversos ámbitos políticos y culturales de la Argentina de los años '20. Sobre ellos nos detendremos en lo que sigue.

²⁹³ E. Quesada, “Spengler en el movimiento intelectual contemporáneo”, op. cit., p. 42.

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ “Propósitos”, en *Revista de Oriente*, no. 1, Buenos Aires, junio de 1925.

Reformismo universitario, antiimperialismo y orientalismo invertido

Como otros procesos de recepción de ideas, las de Spengler experimentaron un curioso aterrizaje en la cultura argentina de posguerra. Su uso fue particularmente selectivo, y encajó y revistió de aureola intelectual a ciertos procesos culturales que venían anunciándose desde comienzos de siglo y que tomaron renovado impulso con la Primera Guerra Mundial. De un lado, al igual que ocurrió con otros intelectuales europeos del período, las tesis spenglerianas soportaban una paradoja: quien anunciaba el ineluctable declive de la civilización europea, lo hacía ofreciendo un mapa de la historia de las culturas que, a los ojos de algunos latinoamericanos, resultaba estimulante (aún cuando fuera para discutirlo). En otras palabras, Spengler y otros letrados del viejo continente mostraban, en el acto en que anunciaban la decrepitud europea, su renovada vitalidad intelectual. Ello tendrá sin dudas que ver con el hecho de que la crisis del europeísmo que se manifiesta en la primera posguerra no significase a la postre una cesura profunda e insalvable con la cultura del viejo continente, sino apenas la apertura de un campo de recusación y reclamo de independencia intelectual que conocerá diversas vicisitudes hasta tornarse dominante en la década de 1960.²⁹⁶ Pero, de otro lado, esta constatación, común a otros intelectuales europeos del período, en el caso de Spengler tiene aditamentos especiales. Mientras su derrotero intelectual en la Alemania de posguerra lo conducirá a sostener posiciones nacionalistas y propias de un “modernismo reaccionario” que sintonizará con el clima cultural que abonó el ascenso del nazismo,²⁹⁷ su recepción en Argentina y en América Latina fue particularmente activa al interior de una sensibilidad de izquierdas que se expandió sobre todo al calor del proceso de la Reforma Universitaria.

Desde su estallido en la ciudad de Córdoba, en junio de 1918, el reformismo universitario había experimentado un doble ejercicio de deslocalización: de un lado, como referiremos en el capítulo 5, se había propagado rápidamente a otros países latinoamericanos, y había fomentado el desarrollo de una identidad continental común; de otro, rápidamente había dejado de ser un movimiento meramente universitario, para

²⁹⁶ Cfr. Oscar Terán, *Nuestros años sesentas*, Buenos Aires, Imago Mundi, Puntosur.

²⁹⁷ Cfr. Jeffrey Herf, *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y en el Tercer Reich*, FCE, capítulo 3.

tentar conexiones con temas y preocupaciones de la sociedad y del mundo contemporáneos. Dentro de ese proceso, los reformistas habían hecho suya, en correspondencia a su fe latinoamericanista, la bandera del antiimperialismo. Y esa insignia, que los llevó a involucrarse en organizaciones creadas específicamente como espacios de contestación del imperialismo (que, enfocado en los años '20 en atención al modo como lo habían conceptualizado Lenin y otros autores, tendía ahora a ser percibido como un fenómeno de base económica que por ende afectaba a naciones nominalmente libres como las de América Latina), los condujo a prestar atención y simpatía a las luchas anticoloniales de los pueblos del Oriente.

Es éste el marco que favorece que sean los círculos reformistas quienes se muestren especialmente interesados por la doctrina de Spengler, que tenía el doble atractivo de presentarse como un enfoque intelectual sofisticado y novedoso (y por tanto seductor para quienes tenían especial apetito por lo nuevo) y de conectar con el juicio relativo a la decadencia europea que fácilmente podía enlazarse con puntos de vista antiimperialistas. De allí que, en Argentina, esas franjas hayan estado especialmente dispuestas a colocarse bajo la guía de Quesada en cuanto a su esfuerzo por dar a conocer las ideas spenglerianas. Según el ya veterano y laureado profesor, fue “atendiendo al pedido de no pocos estudiantes” que se decidió a publicar el volumen de más de 600 páginas que reunía el curso universitario en el que había revisado exhaustivamente por primera vez la doctrina de Spengler.²⁹⁸ Asimismo, Quesada recibió sendos pedidos de diversos grupos reformistas que lo invitaban a profundizar aspectos de las ideas del pensador alemán. La importante revista *Valoraciones*, editada por el grupo Renovación de la ciudad de La Plata –dirigida primero por Carlos Américo Amaya y luego por Alejandro Korn–, le pidió, para un número especial dedicado a Immanuel Kant, un cotejo entre este filósofo y Spengler.²⁹⁹ En otra ocasión, al inicio de una conferencia sobre la evolución del derecho según la doctrina spengleriana dictada en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba, Quesada señala que su presencia en esa casa de estudios se debía a una sugerencia de Raúl Orgaz, titular entonces de la cátedra de sociología de la Facultad de Derecho y antiguo integrante del grupo cordobés

²⁹⁸ Ernesto Quesada, *La sociología relativista spengleriana. Curso dado en el año académico de 1921*, Buenos Aires, Coni, 1921, cit. en Sandra Carreras, “¿Cómo circulan los saberes? La relación intelectual entre Leonore Deiters, Ernesto Quesada y Oswald Spengler”, op. cit., p. 143.

²⁹⁹ Ernesto Quesada, “Kant y Spengler”, *Valoraciones*, no. 4, agosto-septiembre de 1924, p. 14.

promotor de la Reforma.³⁰⁰ En suma, al constituirse en reconocida autoridad sobre Spengler, Quesada parecía profundizar el respeto y la admiración que, en diferencia con lo ocurrido con otras figuras provenientes de la vieja elite, podían profesarle algunos círculos de las generaciones más jóvenes.³⁰¹

Antes de adentrarnos en los modos en que los reformistas conectaron su perspectiva antiimperialista con la promoción de las luchas del Oriente, detengámonos a sopesar los alcances de su prédica. Ha sido usual señalar cómo, a diferencia de las derivas de otros movimientos surgidos del proceso de Reforma en otros países latinoamericanos (el caso típico es el del aprismo peruano), la fuerza inicial del reformismo universitario argentino fue extinguiéndose conforme avanzaba la década de 1920 en la medida en que su acervo ideológico no atinó a traducirse en construcción política alguna. El fallido intento de erección de un Partido Nacional Reformista propiciado por Julio V. González suele citarse como el mejor ejemplo de las cavilaciones del movimiento surgido en las universidades argentinas a la hora de aventurarse a la liza política.³⁰² Esa lectura que observa un sustrato “arielista” en el reformismo universitario de los '20 es correcta, y fue sólo en la década siguiente que los más renombrados dirigentes provenientes del proceso iniciado en Córdoba se incorporaron de lleno a la política, la mayoría en el Partido Socialista (tal el caso del propio González, Carlos Sánchez Viamonte, Deodoro Roca, Arnaldo Orfila Reynal, y los veteranos Alejandro Korn y Alfredo Palacios, quien precisamente en el '30 reingresa a la organización que lo había proyectado a comienzos de siglo a la arena pública). Sin embargo, si en cuanto a sus ambiciosos horizontes de moralización de la política, promoción de sectores subalternos y unificación continental puede en efecto colegirse que el reformismo universitario experimentó un proceso de estancamiento —en la época a menudo referido en términos de “crisis”—, que incluso se vivenció en la propia esfera universitaria a través de algunos conatos de

³⁰⁰ Ernesto Quesada, *La evolución sociológica del derecho según la doctrina spengleriana*, Alfredo Pereyra Editores, Córdoba, 1924, p. 3.

³⁰¹ Incluso sus antiguas inclinaciones científicas parecían mejor ocultas o más disculpadas por las corrientes estudiantiles embanderas en el antipositivismo que lo que ocurría en el caso de José Ingenieros, capaz de concitar más fervientes adhesiones pero también algunos importantes rechazos. Por caso, el dirigente reformista platense Héctor Ripa Alberdi podía recordar “el fracaso de la generación positivista, uno de cuyos más sólidos puntales es el Dr. José Ingenieros”. Cfr. Héctor Ripa Alberdi, “El Dr. José Ingenieros”, *Don Segundo Sombra*, no. 2, La Plata, enero de 1929, p. 132 (el original del artículo es de 1922).

³⁰² Juan Carlos Portantiero, *Estudiantes y política en América Latina. El proceso de la Reforma Universitaria (1918-1938)*, México, Siglo XXI, 1978; Liliانا Cattáneo y Fernando Rodríguez, “Ariel exasperado. Avatares de la Reforma Universitaria en la década del veinte”, en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 4, 2000; Karina Vazques, “Intelectuales y política: la nueva generación en los primeros años de la Reforma Universitaria”, en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 4, 2000.

“contrarreforma”, no puede decirse lo mismo respecto a la proliferación de algunos temas ideológicos que los reformistas contribuyeron decisivamente a instalar. Nuestra hipótesis al respecto es que el campo intelectual y cultural argentino, al menos hasta el afianzamiento de un polo intelectual de derechas en torno al nacionalismo católico en las postrimerías de la década, orbitó en los años '20 alrededor de ciertos temas de tinte progresista y de izquierdas que encontraron en círculos del reformismo universitario sus más tenaces promotores. Siempre resulta difícil calibrar el grado de centralidad o marginalidad de un tema o grupo intelectual, pero podemos señalar al menos algunos indicadores que apuntan en favor de la presunción recién señalada. En primer lugar, la recurrencia con que en los años que siguieron a la guerra fue invocada la cuestión de la emergencia de una “nueva generación” (un asunto impulsado por la resonante primera visita al país de Ortega y Gasset en 1916, y por la subsecuente crisis del positivismo), sin dudas se debió en gran medida al modo en que los reformistas se apropiaron y difundieron ese tópico. El éxito de esa fórmula puede verse en el trasvasamiento a través del cual fue luego incorporada por las vanguardias literarias surgidas a mediados de la década. Por lo demás, el tema de una nueva generación intelectual (en sus diversas variantes: universitaria, política, literaria) colaboró en desplazar a los letrados de la vieja elite, que habían ya recibido un duro golpe con el triunfo del yrigoyenismo en 1916 (varios de ellos, además, morirían en esos años). De ese estrato, quienes parecieron quedar mejor posicionados fueron aquellos que dieron su apoyo o al menos su anuencia al proceso de Reforma, en un movimiento que además les permitió ganar ascendencia sobre una nada despreciable parcela de seguidores. Tal fue el caso estentóreo de José Ingenieros, Alfredo Palacios y Alejandro Korn, y menos ruidoso de Ricardo Rojas, Ernesto Quesada y Joaquín V. González. En segundo lugar, en algunos lugares en los que la Reforma tuvo particular arraigo, los jóvenes involucrados en el proceso pudieron proyectarse y ocupar visibles lugares de la escena intelectual y en algunos casos política. Tal el caso de La Plata y, sobre todo, Córdoba. Del grupo reformista de esta última ciudad, en efecto, surgirán importantes figuras como Deodoro Roca, Saúl Taborda, Carlos Astrada, Arturo y Raúl Orgaz y Arturo Capdevila, entre otros, que ocuparán cátedras y revistas universitarias, serán habituales colaboradores en la prensa – sobre todo en el diario local *La Voz del Interior*– y acabarán proyectándose como figuras de cierto peso en el espacio intelectual nacional. En tercer lugar, algunos de los temas ideológicos promovidos por los reformistas se entreveraron y contaminaron otros circuitos intelectuales. El americanismo y aún el antiimperialismo serán habituales, por

caso, en la revista *Nosotros*. Como ya hemos mencionado, también esa sensibilidad continentalista informará al proyecto inicial de la revista *Sur*, que se pergeña sobre el final de la década y se concreta en 1931. Pero también en los principales órganos de la vanguardia literaria puede apreciarse el modo en que se filtran algunos de los temas auspiciados por los reformistas. Tal lo que ocurre ejemplarmente en las páginas de la revista *Inicial*, que nace en 1923 y se constituye en un espacio en el que conviven la iconoclasia vanguardista y el abanico de cuestiones vinculado al *elán* reformista (hacia 1925 incluso comienzan a colaborar en la publicación dos reputados dirigentes profundamente consustanciados con la Reforma: Carlos Sánchez Viamonte y Julio V. González).³⁰³ Por último, si aceptamos la sugerencia de Oscar Terán –y de otros antes que él– respecto a que el campo intelectual argentino de los años '20 puede pensarse a partir de las figuras de Ingenieros y de Lugones, resulta significativo comprobar cómo el primero, que se ubica en plena sintonía con los postulados reformistas, reúne en torno suyo un extendido número de acólitos y admiradores (más allá de que no todos los jóvenes le tributaban igual simpatía, como pudimos observar anteriormente a través del caso de Ripa Alberdi), mientras que las posiciones políticas militaristas y de derechas que Lugones desarrolla desde 1923/24 resultarán excéntricas y sólo encontrarán eco relevante hacia fines de la década.³⁰⁴

Dentro de ese cuadro, el antiimperialismo es uno de los vectores que rigen con mayor insistencia el modo de ordenar el mundo de los reformistas, y es también una de las dimensiones de su discurso que más fácilmente se diseminó en los años 1920. A propósito de algunas intervenciones norteamericanas en América Latina especialmente resonantes y que activaron una saga de pronunciamientos antiimperialistas, como la invasión marítima a Nicaragua de diciembre de 1926, incluso algunos órganos como el diario *La Nación* podrán mostrarse receptivos a esa prédica. Ello hará que, como en muchos otros países del mundo, el movimiento antiimperialista liderado por Augusto Sandino reciba especial atención.

³⁰³ Cfr. Fernando Rodríguez, "Estudio preliminar" a *Inicial. Revista de la nueva generación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2004. Véase también, del mismo autor, "La dimensión americana en el debate de las vanguardias estéticas en la Argentina de los '20. Los casos de *Inicial* y *Martín Fierro*", *Boletín de Historia*, FEPAI, segundo semestre de 1994.

³⁰⁴ Alexandra Pita reconstruyó en un capítulo de su tesis doctoral los múltiples homenajes recibidos por Ingenieros en el momento de su muerte acaecida en 1925, que testimonian el alcance de su prédica. Cfr. Alexandra Pita, *La Unión Latinoamericana y el Boletín Renovación*, op. cit., cap. 4. Lugones, por su parte, mantendrá una relación compleja y ambivalente con los grupos reformistas y de la vanguardia. Y aunque, como mencionaremos en el capítulo 6, desprecia el americanismo, de hecho su figura se verá atravesada por redes y espacios de debate de rango continental y proclives a ese credo. Véase María Pía López, *Lugones: entre la aventura y la Cruzada*, op. cit., pp. 165-194.

La pregnancia de la idea antiimperialista (y de su par complementario: el unionismo continental) se observa en el éxito con que la Unión Latinoamericana (ULA), una institución nacida a mediados de la década para difundir ambas causas, congregó en sus filas un importante número de intelectuales. En efecto, esta organización, creada bajo iniciativa de José Ingenieros y presidida por Alfredo Palacios, llegó a agrupar cerca de un centenar de miembros, casi todos intelectuales y universitarios.³⁰⁵ En su gran mayoría, los integrantes de la ULA eran militantes o simpatizantes de la Reforma Universitaria (por caso, Deodoro Roca, uno de los más cabales reformistas, será quien presida la filial cordobesa). Pero al fijar su sede en la redacción de la revista *Nosotros*, que en su vocación por construir un campo literario había cultivado siempre el pluralismo ideológico, la entidad logró atraer a figuras de otras procedencias. Precisamente, la ULA había tenido su origen en uno de los habituales banquetes literarios de *Nosotros* celebrado en honor a la visita del mexicano José Vasconcelos en octubre de 1922. Allí, a modo de homenaje al invitado ilustre, José Ingenieros había pronunciado un discurso titulado "Por la Unión Latinoamericana" que será el punto de arranque de la organización unionista. En esa arenga, llamará a los intelectuales a aunarse contra el enemigo común que se agazapaba en el fenómeno imperialista:

Y bien señores: sea cual fuere la ideología que profesemos en materia política, sean cuales fueren nuestras concepciones sobre el régimen económico más conveniente para aumentar la justicia social de nuestros pueblos, sentimos vigoroso y pujante el amor a la libre nacionalidad cuando pensamos en el peligro de perderla, ante la amenaza de un imperialismo extranjero. Aun los idealistas más radicales saben exaltar sus corazones y armar su brazo cuando ejércitos de extraños y bandas de mercenarios golpean a las puertas del hogar común, como con bella heroicidad lo ha demostrado ayer el pueblo de Rusia contra las intervenciones armadas por los prestamistas franceses, como acaba de mostrarlo el pueblo de Turquía contra las intervenciones armadas por el capitalismo imperialista inglés, y ¿por qué no decirlo? Como estuvo dispuesto a mostrarlo el pueblo de México cuando la insensata ocupación de Veracruz.³⁰⁶

Más allá del hecho de la amplia convocatoria ideológica propiciada por Ingenieros, que permitió a los líderes de la ULA encabezar una agrupación que podía preciarse de

³⁰⁵ Alexandra Pita, *La Unión Latinoamericana y el Boletín Renovación*, op. cit., p. 140.

³⁰⁶ José Ingenieros, "Por la Unión Latinoamericana", en *Nosotros*, año XVI, no. 161, octubre de 1922, p. 153.

reunir a decenas de intelectuales,³⁰⁷ de la cita interesa una operación que será común dentro del campo antiimperialista de los años 1920, y sobre la cual volveremos más adelante: la de la presentación conjunta de casos de muy diversas latitudes que aparecían igualmente afectados por el imperialismo. Como hemos visto en la nota editorial de la *Revista de Oriente*, esa estrategia enunciativa permitía englobar en un mismo campo a realidades muy diversas como las de Rusia, Latinoamérica y, ciertamente, países habitualmente tenidos por orientales. En su discurso, Ingenieros refería ahora a un “pueblo de Turquía” que, en situación análoga al de México, el país del agasajado Vasconcelos, lejos estaba del despótico y por ello despreciable Imperio Otomano juzgado sin miramientos en el siglo XIX.

El discurso de Ingenieros tuvo como primer efecto, aún antes de la conformación de la ULA, la aparición a comienzos de 1923 del mensual *Renovación*, rápidamente convertido en baluarte de la causa antiimperialista. Con un amplio espectro de colaboradores proveniente en su mayoría de las filas del reformismo universitario (no sólo argentino: los aportes de los de otros países, sobre todo del Perú, serán una constante), esta revista fijó su rumbo en la promoción de los ideales surgidos de la Reforma: un vago anhelo de depuración de la política, la promoción de la cultura, y la fe americanista que surgía junto a la denuncia de todos los imperialismos. En ese marco, esta publicación dirigida por Ingenieros y sus discípulos Aníbal Ponce y Gabriel Moreau dio naturalmente cobijo en sus páginas, por extensión a la atención que prestaba a los países latinoamericanos, a las más difundidas luchas anticolonialistas que tenían lugar contemporáneamente en el Oriente.

Entre los colaboradores de *Renovación*, quien más frecuentemente incursionó en ese terreno fue otro discípulo de Ingenieros, Arturo Orzábal Quintana, quien en esos años se granjearía fama de reputado “internacionalista” (esto es, especialista en política internacional). Proveniente de un linaje que hundía sus raíces en los grupos patricios del siglo XIX, este joven abogado y políglota se destacará como articulista y conferencista, y llegará a ser secretario general de la ULA (posteriormente, tras desavenencias con Palacios fundará otra organización antiimperialista: la Alianza Continental). Orzábal Quintana se destacó por una temprana crítica a la Sociedad de las Naciones que había

³⁰⁷ En una de sus últimas intervenciones públicas antes de morir, en una asamblea en París a la que asistieron varias figuras del antiimperialismo latinoamericano, Ingenieros presentaba a la flamante Unión Latinoamericana señalando que esa entidad “ya interpreta el pensamiento de muchos miles de profesores y estudiantes” (José Ingenieros, “Ante la Sociedad de las Naciones”, recogido en Oscar Terán, *José Ingenieros. Antiimperialismo y nación*, México, Siglo XXI, 1979, p. 492).

surgido como consecuencia del Tratado de Versalles. Siempre proclive a brindar datos que respaldaran sus afirmaciones, esa organización a su juicio se hallaba atada a los intereses de las grandes potencias imperialistas.³⁰⁸ Precisamente, la perspectiva mundial desde la que ineludiblemente partía en sus análisis hizo de Orzábal Quintana una figura que continuamente aludía a las luchas antiimperialistas del Oriente. Así, por ejemplo, en uno de sus artículos de *Renovación* podía asegurar que “la Liga de Las Naciones no ha tomado en cuenta los acontecimientos del Norte de Africa, simplemente porque Francia, que junto a Inglaterra impone su voluntad en Ginebra, deseaba proseguir sin traba alguna sus atropellos criminales contra el valiente pueblo marroquí”.³⁰⁹

He allí mencionado uno de los referentes más habituales del orientalismo invertido argentino de los años '20. Los conflictos armados y las guerras de guerrillas entre las poblaciones del norte de Africa y las potencias europeas tenían una larga tradición. Pero fue en esa década cuando, bajo el mando de Abd-el-Krim, un nombre que se haría rápidamente célebre, las noticias de la renovada resistencia anticolonial marroquí alcanzaron a circular profusamente en el escenario internacional. Ello hizo que ese ciclo de luchas mereciera la simpatía de los intelectuales y de buena parte de la opinión pública latinoamericana.

Tal parece que ese sentir llegó a ser conocido por Abd-el-Krim, quien a su vez devolvió gentilezas a través de una de las piezas a la postre más significativas de la presencia del Oriente en la América Latina del período que analizamos. El líder marroquí, proveniente de una familia de la nobleza rifeña, había estudiado en la Universidad de Salamanca y trabajado posteriormente como traductor para la administración colonial española. Conocedor entonces de la lengua castellana, envía a fines de 1924, a instancias de *Renovación*, una resonante misiva que se publica bajo el título de “Mensaje de Abd-el-Krim a los pueblos latinoamericanos en el centenario de

³⁰⁸ En un folleto publicado en 1920 en el que ponderaba la naturaleza de la nueva organización internacional, Orzábal Quintana desdoblaba el análisis. Jurídicamente, a su juicio resultaba “forzoso reconocer que el Pacto de la Liga de las Naciones, incorporado al tratado de Versalles, implica un verdadero progreso del Derecho Internacional (...) La creciente interdependencia de los pueblos, característica de la vida internacional contemporánea, es un hecho que hasta ahora se ha hallado en contradicción con el principio de soberanía absoluta, entendido en el sentido de que la paz o la guerra es asunto que sólo concierne, jurídicamente hablando, a los Estados independientes”. Pero, de fondo y por su contenido, la realidad era muy otra: según Orzábal, “los tratados que teóricamente han devuelto la paz al mundo, están impregnados de imperialismo y de injusticia”. De allí que “en la magna crisis social que está desgarrando el mundo, la liga de las naciones subsistirá como ideal de solidaridad humana, pero fracasará lamentablemente como alianza de gobiernos capitalistas”. Arturo Orzábal Quintana, *La futura Sociedad de los Pueblos*, Buenos Aires, Adelante, 1920, pp. 8, 6 y 17.

³⁰⁹ Arturo Orzábal Quintana, “Ginebra, Damasco, Locarno”, *Renovación*, año III, no. 9, septiembre-octubre de 1925.

Ayacucho”, y que luego es reproducida por varios medios gráficos del continente. Por la importancia que reviste para nuestro tema de análisis, el texto merece ser citado extensamente:

Mis queridos hermanos:

Accediendo al gentil reclamo del grupo *Renovación*, de Buenos Aires, me dirijo con el corazón henchido de alegría a todos los latinoamericanos, en esta hora gloriosa en que celebran el centenario del hecho de armas que selló su independencia de un yugo extranjero.

Nada hay más sagrado y respetable que el derecho de los pueblos a regir sus propios destinos, dándole las leyes y las formas de gobierno mas adecuadas a su idiosincrasia y a sus aspiraciones. La fiesta de Ayacucho es por eso la fiesta de todos los pueblos que luchamos por nuestra independencia y a ella me asocio con entusiasmo legitimo, en mi carácter de regente Provisional de la República del Rif.

El heroico pueblo marroquí lucha con los mismos ideales que impulsaron a Miranda y a Moreno, a Bolívar y a San Martín. Siempre hemos amado y admirado a esos héroes de vuestros pueblos (...) La Europa corrompida por la guerra mundial, desencadenada por el imperialismo propio de su régimen capitalista, ha perdido ya el derecho de imponer su pensamiento y su voluntad a los pueblos que en otros continentes deseamos inaugurar culturas nuevas, basadas en ideales de paz humana y justicia social. Los pueblos de tronco árabe aspiramos a sacudir el yugo de Inglaterra y de Francia, de Italia y de España. El primer paso ha sido dado ya por nuestros hermanos de Egipto, y espero que pronto el mundo reconocerá que el segundo paso está dado en Marruecos. Después vendrá la hora de Argelia, Túnez y Trípoli, cuyos pueblos se preparan también para los momentos de la gran abnegación nacional.³¹⁰

Abd-el-Krim reforzaba así las señas de simpatía y hasta de identidad para con los pueblos del Oriente que el credo antiimperialista estaba ayudando a propagar en algunas franjas político-culturales de la Argentina de la primera posguerra. Todavía más, el líder marroquí buscaría dar otro fundamento que el de las puras ideas para llamar la atención sobre el fondo común que anudaba a moros y americanos:

La sangre española que corre en vuestras venas es en gran parte sangre árabe, como la de todos los españoles del sur de la península que salieron de Palos, de Sevilla, de Cádiz, para sembrar en vuestra America el alma árabe que resucito en los gauchos y en los llaneros.³¹¹

³¹⁰ “Mensaje de Abd-el-Krim a los pueblos latinoamericanos en el centenario de Ayacucho”, *Renovación*, no. 12, diciembre de 1924.

³¹¹ *Ibidem*.

Tenemos aquí una magnífica muestra de la inversión valorativa que hemos perseguido en la reconstrucción histórica de los deslizamientos de sentido al interior de las referencias sobre el Oriente en Argentina: los gauchos, como querían Sarmiento y Carlos Octavio Bunge, guardaban relación con la cultura y con la sangre árabe. Pero ése era ahora un rasgo digno de celebrar... Las entusiastas reacciones que recibe el mensaje de Abd-el-Krim son una muestra de que sus palabras no resultaban extemporáneas. Entre otros, José Ingenieros –también él lejos del positivismo racista con que veinte años antes juzgaba a las “razas inferiores”– podrá decir que “en respuesta al noble y sereno mensaje de Abd-el-Krim, sentimos vivo anhelo de augurar que pronto sea Marruecos la patria de los marroquíes”.³¹²

Renovación no fue la única revista que abrió sus páginas a este tipo de posicionamientos. Por el contrario, los dirigentes embanderados en el movimiento reformista prohicieron un abanico diverso de publicaciones políticas, filosóficas y literarias. Como ha explicado Fernando Rodríguez, un nuevo tipo de revista que supo combinar esos diferentes registros fue tanto uno de los modos privilegiados a través de los cuales los reformistas ejercieron su militancia allende los claustros universitarios, como el espacio en el cual tramitaron sus diferencias con las anteriores generaciones intelectuales.³¹³ Entre ellas, se detectan el escepticismo frente a la civilización occidental y una correlativa revalorización del Oriente. Y en muchos casos, es la relación de tipo imperialista que une a uno y otro polo la que dictamina las simpatías correspondientes.

La revista *Sagitario* constituye una de las más caracterizadas e importantes formaciones intelectuales surgidas de la Reforma. Nacida en la ciudad de La Plata en 1925 y dirigida por un ilustre triunvirato (Carlos Sánchez Viamonte, Carlos Américo Amaya y Julio V. González), en sus páginas se desplegaron los temas caros al reformismo universitario. Así, la rebelión anticolonial encabezada por Abd-el-Krim retiene la atención de sus editores. Pero para ellos el modo en que este sonado caso ha obtenido la consideración de la opinión pública no hace sino comprobar que un mundo entero se encuentra en plena fermentación:

³¹² Raúl Cisneros (séd. de José Ingenieros), “El mensaje de Abd-el-Krim”, *Renovación*, año III, no. 1, enero de 1925. Señala allí Ingenieros con regocijo que el manifiesto del líder rifeño “ha sido transcripto de inmediato en numerosos periódicos estudiantiles y literarios de la América Latina (...) justo era que hallase eco en el corazón de los pueblos que hace un siglo luchaban por los mismos ideales que inspiran hoy al abnegado regente de la República del Rif”.

³¹³ Fernando Rodríguez, “*Inicial, Sagitario y Valoraciones. Una aproximación a las letras y la política de la nueva generación*”, en Saúl Sosnowski (ed.), *La cultura de un siglo. América Latina en sus revistas*, Alianza, Buenos Aires, 1999.

En Marruecos, el rincón del continente africano a donde fuera arrojado por la España fanática de los Reyes Católicos el pueblo que durante siete siglos enriqueció con valores, no superados hasta hoy, el acervo cultural de la civilización hispánica, se han levantado los hijos de la noble raza mora en un magnífico movimiento de liberación (...) Todo el Oriente sacude el yugo de la civilización occidental, cuya "glorificación amoral de la fuerza" ha sido la mueca de su agonía. La nueva Turquía de Mustafá Kemal se impuso a las grandes potencias en el campo de batalla y en la mesa de los diplomáticos; Egipto hizo abrir el férreo puño del Imperio Británico; la India de Gandhi ha puesto sitio al inglés con su huelga blanca de hilar y usar el Khaddar; la China, escenario donde más crudo es el espectáculo de las potencias "civilizadoras", se alza en sangrienta rebelión conducida por estudiantes y obreros, para arrojar al extranjero que explota y embrutece al nativo e impone el absurdo derecho de extraterritorialidad.³¹⁴

Se observa una vez más que desde el punto de vista de estas franjas intelectuales lo que ha entrado en crisis es la ideología civilizadora que ofició de soporte justificatorio al avance de las potencias occidentales. Y guerras como la del Rif no hacen sino atestiguar, para estos ojos que observan desde América Latina, que Europa no ha escarmentado lo suficiente, y que el militarismo deshumanizador del '14 sigue en pie. Otra publicación platense ligada a ámbitos reformistas, la revista *Diógenes*, juzgaba lapidariamente a los países europeos involucrados en la aventura imperial marroquí:

De la Francia que surgió en Versalles, de esa Francia que se deja llevar, por una plutocracia de reciénvenidos, al pillaje de pueblos indefensos y que deifica a mariscales galoneados más por la casualidad que por el valor, no sorprende ya ningún vandalismo con vistas a la pecunia. Pero, lo indignante, lo que escuece y lastima es esa invariable infelicidad empotrada muy hondo y desde hace mucho tiempo en el destino de España.³¹⁵

En definitiva, estos y otros ejemplos que pueden brindarse permiten concluir que un cierto consenso podía constatarse entre los grupos reformistas (y en los ámbitos más amplios en los que difundían su prédica): el que valoraba positivamente, en analogía a las luchas antiimperialistas latinoamericanas, las emprendidas por los pueblos del Oriente.

³¹⁴ "Abd-el-Krim" (nota sin firma), *Sagitario*, no. 2, La Plata, julio-agosto de 1925, p. 249.

³¹⁵ "El Rif" (sin firma), *Diógenes*, no. 8/9, La Plata, agosto-septiembre de 1925.

Comunismo, socialismo y “cuestión de Oriente”

En paralelo a esa inclinación de los grupos reformistas por subrayar la valía de los movimientos antiimperialistas en general, y los del Oriente en particular, las tradiciones constituidas de izquierda desarrollaron posiciones próximas que robustecieron ese punto de vista, y lo acercaron eventualmente a otros segmentos sociales (no sólo universitarios, intelectuales y grupos de las clases medias, sino trabajadores y sectores menos calificados que conformaban las franjas que su prédica buscaba interpelar). De esas tendencias, aquí nos asomaremos a las posiciones de socialistas y comunistas.³¹⁶

En tanto grupos surgidos del seno de corrientes internacionales a las que permanecieron estrechamente atadas, para considerar la visión del Oriente de los partidos Socialista y Comunista es menester reconstruir mínimamente los debates que se daban a nivel mundial. Hemos señalado como dentro de la II Internacional predominó una visión que, con acentos propios, participaba del supuesto de la necesidad de que los países considerados adelantados (los más avanzados de Occidente) oficien de remolque de los que no lo eran. Esta posición, que justificaba en última instancia el colonialismo de las potencias europeas (aún cuando en la práctica contuviera críticas y deslindes respecto al “colonialismo realmente existente”), tal como vimos comenzó a ser discutida sobre todo desde comienzos de siglo. Mencionamos en el capítulo anterior el rol que le cupo a Kautsky en el inicio de esa revisión. Pero su completo socavamiento precisaría del desarrollo de otros acontecimientos, y se desarrollaría desde la periferia de la tradición marxista occidental. En rigor, ya desde la década de 1880 había comenzado paulatinamente al interior de la tradición socialista el debate en torno a lo que dio en llamarse “cuestión nacional”. En la era en que diferentes dispositivos estatales producían el llamado fenómeno de nacionalización de las masas (esto es, de construcción de identidades nacionales asumidas por porciones cada vez mayores de las distintas poblaciones), resultó lógico que, aún dentro de una tradición que se proclamaba internacionalista como el socialismo, surgiera el problema de cómo vincularse con los imaginarios nacionales que se apoderaban de las distintas clases

³¹⁶ Como señalamos en la introducción, en este trabajo no abordamos las posiciones sobre el Oriente del anarquismo, que como es sabido ocupaba un lugar de peso dentro de las izquierdas de las primeras décadas del siglo. Tampoco nos referiremos específicamente aquí a otras tendencias menores, como los grupos georgistas o prototrotskistas, ni al Partido Socialista Independiente, que surge como un desprendimiento del socialismo hacia finales de la década.

sociales.³¹⁷ El tema fue materia de serias querellas en el seno de la II Internacional (y no dejaría de serlo en lo sucesivo para las distintas familias de la izquierda). Pero a la vuelta del siglo el debate se deslizó hacia otra zona. Ya no se trató meramente de qué hacer con las masas de los países de Europa occidental que se adherían progresivamente y cada vez con más fervor a la identidad nacional, sino de sentar posición respecto a las reivindicaciones de las minorías -llamadas "minorías nacionales"- que pugnaban por su reconocimiento al interior de grandes estados e imperios como el ruso y el austro-húngaro (en verdad el tema no era enteramente nuevo: equivalentes reivindicaciones de parte de irlandeses y polacos habían merecido cierta atención de parte del mismo Marx). No extrañó entonces que los principales aportes a la discusión sobre ese aspecto de la cuestión proviniesen, en el seno de la Internacional, de marxistas rusos y austríacos (los llamados austromarxistas). En efecto, se debió a la pluma de uno de los principales teóricos de este último grupo, Otto Bauer, la factura de un libro enteramente dedicado al asunto: *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, publicado en 1907. Allí este autor reconoce la necesidad de otorgar autonomía a cada minoría nacional, aunque aún sobre la base de un marco federativo que las contenga (posteriormente, en 1918, eliminaría esta cláusula y defendería el principio de autodeterminación nacional sin restricciones).³¹⁸ Paralelamente, entre los bolcheviques rusos tenía lugar una evolución que iba a ir aún más allá. Y quien mejor habría de encarnarla sería Lenin, que se transformaría en "el mediador entre el marxismo y el mundo no europeo".³¹⁹ Ya en su balance de los debates sobre la cuestión colonial que habían tenido lugar en el Congreso de Stuttgart de 1907, podía exhibir su disgusto respecto a las posiciones mayoritarias. Para Lenin, el hecho de que los partidos socialdemócratas de los países con posesiones coloniales se mostraran reacios a condenar al imperialismo, era consecuencia de uno de los principales obstáculos para el horizonte de revolución mundial que propiciaba: el efecto de adormecimiento que el colonialismo generaba en las propias clases proletarias de los países que lo llevaban a cabo. Tanto por sus efectos materiales como simbólicos, la expansión ultramarina de las grandes naciones europeas colocaba un freno a la agitación antiburguesa de los partidos socialistas de esos países.

³¹⁷ Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, op. cit., p. 52.

³¹⁸ Michael Löwy, "La nación como comunidad de destino: vigencia de Otto Bauer", en *¿Patrias o planeta? Nacionalismos e internacionalismos. De Marx a nuestros días*, Rosario, Homo Sapiens, 1998, p. 49.

³¹⁹ Stuart Schram y Hélène Carrère D'Encause, *El marxismo y Asia*, op. cit., p. 28.

He allí entonces una razón de peso que iba a impulsar a Lenin a sostener la necesidad de apoyar la emancipación nacional de las colonias. Eso es lo que plantea, en polémica con Rosa Luxemburgo, en el folleto *Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación*, de 1914. Para el líder bolchevique, sin embargo, esa prerrogativa era de orden táctico, y si no coincidía en el carácter reaccionario que le adjudicaba la revolucionaria polaca, tampoco asignaba a las reivindicaciones nacionalistas un valor *per se*. Según escribía contemporáneamente, “la consigna de cultura nacional es un engaño burgués (...) Nuestra consigna es la cultura internacional de la democracia y del movimiento obrero universal”.³²⁰ Tanto por el efecto positivo que generaría en el proletariado de los países coloniales, como por el fomento al desarrollo del capitalismo, la eliminación de rémoras feudales, y la creación consiguiente de condiciones para el fortalecimiento de las clases obreras que conllevaría en las propias colonias, para Lenin el apoyo de las reivindicaciones nacionales antiimperialistas de los países asiáticos y africanos no resultaba incompatible con el internacionalismo socialista. De allí que, según concluía en 1916 en una contrarréplica a Rosa Luxemburgo, “las luchas nacionales contra el imperialismo (...) [son siempre] inevitablemente *progresistas y revolucionarias*”.³²¹ El principio de autodeterminación nacional, en paralelo a la defensa que haría de él Wilson, pasaría desde entonces a ser parte de los dogmas indiscutibles de las izquierdas, al menos de aquellas que se reconocen en la herencia leninista.

Si entonces Lenin podía mostrarse ya optimista respecto a las luchas anticoloniales que se manifestaban en el Asia, ese talante se incrementará con la guerra y con la propia Revolución Bolchevique. En 1913 había podido afirmar:

En Asia crece, se extiende y se fortalece en todas partes un poderoso movimiento democrático. Allí la burguesía está aún con el pueblo, contra la reacción. Despiertan a la vida, a la luz y a la libertad centenares de millones de hombres. ¡Qué júbilo provoca este movimiento mundial en los corazones de todos los obreros conscientes, sabedores de que el camino que lleva al colectivismo pasa por la democracia! ¡De qué simpatía hacia la joven Asia están penetrados todos los demócratas honrados!³²²

³²⁰ Citado en *ibidem*, p. 33.

³²¹ Vladimir I. Lenin, “Acerca del folleto de Junius”, cit. en Elías Palti, “El enfoque genealógico de la nación y sus descontentos. El dilema de Hobsbawm”, *El Rodaballo*, no. 4, otoño/invierno de 1996, p. 21 (subrayado de Lenin). Junius era el seudónimo de Rosa Luxemburgo.

³²² Vladimir I. Lenin, “La Europa atrasada y el Asia avanzada”, reproducido en Stuart Schram y Hélène Carrère D’Encause, *El marxismo y Asia*, op. cit., p. 143.

Luego de octubre de 1917, y aún más con las nuevas rebeliones en la India, China, Egipto, etc., que siguieron al Tratado de Versalles, los comunistas (y ya no sólo Lenin) creyeron en efecto que otros países del "Oriente" podían seguir el camino revolucionario ruso. Todavía en 1919, en el congreso fundacional de la III Internacional, los delegados de la flamante Comintern todavía depositaban sus mayores esperanzas en la revolución europea (esencialmente, en la revolución alemana). Así, a pesar de la insistencia de Lenin, poca atención se prestó a los movimientos insurreccionales que tenían lugar en el Oriente. Incluso al líder bolchevique le tocó pulir una resolución en la que se utilizaba la palabra "bárbaros" en referencia a los soldados de las colonias.³²³ Un año después, cuando se celebra el II congreso la situación era otra. Las intentonas revolucionarias europeas habían sido derrotadas. Y ante un mapa del mundo en el que muchos movimientos coloniales se mostraban efervescentes, el cuadrante de la revolución giró hacia Africa y Asia. Ese desplazamiento fue favorecido por el protagonismo asumido en el congreso por el hindú M. N. Roy, quien sería una importante figura del comunismo internacional en su etapa inicial. En síntesis, como señala Manuel Caballero, a partir de ese segundo congreso "la 'cuestión colonial' se transformó en la 'cuestión de Oriente'".³²⁴

Ya en ese congreso mundial de la Internacional, y en los sucesivos, tuvieron lugar numerosos debates en torno al carácter de los movimientos revolucionarios orientales que sería excesivo reproducir aquí. Limitémonos a decir que uno de los principales ejes de discusión radicó en la táctica a seguir por los comunistas en vistas de su lugar minoritario dentro de los movimientos de liberación nacional. Mientras Roy en el II congreso de 1920 defendió la idea de que en los principales países asiáticos existía ya un proletariado capaz de encabezar las insurrecciones anticoloniales, finalmente se impuso la posición de Lenin respecto a la necesidad de apoyar todo movimiento nacional revolucionario, aún los dirigidos por elementos burgueses. Los comunistas debían sumarse así a los procesos antiimperialistas de emancipación manteniendo su organización específica. Las discusiones fueron saldadas en el IV congreso de 1922. Allí, en las "Tesis sobre la cuestión oriental" se reafirmaba el apoyo a "todo movimiento nacional revolucionario contra el imperialismo".³²⁵

³²³ Manuel Caballero, *La Internacional Comunista y la revolución latinoamericana*, Caracas, Nueva Sociedad, 1988 (2da. ed.), p. 42.

³²⁴ *Ibíd.*, p. 43.

³²⁵ Cit. en Elías Palti, "El enfoque genealógico de la nación y sus descontentos. El dilema de Hobsbawm", *op. cit.*, p. 21.

Lo que nos interesa subrayar, en definitiva, es cómo el movimiento comunista internacional entonces en expansión llegó a representar una importante vía de propagación del Oriente como espacio de regeneración y aún posible redención para toda la humanidad. A su vez, desde una mirada global puede afirmarse que la Revolución Rusa y la conformación de la III Internacional fueron un estímulo poderoso para los movimientos anticoloniales del Oriente. Y ello tanto en cuanto al combustible emocional que las noticias de la aventura bolchevique llevaron al Africa y sobre todo al Asia, como a aspectos ciertamente más concretos. Por caso, las giras orientales de algunos dirigentes comunistas de la Internacional, el “entrenamiento revolucionario” de agitadores de países asiáticos en Moscú, y la realización del Congreso de los Pueblos Orientales, presidido por el dirigente bolchevique Zinoviev, en la ciudad de Bakú en septiembre de 1920.³²⁶

Todo ello importa puesto que esa tematización comunista del Oriente como fuerza redentora tuvo en la Argentina, dentro del concierto latinoamericano, un espacio de recepción privilegiado. La Comintern demoró unos años en desembarcar en América Latina.³²⁷ Pero cuando lo hizo encontró en el Partido Comunista argentino su más fiel punto de apoyo. Fruto de esa estrecha relación la dirección del Secretariado Sudamericano de la Internacional (creado en 1924) fue confiada a cuadros argentinos. Y, sobre todo, como pocos otros partidos comunistas latinoamericanos, el PC argentino siguió puntualmente las líneas trazadas por la Comintern.³²⁸

El Partido Comunista argentino fue el primero en surgir en América Latina. A ciencia cierta, nació en enero de 1918 bajo el nombre de Partido Socialista Internacionalista como un desprendimiento del Partido Socialista liderado por Juan B. Justo. Esa ruptura obedecía inicialmente a la discrepancia de un sector de la izquierda

³²⁶ G.H.D. Cole, *Historia del pensamiento socialista. Tomo V: Comunismo y socialdemocracia (1914-1931)*, México, FCE, 1961, pp. 312-313.

³²⁷ Algunas investigaciones recientes han mostrado que las relaciones de la Comintern con América Latina comenzaron más temprano de lo que habitualmente se creía. Cfr. Ricardo Melgar Bao, “Redes y representaciones cominternistas. El buró latinoamericano, 1919-1921”, *Universum*, no 16, Universidad de Talca, 2001.

³²⁸ Según supo aseverar el historiador Alberto J. Plá, “referirse a la vida del Partido Comunista Argentino en estos años de su existencia, es también referirse a la política de la Internacional Comunista. Sus tomas de posición y sus acciones están directamente determinadas por las posiciones de la IC, y ello se puede verificar en forma dramática por la manera en que el PCA acompaña los vaivenes de los cambios operados en la dirección internacional”. Alberto J. Plá, “La Internacional Comunista y el Partido Comunista de Argentina (1918-1928)”, en *Cuadernos del Sur*, no. 7, abril de 1988, cit. por Daniel Campione, Mercedes López Cantera y Bárbara Maier, *Buenos Aires-Moscú-Buenos Aires. Los comunistas argentinos y la Tercera Internacional. Primera parte (1921-1924)*, Buenos Aires, CCC, 2007, p. 24. Según estos autores, sin embargo, habría que introducir algunos matices a esa afirmación, puesto que en su primer período de existencia el PC argentino discutió algunos aspectos (ciertamente menores) de las decisiones de la Comintern.

del partido con la decisión de la cúpula de abandonar la neutralidad hasta entonces sostenida frente a los bandos en pugna en la Primera Guerra Mundial. Pero además de ello, el núcleo que propiciaba el divorcio desde tiempo atrás criticaba el rumbo parlamentarista y reformista de la dirección socialista.³²⁹ Esa divergencia empalmó, en el momento de la ruptura, con la llegada de los bolcheviques al poder. Pronto el nuevo partido entró en relaciones con el gobierno de los soviets, y a fines de 1920, acatando las "21 condiciones" que debían acreditarse para poder ser miembro de la Comintern, cambió su denominación inicial por la de Partido Comunista Sección Argentina de la Internacional Comunista. Así, se transformó en una de las primeras secciones de la Comintern en todo el mundo.³³⁰

La estructura de la organización mundial que había surgido como efecto directo de la Revolución Bolchevique fue desde el comienzo, y cada vez progresivamente más, muy centralizada y vertical. A diferencia de la I y la II Internacional, que en rigor fueron una suerte de federación de grupos y partidos, la III aspiró a ser ella misma el partido de los comunistas del mundo. La prohibición del voto mandado de cada sección que participaba de los congresos mundiales y un mecanismo de auto-reclutamiento de miembros por parte del Comité Ejecutivo eran sólo dos de las principales medidas que aseguraban al Comintern un carácter de "oligarquía autoelecta y antidemocrática".³³¹ En ese marco, la "sección argentina" fue desde el inicio especialmente servicial a Moscú. Desde el I congreso de la Internacional se preocupó por estar representada (en esa ocasión inicial por el futuro Partido Comunista Italiano). Posteriormente, desde el tercer congreso de 1921 no dejó de faltar una delegación propia. Además de ello, la dirección del partido se preocupó por seguir atentamente las directivas cominternianas. Tal actitud supo ser recompensada: además de la ya mencionada dirección del Secretariado Sudamericano (y de su publicación, *La Correspondencia Sudamericana*), fue un argentino, José Penelón, el primer latinoamericano en ser integrado al Comité Ejecutivo de la organización mundial comunista en 1924. Luego, dos figuras claves, singularmente obsecuentes con los órganos máximos de la Internacional, ocuparon posiciones de poder: Rodolfo Ghioldi y Vittorio Codovilla. Todo ello hizo que el PC

³²⁹ Cfr. Daniel Campione, *El Comunismo en Argentina. Sus primeros pasos*, Buenos Aires, CCC, 2005.

³³⁰ Hernán Camarero, *A la conquista de la clase obrera. Los comunistas y el mundo del trabajo en Argentina, 1920-1935*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. XXV. Cabe consignar que una de esas 21 condiciones era el rechazo de toda política colonialista.

³³¹ Manuel Caballero, *La Internacional Comunista y la Revolución Latinoamericana*, op. cit., p. 37. Según este autor, para los leninistas el federalismo había sido "el más despreciable pecado de la Segunda Internacional" (p. 36).

argentino fuera “el más confiable y de una forma u otra, el líder de las secciones latinoamericanas”.³³²

En esa situación, las orientaciones y temas de la Comintern no demoraron en permear las organizaciones del comunismo argentino. Tal fue el caso de la “cuestión de Oriente”. En el periódico *La Internacional*, el órgano partidario –de aparición primero quincenal y luego, aunque con interrupciones, diaria- se puede observar una evolución que sigue el curso que el tema oriental ocupó en filas cominternianas. Nacido en 1917 (aún antes de la ruptura con el Partido Socialista) y dirigido primero por José Penelón y luego por Rodolfo Ghioldi, este periódico mostró rápidamente cuán estrechamente seguía la realidad del flamante experimento soviético, y de las organizaciones que, como la Internacional, brotaron de su seno. En sus primeros años, *La Internacional* no recibe cables, y las noticias internacionales se circunscriben a las novedades rusas y al progreso de la causa de la revolución social europea. Todavía el título de una nota de mediados de 1920 informaba que “el maximalismo se extiende a la Europa Occidental”.³³³ En esos primeros años de existencia las noticias o referencias relativas al Oriente son prácticamente nulas.

La situación empieza a variar conforme comienzan a llegar, con cierto retraso, informaciones y documentos del segundo congreso de la Internacional de julio de 1920 (que es, como vimos, el que instala la “cuestión de Oriente”). Así, a fines de agosto se publicaba en *La Internacional* un artículo extraído del periódico italiano *Avanti!* titulado “El despertar de los pueblos de Asia”. El texto daba cuenta del giro geográfico de las expectativas revolucionarias:

Mientras la Europa burguesa se esfuerza en organizarse y reconstituirse, la inmensa masa de los pueblos asiáticos se agita y despierta (...) La Gran Bretaña se ha apercebido con estupor que en Oriente la propaganda bolcheviki va asumiendo el aspecto de una religión que amenaza muy seriamente a todas las potencias europeas.³³⁴

El texto sobreestimaba sin dudas el grado de penetración comunista en el seno de las masas asiáticas en proceso de rebelión. Pero era en cambio cierto que los militantes profesionales de la revolución que se preciaban de ser los bolcheviques, que visitaban

³³² *Ibidem*, p. 78.

³³³ “El maximalismo se extiende a Europa Occidental” (sin firma), *La Internacional*, año III, no. 80, 14 de agosto de 1920. “Maximalismo” era el nombre con el que en la época se aludía al bolcheviquismo.

³³⁴ “El despertar de los pueblos del Asia”, *La Internacional*, año III, no. 82, 28 de agosto de 1920.

parajes del Oriente hablando desde el prestigio de una gesta recientemente triunfante, encontraban importante eco en sus interlocutores. Según informaba el artículo, “una activísima propaganda organizada en Moscú, se ha desarrollado en el Turkestán, Afganistán, Persia, Anatolia, Siria, India, Egipto y una cierta medida en Marruecos, Túnez y Libia”.³³⁵ Al cabo de poco tiempo, varios de esos lugares contaban ya con partidos o grupos comunistas, algunos de los cuales tendrán en efecto importante injerencia dentro de sindicatos y círculos obreros, y en ciertos procesos insurreccionales.

Poco después, *La Internacional* reproducía el informe-síntesis del congreso mundial de la Comintern de ese año. Se hacía especial referencia allí a que, en el tratamiento de los “problemas nacionales y coloniales”, a instancias de Lenin se había resuelto apoyar a los “movimientos nacionalistas revolucionarios”.³³⁶ Y unos números más adelante se publicaba un entusiasta balance de Karl Radek sobre el Congreso de Pueblos Orientales que había tenido lugar en septiembre en Bakú como derivación de las decisiones adoptadas en el congreso mundial de julio. Según afirmaba este renombrado miembro polaco del Comité Ejecutivo de la Comintern, “el Congreso de los pueblos orientales ha sobrepasado todas las esperanzas. Millones de trabajadores estaban representados por 2.000 delegados de todos los países y colonias orientales”.³³⁷ En paralelo, en *Documentos del Progreso*, una revista perteneciente también al PC que reproducía textos doctrinarios internacionales más extensos, a fin de ese año se editaban las tesis sobre “los problemas de las nacionalidades y de las colonias” presentadas por el Comité Ejecutivo y discutidas en el congreso de julio. En esa publicación, los lectores argentinos podían leer nuevamente, en la tesis sexta, que se abogaba por “una política que conduzca a la realización de una última alianza de todos los movimientos de emancipación nacional y colonial con la Rusia de los Soviets”.³³⁸

Posteriormente, *La Internacional* continuó publicando artículos referidos al Oriente.³³⁹ Cuando pasó a ser de publicación diaria, incorporó un servicio de cables que

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ “La III Internacional. Su segundo Congreso”, *La Internacional*, año III, no. 91, 30 de octubre de 1920.

³³⁷ Carlos Radek, “El congreso de los obreros orientales”, *La Internacional*, año III, no. 95, 28 de noviembre de 1920.

³³⁸ “El II Congreso de la Internacional Comunista. Tesis presentadas por el Comité Ejecutivo. Los problemas de las nacionalidades y las colonias”, *Documentos del Progreso*, no. 34, 15 de diciembre de 1920.

³³⁹ No contamos con el dato del tiraje de *La Internacional*, pero es de suponer que -tratándose del órgano oficial de un partido que en los años '20 experimentó un paulatino crecimiento- esas referencias llegaron a una porción de público no insignificante. El exhaustivo estudio de Hernán Camarero sobre la inserción en esos años del PC local en numerosos sindicatos, comités de fábrica y grupos diferenciados en cuanto a

le permitía ofrecer las últimas novedades en materia de política internacional. Así, en sendos textos podía informar de los sucesos relativos a los movimientos anticoloniales en India y Egipto.³⁴⁰ A partir de 1924, el foco de atención lo recibió el movimiento insurreccional que se desarrollaba en China. En el V Congreso Mundial de la Internacional desarrollado ese año, en el marco de la táctica de Frente Unico de inspiración leninista que se venía desarrollando —es decir, de cooperación de los grupos y partidos comunistas con los movimientos nacionalistas—, el caso chino pasó a primer plano. Es que allí esa táctica parecía encontrar una experiencia que la justificaba ampliamente. El Partido Comunista de ese país, fundado en 1922 e integrado apenas por unas centenas de estudiantes, obreros e intelectuales, se había aliado al Kuo-Min-Tang (o “partido nacional popular”). Ese acuerdo mostraba toda su conveniencia: no sólo los cuadros comunistas ocupaban posiciones de peso dentro de la alianza con una organización que reunía a más de 150 mil adherentes; la propia diplomacia soviética y el Comintern entran en relación directa con Sun Yat Sen, líder del Kuo-Min-Tang, y a través de esos contactos y de la colocación que alcanzan algunos comunistas chinos en el seno del movimiento nacionalista la táctica de infiltración parece resultar plenamente exitosa. Aún más, desde 1925 la conformación de un ejército revolucionario que vence a caudillos regionales chinos y se enfrenta a la intervención de destacamentos de las potencias imperialistas, da resonancia internacional al Kuo-Min-Tang, presentado ante el mundo como un movimiento antiimperialista radicalizado. Mientras se suceden las huelgas y los boicots contra ingleses y franceses, una expedición liderada por Chiang Kai Schek parte de Cantón, base de los revolucionarios, a la conquista de China. Menos de un año después ha controlado Shangai y el centro y sur del extenso país.³⁴¹

Ese proceso se inserta entonces en la nueva telaraña comunicativa mundial, y sus alternativas son seguidas en todo el globo. Y sobre todo, genera expectativas en la Internacional Comunista, en particular, y en general en todos aquellos que simpatizan con las luchas antiimperialistas. Así, en el periódico del PC argentino aparecen repetidas

edad, género o procedencia étnica, incluyó una revisión de un amplio conjunto de fuentes y periódicos menores que buscaban acercar a esos sectores específicos a las huestes comunistas (cfr. Hernán Camarero, *A la conquista de la clase obrera*, op. cit.). Ha de resultar interesante verificar si, en una organización internacionalista como el PC, las noticias mundiales, y en especial y para nuestros fines aquellas relativas al Oriente, recibían espacio en esas publicaciones.

³⁴⁰ “La rebelión en la India” y “La rebelión en Egipto”, *La Internacional*, año IV, nos. 270 y 282, 15 y 29 de enero de 1922.

³⁴¹ Lucien Bianco, “China de 1912 a 1937”, en Lucien Bianco (comp.), *Asia Contemporánea*, México, Siglo XXI, 1991 [1968].

referencias a los sucesos chinos.³⁴² Especial énfasis recibe la toma de Shangai, que recibe una efusiva recepción:

Para el imperialismo, la caída de Shangai es un golpe terrible. Justamente, el hecho de que sea condición indispensable golpear con toda la rudeza al imperialismo para conquistar la independencia por la cual se lucha, da una innegable trascendencia revolucionaria al movimiento nacionalista chino. La revolución china trabaja, pues, por la revolución mundial. He aquí lo que nunca se debe olvidar el proletariado internacional (...): el de ayudar y apoyar con todas sus fuerzas al movimiento revolucionario chino.³⁴³

En ese mismo número de *La Internacional* se anuncia la realización de un acto, organizado por la Asociación Amigos de Rusia, “como expresión de simpatía a los nacionalistas chinos”. En el mitin tomarían la palabra Rodolfo Ghioldi, por el PC, Euclides Jaime, por la Unión Latinoamericana, y un diputado no especificado del Partido Socialista.

Pero casi contemporáneamente el curso de sucesos chinos mostraba la endeblez de la alianza entre comunistas y nacionalistas. Muerto en 1926 Sun Yat Sen, tras la toma de Shangai Chiang Kai Shek decide librarse de los comunistas, a muchos de los cuales termina masacrando a mediados de abril de 1927. El hecho representa un duro golpe para la estrategia de la Comintern; y el abandono de la táctica de Frente Unico que tiene lugar en el VI congreso mundial de 1928 —en donde se aprueba la nueva línea oficial de “clase contra clase”, es decir, el cese de la colaboración con grupos democrático-burgueses y nacionalistas—, sin dudas se vincula a la crisis de la alianza con el Kuo-Min-Tang. No obstante, salvo para los dirigentes comunistas y para quienes seguían minuciosamente las alternativas de los acontecimientos chinos, el proceso que tenía lugar allí siguió teniendo un aura que demoró en disiparse.

Dentro del espectro de medios político-culturales vinculados al Partido Comunista, pero sin ceñirse estrictamente a él, en 1925 nace una publicación a la que ya hemos aludido: la *Revista de Oriente*. Su mentor es Arturo Orzábal Quintana, que de hecho no pertenecía orgánicamente a las huestes comunistas. La publicación es órgano de la Asociación Amigos de Rusia, creada con la finalidad de agrupar a todos aquellos que, más allá de su filiación partidaria, buscaban dar apoyo al país de los soviets. Sus

³⁴² V., por ejemplo, “La importancia de los sucesos chinos” (sin firma), *La Internacional*, 18 de septiembre de 1926.

³⁴³ “El progreso de la Revolución China: Shangai ha caído en poder de los cantoneses”, *La Internacional*, 26 de marzo de 1927.

objetivos radicaban en dar a conocer al público argentino la marcha y las distintas facetas del experimento revolucionario bolchevique, al tiempo que en un terreno político-práctico impulsar una corriente de opinión en favor del reconocimiento de la URSS por parte del Estado argentino. Rápidamente, sin embargo, se constata que en el discurso de la revista la palabra “Oriente”, invocada inicialmente para nombrar ese objeto de admiración sin tregua que se cifra en todos los aspectos del proceso ruso, se desliza y amplía hasta desembocar en otros referentes geográficos convocados con el fin de concitar asimismo el interés y la simpatía del público lector. Hemos visto como ese pasaje tiene lugar ya en el breve editorial que abre el primer número.

Como lo prueba la misma composición y el arco de colaboradores de esta publicación, la nueva atención hacia el Oriente inaugurada por la Revolución Rusa está lejos de ser un efecto único de las directivas emanadas de la Comintern. Si el enfoque doctrinario que campea en la *Revista de Oriente* está basado en un cierto marxismo, y el imperialismo al que denodadamente se opone es escudriñado ahora como un fenómeno de raíz fundamentalmente económica, la publicación abrirá sus puertas a figuras provenientes de un abanico ideológico que no se deja sesgar en las orientaciones promovidas entonces por el Partido Comunista local –que provee sin embargo un número importante de sus adherentes a la Asociación Amigos de Rusia-, desde anarquistas como el pedagogo Julio Barcos, el marxista heterodoxo José Carlos Mariátegui o el Haya de la Torre en incansable exilio proselitista en la etapa de gestación del APRA, a, incluso, nombres de la vanguardia literaria como Alfredo Brandán Caraffa o el poeta ultraísta Jacobo Fijman (éste último aportará un poema, “Sub-drama”, en el que se permite jugar con el nombre de la revista: “...Orientes y Occidentes/ se quebrarán mis ejes/ Lo sé”).³⁴⁴ Y es que, en rigor, la caja de resonancia provista por el antiimperialismo en la década del '20 pudo atraer a una miríada de intelectuales en tránsito, al tiempo que numerosas organizaciones a veces sólo lábilmente establecidas –en una época de una notable intensidad de contactos a escala transnacional: redes, cartas, viajes, etc.- procuraban traducir en algo parecido a organización la extendida sensibilidad antiimperialista. Todo lo cual no viene sino a

³⁴⁴ Citado por Horacio Tarcus, “Revistas, intelectuales y formaciones culturales izquierdistas en la Argentina de los '20”, en *Revista Iberoamericana*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburg, 2004. Resulta evidente que, al presentarse bajo ese nombre, la *Revista de Oriente* procuraba establecer desde el inicio una relación de complicidad con su público lector: la que se derivaba de la cita adulterada del nombre de la influyente *Revista de Occidente*, editada desde 1923 por Ortega y Gasset. En todo caso, ese ademán de trasposición y réplica impostada pudo servir tanto para colocarse al amparo inicial de una revista ya conocida y de prestigio, como para subrayar ese término que el nombre de reemplazo se proponía elevar a la consideración pública: precisamente, el Oriente.

mostrar que el ingreso de la cuestión de Oriente, del lado de las izquierdas, si tiene en la política mundial de la Comintern una importante usina de irradiación no puede sin embargo reducirse a ese influjo.

Al impulsor de la *Revista de Oriente* le parecía evidente que el mundo de posguerra asistía a una internacionalización de la lucha política que traía el beneficio de organizar más transparentemente la escena contemporánea en dos grande bandos. De allí su interés en la Sociedad de las Naciones, en la que veía la cúspide del poder mundial del imperialismo capitalista; de allí también su expresa atención por su contracara, las luchas antiimperialistas, entre las que se destacaban especialmente las provenientes del mundo oriental:

Dos grandes fuerzas políticas disputanse el gobierno de la sociedad humana, y esa lucha imprime, al momento mundial que nos toca vivir, caracteres de grandeza épica que no conoció, en grado igual, ninguna otra época de la historia. De un lado de la barricada está el imperialismo capitalista, que en Ginebra trata de unificar sus fuerzas, y cuyo cuartel general está en Washington; pretende gobernar el mundo bajo el cetro de los magnates financieros, mantener intangible el actual régimen social y anular todo intento revolucionario de los oprimidos. Frente a esa confabulación mundial de los poderosos, se alza el antiimperialismo, que en todos los corazones generosos, en todos los espíritus libres del universo recluta sus fuerzas, y cuya luz viene de Oriente, y cuya Meca es Moscú.³⁴⁵

“El despertar de Oriente”, entonces –tal un nombre mentado también por Orzábal Quintana,³⁴⁶ podía comunicar una experiencia a la vez lejana y cercana a los ojos de la opinión pública reformista e izquierdista, en tanto, leída en clave de lucha antiimperialista, servía para acrecentar un “nosotros” que, como negación del fenómeno imperialista, podía imaginar un *continuum* de las luchas americanas con las desatadas en el Oriente. Si los círculos reformistas argentinos podían por entonces entonar un canto admirado al Haya de la Torre que se presentaba como *leader* latinoamericano antiimperialista y portador de ideales nuevos llevados a la práctica con heroicidad, otro tanto ocurría con nombres menos fácilmente pronunciables pero que producían similar empatía que la generada por el peruano como el chino Sun Yat Sen o el marroquí Abd-el-Krim.

³⁴⁵ Arturo Orzábal Quintana, “El momento mundial y las luchas de Oriente”, en *Revista de Oriente*, no. 5, Buenos Aires, octubre de 1925.

³⁴⁶ Así se titulaba la última sección de su artículo “América Latina y la actualidad mundial”, en *Revista de Filosofía*, año 11, vol. 22., no. 4, julio de 1925.

Según Edward Said, una de las funciones primordiales del discurso orientalista de Occidente estriba en establecer una relación de conocimiento con su objeto oriental. Hay que decir, entonces, que el orientalismo invertido de la publicación que estamos analizando guarda relación con esa función de conocimiento. Prolongando el ademán inicial con que Ingenieros –y luego otros en su senda-, en serie sucesiva de textos escritos desde 1918, procuraba dar a conocer al público argentino y latinoamericano diversas facetas de la nueva realidad soviética, la *Revista de Oriente* supo organizar buena parte de sus contenidos en torno a la premisa de darse también a esa tarea. La Asociación Amigos de Rusia había establecido en su declaración de propósitos, como primer objetivo, “propagar en el ambiente intelectual y obrero del país la obra constructiva que se opera en la Rusia Soviética en el terreno político, económico y cultural”.³⁴⁷ La *Revista de Oriente*, principal esfuerzo destinado por la Asociación a ese fin, daba lugar así a un abanico de textos derivado de un amplio conjunto de intereses: desde la literatura y el teatro rusos, a la marcha de su economía; desde la construcción de nuevas instituciones, al desarrollo de actividades recreativas o deportivas.³⁴⁸ Pero, como hemos dicho ya, en las páginas de la revista la cuestión rusa supo abrir las puertas a la consideración de otras realidades del “Oriente”. Secciones como “Notas de Actualidad” o “Notas sobre Oriente” podían ilustrar acerca de fenómenos políticos, sociales y culturales de diversos de países de Asia y Africa.³⁴⁹ En suma, puede decirse que la indudable función ideológica que soportaba el discurso de la revista se entrelazaba con una también perceptible función cognitiva. Y dado que las luchas antiimperialistas con las cuales se procuraba generar empatía acaecían en lugares lejanos y a través de personajes desconocidos, ambas funciones, la cognitiva y la ideológica –la primera al servicio de la mejor realización de la segunda-, podían en ocasiones presentarse superpuestas en el andamiaje de algunos artículos de la publicación.³⁵⁰ Junto a ello, la revista podía preciarse de publicar, en cada número, una

³⁴⁷ “Asociación Amigos de Rusia”, en *Revista de Oriente*, no. 1, p. 34, junio de 1925.

³⁴⁸ Citemos a modo de ejemplos algunos títulos de artículos sobre Rusia, varios de ellos traducidos de revistas europeas o soviéticas: “La educación en la Rusia soviética” (por el profesor mexicano Rafael Ramos Pedrueza, no. 1, junio de 1925); “Las corrientes de la música rusa contemporánea” (sin firma, no. 4, septiembre de 1925); “El régimen de la fábrica soviética” (sin firma, no. 5, octubre de 1925); “Las perspectivas económicas de la URSS para 1925-1926” (sin firma, no. 5, octubre de 1925).

³⁴⁹ Las “Notas sobre Oriente” del no. 4 (septiembre de 1925) se centraban por ejemplo en acontecimientos científicos y culturales. Se daba cuenta así de una “Expedición científica a China”; y, más abajo, en otro suelto, de “Valiosos descubrimientos arqueológicos en Armenia”.

³⁵⁰ Por caso, Orzábal Quintana abría con un pantallazo poblado de datos acerca de la historia china su artículo “Hacia la libertad de China” (*Revista de Oriente*, no. 2, julio de 1925); y otro tanto hacía otro

importante cantidad de fotos de esas realidades lejanas, debidamente situadas a través de epígrafes. El uso de imágenes de calidad en las publicaciones gráficas constituía una innovación todavía relativamente reciente, y para la revista podía significar un recurso valioso destinado a cubrir más eficazmente sus propósitos (un recurso, por lo demás, ausente en la mayoría de las publicaciones de la izquierda del período). Así, la sección "Información Gráfica" podía dedicar una página entera a la foto de la celebración del Día del Trabajador en Moscú, ofrecer una imagen de Abd-El-Krim en la Guerra del Riff, o mostrar a Haya de la Torre arengando a un grupo de obreros en Nidzi Norow, en el viaje que emprende a Rusia en 1924, en escenas que se mezclaban con otras de la vida fabril en Berisso. Y es que la *Revista de Oriente* había nacido como parte de un esfuerzo ambicioso por acercar esas escenas mundiales y disponerlas a un público no limitado en modo alguno al medio intelectual. Los veinte mil ejemplares que la publicación declara haber impreso en su primer número, una cifra ciertamente muy significativa, son un indicador de ese anhelo.

Otro propósito de la Asociación Amigos de Rusia presentado en el acta de su nacimiento fincaba en "solidarizarse y ayudar económicamente al estudiante y al obrero de cualquier parte del mundo que en sus luchas necesite de nuestra ayuda".³⁵¹ La *Revista de Oriente* tuvo ocasión de ser vehículo de una campaña impulsada a tal fin, materializada en una colecta solidaria lanzada para recaudar fondos para la causa de las luchas del Kuo-Min-Tang en la China.³⁵² Este proceso fue seguido atentamente por la Asociación, que depositó en él grandes esperanzas y que realizó varias actividades para difundirlo. En suma, esta institución, y la revista que prohió, fueron un importante vehículo de promoción del Oriente como espacio estratégico en las luchas por diseñar un nuevo orden mundial en la posguerra.

En contraste con lo que ocurría con los comunistas y sus sectores afines, la posición de los socialistas argentinos sobre el Oriente en los años '20 no resulta tan claramente identificable. Ello se debe al menos a dos razones. Por un lado, la II Internacional había

miembro de la revista, Oscar Montenegro Paz, para brindar un marco de inteligibilidad a su artículo "Siria y el levantamiento de los Drusos" (*Revista de Oriente*, no. 5, octubre de 1925).

³⁵¹ "Asociación Amigos de Rusia", cit.

³⁵² "El pueblo chino, que como todos los pueblos del Oriente, va despertando de su sueño secular, ha resuelto terminar para siempre con semejante situación, y dirigido por los estudiantes y por los obreros capaces, se ha lanzado en una cruzada libertadora que, bajo el nato del nacionalismo, tiene sus raíces en una verdadera lucha de clases. Los obreros de todas partes del mundo están ayudando económicamente a esta lucha, y en las principales ciudades del mundo se están levantando suscripciones a este fin. La *Revista de Oriente*, de acuerdo con los fines que defiende, cree indispensable dar a ese pueblo en lucha una prueba práctica de solidaridad, y por eso iniciamos esta suscripción. Esperamos su contribución!". "Por los obreros y estudiantes chinos", *Revista de Oriente*, No. 2, julio de 1925.

sido desde su constitución un organismo mucho menos centralizado en comparación con la III. A eso se debía que los diferentes partidos enrolados en ella hayan asumido un perfil ideológico y político parcialmente diverso, que les permitía cierta pluralidad de posiciones sobre algunas cuestiones. Sobre todo, la Internacional socialista no buscaba trazar un mapa de las dinámicas mundiales tan preciso como el que la Comintern fijaba para ser asumido por sus distintas secciones. A esa mayor heterogeneidad se agregaba, por otro lado, el hecho incontrastable de que, luego del catastrófico apoyo a la guerra de muchos partidos y reconocidos militantes socialistas, la II Internacional había quedado sumamente golpeada. Por ende, su ascendencia sobre los partidos que respondían a su credo fue aún menor.

En ese marco, en los primeros años de la posguerra se asiste, en paralelo al ascenso de la Comintern, a un ensayo de reconstrucción de la II Internacional. Con ese cometido en febrero de 1919 se realiza la Conferencia de Berna -de la que participa una delegación argentina-, en la que cristaliza una perspectiva nítidamente reformista que coloca a la democracia como valor político de primer orden frente al principio comunista de la dictadura del proletariado. Ese rumbo se ratifica -luego del correlativo denuedo que hace de ella la Comintern en su conferencia fundacional- en el Congreso de Ginebra de 1920.³⁵³ Dentro de ese cuadro, las referencias a la agitación del Oriente son menores. Y crecientemente dominará la suspicacia ante las relaciones establecidas entre Moscú y muchos de los movimientos antiimperialistas asiáticos y africanos, sospechados de infiltración leninista.

En rigor, la perspectiva de los partidos y grupos que permanecen en el seno de la II Internacional no varió sustantivamente respecto a la visión paternalista que dominaba con antelación al inicio de la guerra. En ocasión de las discusiones vinculadas al Tratado de Versalles, los socialistas abogan porque las colonias pasen a estar tuteladas por un organismo supranacional que vele por el bienestar de sus poblaciones; pero esta iniciativa partía no tanto de una reconsideración de la justicia del lazo colonial, sino de un afán por evitar las tensiones entre las grandes potencias europeas que habían contribuido notablemente a fabricar el clima de hostilidad del período previo a la contienda del '14. Más en general, los socialistas mantienen en la posguerra una perspectiva gradualista respecto al problema colonial, y sólo admiten otorgar crecientes potestades autonómicas a las naciones que demuestren mayores avances (medidos con

³⁵³ G. H. D. Cole, *Historia del pensamiento socialista*, op. cit., p. 263 y ss.

la vara del progreso occidentalmente entendido). Por lo demás, la causa anticolonial se revela poco capaz de seducir al electorado de los principales países europeos, en un contexto en el que los partidos socialistas (ahora definitivamente socialdemócratas, en el sentido que desde entonces guarda esa palabra) usualmente compiten en elecciones por el poder.³⁵⁴

El Partido Socialista argentino participó por lo general de esa visión, y al menos en los años '20 tendió a mantener la cosmovisión social-liberal y occidentalista que lo había caracterizado con anterioridad. Eso ocurrió al menos con su sector hegemónico. Sin embargo, es necesario matizar esta afirmación. Y es que junto a otras manifestaciones que relativizaban el tradicional eurocentrismo socialista —con diversos accesos americanistas en primer lugar— el discurso orientalista invertido permeó la perspectiva de algunos órganos y figuras de esta corriente política.

El diario *La Vanguardia* testimonia la pervivencia al interior del socialismo de la matriz civilizatoria de cuño liberal. Aunque el periódico se abría cada día con noticias internacionales, escaseaban las que hacían referencia al Oriente, mientras que en cambio eran habituales las que aludían a la suerte de los socialistas europeos. Por caso, en un largo editorial de tono antimilitarista dirigido “a los trabajadores de todos los países”, los de países orientales no merecían ninguna mención especial (mientras que eso sí sucedía con los de América y Europa).³⁵⁵ Ese descuido se confirmaba, aunque en tono de lamento, en un artículo de un socialista ruso (crítico de los bolcheviques) que reproducía *La Vanguardia*. Allí se cotejaba el rumbo de ambas tendencias de izquierda. Y de ese contraste el autor concluía constatando la desatención socialista por el Oriente:

Existen por los menos dos terrenos en los que la política comunista, no sólo tiene la iniciativa, sino casi el monopolio de la acción. Es, por una parte, el Asia y los pueblos oprimidos de las colonias. Y es, por otra parte, el problema agrario (...) La Internacional socialista hizo en Berna y en Lucerna (1919) un esfuerzo meritorio para atraer a los trabajadores de Asia dentro de su órbita. Se votó un agregado especial a los estatutos,

³⁵⁴ Ibidem, pp. 315-319. En algunos casos, incluso, las eventuales protestas socialistas contra el colonialismo disminuyeron en la posguerra. Tal fue el caso del socialismo francés, que de la mano de Jean Jaurès antes del '14 se había mostrado sensible a la temática. Luego de la guerra y de la fuga de los sectores de izquierda hacia el flamante Partido Comunista, los socialistas galos apoyaron por lo general la política colonial del país, limitándose a defender la extensión de prerrogativas sociales a las poblaciones nativas.

³⁵⁵ “¡A los trabajadores de todos los países!”, *La Vanguardia*, 13 de agosto de 1924.

declarando que la Internacional protege a los pueblos oprimidos. Ese agregado desapareció en Hamburgo.³⁵⁶

Esa efímera preocupación de la inmediata posguerra por los pueblos coloniales había tendido a ser dejada de lado por los socialistas. Así, por ejemplo, en *La Vanguardia* las notas referidas a la Guerra del Rif eran condenatorias de la acción militar española que allí tenía lugar, pero no por simpatía con la resistencia marroquí sino en denuncia de la dictadura de Primo de Rivera y de las constantes pérdidas, materiales y humanas, que ese conflicto traía aparejado a la nación ibérica. Mientras tanto, sobre todo desde el asesinato del diputado italiano Giacomo Matteoti en ese mismo 1924, el eje de denuncia del fascismo ganará nuevo espacio como ordenador de los clivajes ideológicos.

Y sin embargo, acaso persuadidos de esa desconsideración del socialismo internacional, los editores de *La Vanguardia* en algunas ocasiones procuran salvar ese vacío. Una de las más notorias tiene lugar con la publicación de un texto que, bajo el título de “La fermentación del mundo oriental”, discurría también sobre el tema del despertar de los pueblos asiáticos y africanos:

Diez años después de la guerra, el mundo no ha vuelto a hallar todavía el equilibrio. ¿Quién puede extrañarse de ello? (...) Pero un fenómeno superó a todos los demás en amplitud. Es que los pueblos del Oriente, sacados de un sopor muchas veces secular, se agitan con violencia excepcional (...) Lo que ahora solicita nuestra atención es el sobresalto de toda una región del globo.³⁵⁷

Así, sobre todo desde mediados de la década, y como resultado de la proliferación del prisma antiimperialista en medios conectados con el socialismo (los espacios reformistas y la Unión Latinoamericana en primer lugar), esa perspectiva se filtra incluso en la dirección del partido. Cuando se produce la invasión marines a Nicaragua de fines de 1926, desde *La Vanguardia* arrecian las críticas a la política norteamericana para con el continente. La valoración positiva que los socialistas argentinos hacen ahora del proceso de la Revolución Mexicana –en diferencia con las opiniones dominantes

³⁵⁶ Vassily Sokhomlin, “El socialismo internacional y la política comunista”, *La Vanguardia*, 13 de julio de 1924.

³⁵⁷ Víctor Vivier, “La fermentación del mundo oriental. Constituye para la política mundial un elemento de importancia”, *La Vanguardia*, 30 de noviembre de 1924.

hacia 1913 o 1914-³⁵⁸ coadyuvan también a que se condene la actitud intervencionista de los Estados Unidos en tierra azteca. Así, en un editorial de entonces quienes estaban a la cabeza de *La Vanguardia* podían jactarse de ser “sistemáticos acusadores del imperialismo yanqui”.³⁵⁹

En efecto, el caso nicaragüense activó una saga de pronunciamientos antiimperialistas entre los socialistas y en la opinión pública argentina general, y fue probablemente una de las cimas de la actitud antiyanqui en los años '20. Pero además facilitó insospechadas analogías con fenómenos orientales que aparecían casi con naturalidad incluso para quienes, como muchas figuras de la plana mayor del Partido Socialista, no tenían por tradición una afición por el Oriente. En enero de 1927 la corriente realiza un acto contra la invasión norteamericana en Nicaragua. Entre los oradores se destacan diputados que pertenecen al riñón de la organización. Uno de ellos, Nicolás Repetto, no duda en establecer semejanzas entre el caso nicaragüense y el caso chino:

Y yo les preguntaría, ahora, si no es éste, también, el momento de protestar contra los avances del capitalismo inglés en China; si Inglaterra no está ahora turbando, como Estados Unidos en Nicaragua, la tranquilidad; si no está invadiendo los derechos de los naturales de China a orientarse en el sentido de sus intereses naturales. Yo les preguntaría: ¿esta actitud de Inglaterra no es tan violenta como la de Estados Unidos?³⁶⁰

Que la mención no era casual lo revela la participación socialista en actos de solidaridad con China organizados por la Asociación Amigos de Rusia. Vemos entonces cómo aún desde filas del socialismo argentino se emiten señales de simpatía con los pueblos orientales que contrariaban la matriz eurocéntrica que había informado desde su inicio a esta corriente política. El revisionismo histórico de izquierda enjuiciará a posteriori duramente al socialismo de la era de Justo (y aún de Palacios) por su apego incondicional por Europa y por su ceguera ante el fenómeno imperialista. Sin embargo, según se observa ya en los años '20 algunos socialistas participan de la cultura política antiimperialista entonces en auge, y por esa vía pueden valorar otros polos de positividad que trascienden el marco europeo-occidental.

³⁵⁸ Pablo Yankelevich, *Miradas australes. Propaganda, cabildeo y proyección de la Revolución Mexicana en el Río de la Plata*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1997, pp. 174-177.

³⁵⁹ “La prepotencia yanqui. Un caso elocuente”, *La Vanguardia*, 28 de diciembre de 1926.

³⁶⁰ “Contra la intervención de Estados Unidos en Nicaragua. El mitin de anoche en la Casa del Pueblo fue un auténtico éxito”, *La Vanguardia*, 26 de enero de 1927.

Si ese sesgo es detectable en el seno de la dirección partidaria, lo es mucho más marcadamente en el caso de algunas figuras genéricamente socialistas pero díscolas respecto a la línea oficial. Mencionamos ya los casos de Alfredo Palacios y de José Ingenieros, así como de algunos jóvenes reformistas que se afiliarán al partido sólo después de 1930. Todos ellos alimentaron el paulatino proceso de moderación del énfasis en la cultura europeo-ilustrada que había alumbrado el itinerario del socialismo. Pero de todas esas personalidades, la que había disparado más tempranamente y con mayor insistencia sobre el fenómeno imperialista era la de Manuel Ugarte (de un modo que le valió celebridad en toda América Latina). Ya en la gira continental que lleva a cabo a comienzos de los años '10 su marcha a través de decenas de ciudades del continente había sembrado a su paso un reguero de actos y manifestaciones antiimperialistas.³⁶¹ En los '20, mientras es ubicado por las juventudes del continente en el lugar de precursor de sus ideales, esa inclinación suya no cesa. En ese marco, no sorprende que el latinoamericanismo de Ugarte se prolongue en una defensa del Oriente, en un movimiento que, como hemos visto ya en varios casos, era favorecido por el prisma antiimperialista:

Desde que las antiguas colonias españolas dispersaron sus esfuerzos, los gobiernos imperialistas no vieron en el confín del mar más que una debilidad. Así se instalaron los ingleses en las Malvinas o en la llamada Honduras británica, así prosperó la llamada Honduras británica, así nació Panamá, así se consumó la expoliación de Texas, Arizona, California y Nuevo México. Estamos asimilados a ciertos pueblos del Extremo Oriente o del Africa Central, dentro del enorme proletariado de naciones débiles, a las cuales se presiona, se desangra, se diezma y se anula en nombre del Progreso y de la Civilización.³⁶²

Otra importante tribuna intelectual y política cercana al Partido Socialista que propició este tipo de lecturas fue la revista *Claridad*. Fundada en 1926 por Antonio Zamora como continuación de la publicación *Los Pensadores*, en sus quince años de existencia ocupó un relevante sitio en el universo cultural de las izquierdas en

³⁶¹ Entre 1911 y 1913 Ugarte desarrolló un exitoso periplo por decenas de ciudades del continente, en las que ofreció numerosas conferencias y desarrolló un abanico de actividades de impronta antiimperialista y americanista. Lo que llamaría posteriormente su "campana hispanoamericana", que al decir de Beatriz Colombi "inaugura la *gira proselitista continental* que imprime un nuevo sentido al viaje finisecular" (*Viaje intelectual*, op. cit., p. 181, destacado nuestro), concitó un enorme interés en la opinión pública. Algunas de las alternativas de esa travesía pueden seguirse en las cartas y telegramas agrupados en el Fondo Manuel Ugarte del Archivo General de la Nación.

³⁶² Cit. en Norberto Galasso, *Manuel Ugarte. Tomo II. De la liberación nacional al socialismo*, Buenos Aires, EUDEBA, 1973, p. 108.

Argentina y también en América Latina. Su precio accesible y su considerable tiraje (alrededor de diez mil ejemplares a comienzos de la década del '30), la hacían un medio de comunicación entre los grupos letrados y franjas de los sectores medios, populares y obreros, a los que el proyecto de *Claridad* (que se complementaba con una editorial y una línea de publicación de libros baratos) se proponía decididamente llegar. La revista, por lo demás, estaba lejos de ser orgánica al Partido Socialista. Antes bien, sus páginas se querían un espacio abierto a la colaboración plural de todas las familias de la izquierda (comunistas, trotskistas, anarquistas, georgistas, apristas, etc.). Sin embargo, su director y un grupo importante de sus más habituales colaboradores sí revistaban en el socialismo, aunque desde una posición frecuentemente crítica y de izquierda.³⁶³

Claridad desplegó desde sus inicios una posición nítidamente antiimperialista, que era asumida y fomentada por sus colaboradores socialistas. Por caso, uno de ellos, Salomón Wapnir, crítico literario e integrante del comité de redacción, editará en 1927 un folleto dedicado a ensalzar la perspectiva antiimperialista de Haya de la Torre y del APRA peruano.³⁶⁴ En ese mismo año la revista se abre con un editorial de título inequívoco: "contra el imperialismo yanqui".³⁶⁵ Y en 1930 prestará amplia cobertura a un acto contra el imperialismo organizado por la Confederación Juvenil Socialista que cuenta con la participación, como oradores, de jóvenes dirigentes provenientes del reformismo universitario de varios países de América Latina. Según la presentación de la amplia nota que le dedica *Claridad*, "la asamblea fue un memorable acto de protesta contra las dictaduras latinoamericanas al servicio del imperialismo yanqui. Pocas veces se ha visto en Buenos Aires un espectáculo tan impresionante. Después de la reunión de Nicaragua del año 27 que organizara la ULA y la Federación Universitaria de Buenos Aires, no se recuerda otro acto de tan grandes proporciones".³⁶⁶

Pues bien, no sorprenderá en este contexto que digamos que esa vocación antiimperialista se pone de manifiesto en la revista en repetidos artículos dedicados a comentar la situación de los pueblos de Oriente. Para no abundar, citemos sólo un ejemplo. En una nota de una sección fija —a cargo de los editores de la publicación—, se señalaba que "China es de todos —Japón, Inglaterra, Norte America— menos de los chinos. Ocurre con China lo mismo que ocurre con Nicaragua o con Bolivia (...) La

³⁶³ Liliana Cattáneo, *La izquierda argentina y América Latina en los años treinta. El caso de Claridad*, tesis de maestría, Universidad Torcuato Di Tella, 1992 (mimeo), pp. 1-29.

³⁶⁴ Salomón Wapnir, *La sombra imperialista*, Buenos Aires Tor, 1927.

³⁶⁵ "Contra el imperialismo yanqui", *Claridad*, no. 132, 15 de abril de 1927.

³⁶⁶ "Por la libertad de América, contra el imperialismo", *Claridad*, no. 214, 13 de septiembre de 1930.

palabra libertad sirve de anzuelo para implantar la servidumbre. En nombre de la libertad Inglaterra se mezcla en los asuntos internos de la China. Lo propio hace el Japón. Otro tanto hace Norteamérica. Pero, si China no protestara, Inglaterra haría de China lo que Francia y España hicieron de Marruecos”.³⁶⁷

En suma, puede concluirse que muchos socialistas participan también, por vía del antiimperialismo, de la consideración que en los años '20 merecieron las movilizaciones de masas que tenían lugar en países del Oriente. Y si en ellos ese fenómeno no adopta un perfil tan caracterizado, debe anotarse como una de las dimensiones que atestiguan las transformaciones que lentamente y en la mediana duración tuvieron lugar dentro del abanico de referentes político-culturales de las izquierdas argentinas.

Crítica: un diario “casi sandinista”

Hemos indicado ya como la intervención norteamericana en Nicaragua de fines de 1926 fue un acontecimiento que marcó uno de los climas de la sensibilidad antiimperialista en la opinión pública argentina de los años '20. Un habitual colaborador de *Claridad* reseñaba el alcance de las manifestaciones contrarias a la intromisión estadounidense:

Hemos sido testigos de la ola de indignación que levantó la ocupación de Nicaragua por Estados Unidos. Hemos visto grandes desfiles de gentes que manifestaban de mil maneras su condenación de la política atropelladora de Wall Street. Sendos y sesudos artículos en los grandes rotativos, que con verba desacostumbrada para ellos protestaban contra el atropello de la soberanía de un pueblo. Por primera vez los diarios “independientes”, cuyos amos residen precisamente en alguno de esos lujosos escritorios en Wall Street, donde se lanza la consigna de levantar tal o cual campaña, usaron esa palabra “imperialismo”, condenándola. Uniéronse en ese concierto de protestas todas las capas de la opinión pública, conservadores, liberales y revolucionarios. Discursos, entrevistas, correspondencias, despachos telegráficos llovían de todas partes. Y el pulpo....seguía su trabajo, tanto en Nicaragua, en Méjico y....en la China.³⁶⁸

En efecto, los pronunciamientos antiimperialistas alcanzaron en ese momento una inusual extensión en los medios gráficos. Pero, ciertamente, no en todos del mismo

³⁶⁷ “China para los chinos”, *Claridad*, no. 130, febrero de 1927.

³⁶⁸ B. Abramson, “Las dos intervenciones”, *Claridad*, no. 130, febrero de 1927 (es probable que el nombre del autor sea un seudónimo que no hemos podido descifrar).

modo. El muy popular diario *Crítica* se embanderará resueltamente no sólo en la denuncia de los Estados Unidos, sino en el auspicio de la resistencia nicaragüense encabezada por Augusto César Sandino. Cultor de un estilo singular a través del cual entabla relaciones directas con sus lectores y se involucra en la promoción machacona de diversas causas políticas sin preocuparse por exhibir visos de neutralidad, este periódico se propone ser el vehículo para una gama de acciones concretas de apoyo a la acción antiimperialista en Nicaragua. En abril de 1928 una carta de dos lectores propone conformar una “legión” de ciudadanos argentinos que se sume a combatir en las huestes sandinistas.³⁶⁹ La iniciativa es seguida por *Crítica*, que casi a diario da cuenta de sus progresos.³⁷⁰ Al mismo tiempo, el diario fomenta una colecta en dinero para la causa nicaragüense.³⁷¹ Por todo ello, no sorprende que un año después, en un editorial que criticaba la supuesta política aislacionista del gobierno de Yrigoyen en materia económica, el diario asuma explícitamente una identidad “casi sandinista”:

Somos notoriamente enemigos de la política internacional norteamericana. La filiación casi “sandinista” de *Crítica* nos exime de explicar porqué aplaudiremos una orientación diplomática que, frente a la Casa Blanca, sostenga siempre la solidaridad argentina con los pequeños países a que se pretende sojuzgar. Pero entre esto y lo que hace el gobierno, hay una diferencia pronunciada.³⁷²

Con *Crítica* el discurso antiimperialista encuentra la posibilidad de llegar a un público amplio y diversificado, que tiene en su centro a capas sociales medias y sobre todo populares. Este medio experimentó en los años veinte un proceso de rápido y sostenido crecimiento, que le permitió ubicarse como un periódico sumamente exitoso e influyente. En sus páginas hallaron desarrollo secciones y géneros periodísticos muy novedosos, como la crónica policial y la detallada cobertura de los deportes (que en los años '20 experimentan una vertiginosa masificación). *Crítica* acompaña ése y otros procesos, y provisto de un lenguaje que merodea el sensacionalismo busca a menudo sintonizar con algunos extendidos humores sociales. Así, su tiraje —que es anunciado periódicamente— crece hasta llegar a varias centenas de miles de ejemplares a finales de la década. Pero además *Crítica* no se priva de inmiscuirse en terreno político y sentar

³⁶⁹ “Cartas del lector. Hay que formar una Legión para Sandino”, *Crítica*, 6 de abril de 1928.

³⁷⁰ “Adquiere cuerpo la Legión que irá en ayuda de Sandino”, *Crítica*, 12 de abril de 1928; “A la voz de ‘hay que formar una Legión para Sandino’ van llegando adhesiones entusiastas”, *Crítica*, 13 de abril de 1928; “Se va formando la Legión para Sandino”, *Crítica*, 15 de abril de 1928 (este último, titular de tapa).

³⁷¹ “Cómo enviar las colectas al Gral. Sandino”, *Crítica*, 13 de abril de 1928

³⁷² “¿Adónde nos lleva el aislamiento absurdo?”, *Crítica*, 1 de octubre de 1929.

abiertamente posición sobre una amplia gama de temas, al punto de constituirse en un verdadero actor del acontecer público, temido y odiado en muchas ocasiones, pero cuyo favor y simpatías era conveniente obtener. Por caso, Manuel Gálvez, también él popular escritor, no dudaba retrospectivamente en atribuir al periódico una influencia decisiva en la victoria electoral de Hipólito Yrigoyen de 1928. A su juicio, *Crítica* “hizo triunfar al candidato del pueblo”.³⁷³ Apenas dos años después, muchas voces coincidirán en señalar que al mismo diario le cupo una importante cuota de responsabilidad en la preparación del clima que antecedió al golpe de estado que derrocó al caudillo radical.

El desparpajo con que *Crítica* fija posición en diversos temas políticos se reproduce en la arena internacional. De allí el modo en que se involucra en sostener abierta y activamente la causa sandinista. Pero en el registro mundial, que recibe importante atención del diario, sus posturas no experimentan los vaivenes que soportan las del acontecer nacional. En los años '20, sobre todo en su segunda mitad, *Crítica* atestigua el lugar privilegiado de los temas impulsados por la generación intelectual reformista que hemos señalado páginas atrás. En efecto, el antiimperialismo y el americanismo son dos vectores en torno a los cuales giran sus tomas de posición en materia internacional. En el exhaustivo estudio que Sylvia Saïtta consagra al *Crítica* de los años '20, aún cuando no explora en detalle el modo en que se presentan las noticias del mundo, señala dos ejes a través de los cuales el diario organiza esa sección: “por una parte, artículos sobre la política europea, cuyas preocupaciones centrales (...) son el avance del fascismo, el nuevo mapa político que abre la revolución rusa, el futuro de la república española y la militancia de Mahatma Gandhi en la India; por otra, crónicas y columnas especiales sobre la cultura y la política latinoamericana, donde se explicitan las estrechas redes de relación entre *Crítica* y los numerosos intelectuales latinoamericanos que pasan por sus páginas: José Vasconcelos, Luis Sepúlveda, Francisco Espínola, Fernando Robles o Manuel Seoane”.³⁷⁴

Puede concluirse entonces que este diario es tanto producto como productor del clima político e intelectual de izquierdas, abierto a los fenómenos americanos tanto como a hechos que han renovado el cuadro político del mundo como la Revolución Rusa. En ese marco, como deja ver al pasar Saïtta a propósito de las luchas encabezadas por Gandhi en la India, *Crítica* será una suerte de caja de resonancia del discurso

³⁷³ Manuel Gálvez, *Vida de Hipólito Yrigoyen*, cit. en Sylvia Saïtta, *Regueros de tinta. El diario Crítica en la década de 1920*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998, p. 16.

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 92.

orientalista invertido. Y es que este periódico multiplicó el impacto de una operación a la que ya nos hemos referido en varias oportunidades en este capítulo. En sus páginas el punto de mira antiimperialista ofició de zona de pasaje a través de la cual las intromisiones de Estados Unidos en América Latina y las de las potencias europeas en Asia y Africa se reflejaron mutuamente. Y en paralelo a ello, también se iluminaron entre sí las resistencias orientales y las americanas (como las del movimiento encabezado por Sandino, tan efusivamente apoyado por el periódico).

La condena al imperialismo norteamericano fue una constante en las páginas de *Crítica* en los años '20. La intervención a Nicaragua de fines de 1926 y el correlativo alzamiento de las milicias sandinistas solamente intensificaron una perspectiva que se hallaba ya madura con anterioridad. Así, por caso, cuando el ex presidente norteamericano Wilson muere a comienzos de 1924, *Crítica* saluda en él al "político más idealista del siglo"; pero al mismo tiempo no deja de sindicarlo como un personaje ambivalente: incluso él, que quiso ser artífice de un nuevo orden mundial apoyado en el principio de autodeterminación nacional, no escapó finalmente al designio imperialista de la nación de la que era primer mandatario:

Pese a la grandeza moral de las tesis wilsonianas, los americanos del sud (...) no podemos jamás suscribir sin salvedades el panegírico del ilustre estadista yanqui. Hay, entre sus dichos y sus hechos, cierta contradicción que permite, por lo menos, apuntar alguna duda acerca de la sinceridad de la política internacional de Wilson. En efecto, Wilson ha sido en sus relaciones, como presidente, con los países del sud, tan arbitrario, desconsiderado e imperialista como aquel rudo personaje de la política del "big stick" (el garrote duro), preconizada como norma para las relaciones de la nación con los países de Sudamérica.³⁷⁵

Pues bien: por analogía, el acto de injusticia internacional que los Estados Unidos cometen en América Latina es reprobado también en ocasión de las injerencias de las grandes potencias en Asia y Africa. Sobre todo, son los casos de resistencia antiimperialista que provee el mundo oriental los que ocupan el lugar de noticia en el diario. La sección de internacionales de *Crítica* se alimentaba también del servicio de cable de las agencias mundiales de información (de la francesa Havas, en primer lugar, pero también de otras de origen norteamericano como la International News Service, fundada en 1909). Así, en varias ocasiones se reproducen cables que daban cuenta de

³⁷⁵ "Falleció Woodrow Wilson, el político más idealista y más equivocado del siglo" (artículo sin firma), *Crítica*, 3 de febrero de 1924.

movimientos rebeldes contra el dominio extranjero. Con todo, las referencias a sucesos de los países del Oriente provistas por las agencias son mucho menos frecuentes que lo que eran en las décadas finales del siglo XIX, y ello en un mundo que se hallaba mucho más interconectado que entonces (la aparición del telégrafo sin hilos había contribuido a extender el radio de influencia del servicio de cables). Esta situación tiene una explicación: las grandes agencias internacionales de noticias (la francesa Havas, la inglesa Reuters, la alemana Wolff, la norteamericana Associated Press) se hallaban vinculadas a sus respectivos Estados-nación, que les proveían recursos y facilidades pero también las mantenían atadas a sus intereses. Hacia 1914, por caso, Reuters se había convertido “en una institución semi-oficial del Imperio Británico”.³⁷⁶ Y si ya la extensión del cableado telegráfico se había extendido en el siglo XIX a través de una pauta que seguía de cerca la lógica de avance de los imperios coloniales, el inédito lugar que la propaganda había jugado a nivel global en la guerra del '14 estrechó aún más el vínculo entre las grandes agencias y las potencias mundiales.

Es entonces con arreglo al nuevo sitio de la comunicación en la geopolítica del mundo, pero también a las modificaciones que experimentan las representaciones occidentales del Oriente y la misma naturaleza del lazo imperial y colonial, que debe entenderse la marcada baja de informaciones relativas a esa zona geográfica y cultural del mundo dentro del servicio de las agencias que proveían de noticias internacionales a los periódicos argentinos y latinoamericanos. En las últimas décadas del siglo los cables que informaban cotidianamente acerca del avance de los imperios en territorios extraeuropeos tenían un uso militar y geopolítico para las administraciones coloniales, y una función político-cultural para el público general (que consumía esos reportes a través de los diarios). Dentro de este registro hay que apuntar, de un lado, un interés por mostrar orgullosamente los alcances de los dominios de la potencia imperial en cuestión; y de otro, y como complemento necesario, la ideología del progreso civilizatorio occidental según la cual las poblaciones bárbaras o atrasadas de las colonias serían reconducidas en una senda de paulatina elevación en todos los órdenes de la vida social. A la vuelta del siglo, y sobre todo luego de la Primera Guerra Mundial, esa función ha entrado en crisis. Como indica Eric Hobsbawm, hacia el 1900 la propia palabra “imperialismo” era “una voz nueva ideada para describir un fenómeno

³⁷⁶ Donald Read, *The Power of the News: the History of Reuters*, Nueva York, Oxford University Press, 1999, cit. por Erez Manela, *The Wilsonian Moment*, op. cit., p. 46.

nuevo”.³⁷⁷ Una palabra, además, que pronto se carga de un sentido negativo. En los albores del siglo XX y en especial con posterioridad al año '14, las incursiones de las grandes potencias en el Oriente ya no son materia de orgullo sino motivo de controversia, y el antiimperialismo se ha transformado en una ideología capaz de suscitar el apoyo de intelectuales, líderes políticos y movimientos de masas.

Todo ello explica que las agencias de noticias que hemos mencionado hayan querido disminuir y filtrar las informaciones sobre los conflictos entre países europeos y poblaciones de países asiáticos y africanos, que efectivamente dejan de constituir, como había sido usual a fines de siglo XIX, casi una sección fija de los diarios argentinos. Pero además, si como hemos visto las partículas informativas que traían consigo los cables habían sido en sus orígenes materia prima para la experimentación literaria y combustible para el desarrollo de un género específico, la crónica periodística, ahora debía emplearse un trabajo adicional sobre ellas pero fundado en otros motivos. En una época de creciente propagación del prisma antiimperialista, las propias agencias informativas podían ser objeto de sospecha por su parcialidad y por proveer informaciones interesadas. Los cables internacionales devinieron así una fuente necesaria (en tanto seguían informando los sucesos del instante) pero insuficiente (por su eventual connivencia con los poderes imperiales).

No sorprende entonces que en la época sean recurrentes las menciones críticas a los cables informativos, tanto de parte de intelectuales como de los propios medios gráficos. Muchos de ellos incorporarán secciones en las que las noticias internacionales provistas por las agencias eran desmenuzadas, contextualizadas y, en algunos casos, rectificadas o directamente criticadas. *La Internacional*, el periódico comunista, presentaba la información del mundo en una sección titulada “Noticias cablegráficas comentadas”. Coetáneamente *Justicia*, el diario del comunismo uruguayo, será más enfático, y cobijará en su seno un espacio llamado “Telegramas. Información transmitida por los cables burgueses”. También *La Vanguardia* en los años '20 desarrolló una sección encabezada por el título “Al margen del telégrafo”. Por su parte, numerosos intelectuales latinoamericanos harán continuas referencias al cable. Entre otros, Roberto Arlt y José Carlos Mariátegui. Este último, como veremos, no sólo reflexionará sobre el origen y la naturaleza de la información internacional, sino que sobre el final de su vida estará a cargo en la revista limeña *Mundial* de una sección

³⁷⁷ Eric Hobsbawm, *La Era del Imperio*, op. cit., p. 69.

denominada “Lo que el cable no dice”. Pero esas prevenciones no eran patrimonio exclusivo de los periódicos e intelectuales de izquierda. También *La Nación* tenía en sus páginas, a inicios de los '20, una sección llamada, como la de *La Vanguardia*, “Al margen del telégrafo”. Y otros ejemplos similares podrían sumarse a este listado.

Esa toma de distancia respecto a los cables podía verse acompañada de puntos de vista que no se derivaban del (y a veces hasta se oponían al) hecho informativo que se comentaba. En *Crítica* muchas veces las noticias internacionales aparecían sin aditamentos, con la sola referencia de la agencia que las proveía. Pero en ocasiones motivaban artículos independientes. En 1924 se publica una nota que informa que Gandhi, tras haber caído preso en una de sus campañas, había salido de prisión. Allí se decía: “hoy el cable nos informa que esta figura extraordinaria acaba de ser puesta en libertad por las autoridades inglesas. ¿Durará mucho esta situación?”. En el artículo, el formato telegráfico de la noticia había sido digerido y devuelto en abierto comentario editorial en favor del personaje en cuestión:

Nadie en los últimos tiempos ha logrado como este nuevo profeta de la India misteriosa e impenetrable, intérprete original del movimiento político-religioso de aquel país, mayor relieve mundial. Su prédica constante y ardiente contra el inglés invasor, transformó en pocos años al filósofo tranquilo en un caudillo formidable capaz de levantar en un solo impulso de entusiasmo a aquella gente meditativa.³⁷⁸

En otra oportunidad sucede algo similar con el líder rifeño Abd-el-Krim. *Crítica* había publicado y presentado elogiosamente el mensaje del marroquí a los pueblos latinoamericanos que hemos referido páginas atrás. A mediados de 1926, tras ser finalmente derrotado, las tropas francesas deciden confinar al caudillo a una prisión en la isla Reunión (donde permanece detenido hasta 1947). La noticia arriba al diario junto a una foto en la que se observa a Abd-el-Krim vencido y custodiado por soldados galos. No obstante, en esa hora aciaga en la que el combatiente rifeño ha caído en desgracia *Crítica* elige evocarlo imaginándolo en el futuro bajo “la aureola épica de la leyenda”:

Cuando su nombre se cite como ejemplo de valentía y de sacrificio en pro de un ideal sublime (...) el caudillo, recostado quizás en el tronco de un árbol, sumido en el Karma y en el ensueño de la selva, mordido por el deseo y la lujuria africana, mirará pasar las horas con la melancolía de los héroes desgraciados. Salvo que logre escapar y en ese caso no sería

³⁷⁸ “Gandhi ha sido puesto en libertad”, *Crítica*, 5 de febrero de 1924.

difícil que oficie, en alguna plaza del Cairo, de encantador de serpientes. Será un modo de vengarse del veneno que le ha prodigado la tenacidad de sus perseguidores.³⁷⁹

En definitiva, el sesgo editorial que *Crítica* solía imprimir a las informaciones relativas al Oriente muestra el perfil de sus consideraciones orientalistas. Un caso relevante tiene lugar a partir de la noticia de la pena de muerte impuesta por el presidente nacionalista de Turquía Mustafá Kemal (Kemal Bajá) -el célebre líder del ensayo republicano occidental de corte autoritario que se lleva a cabo en ese país- a una serie de opositores. *Crítica* elige una curiosa manera de defender a esa figura que había mostrado visos antiimperialistas y de independencia de las grandes potencias de Occidente: la de reenviar esas prácticas de “ajusticiamiento” a la historia de condenas capitales semejantes cometidas en la larga marcha republicana de la nación francesa, incluidas sus aventuras imperiales. Según el ángulo de análisis ofrecido por el diario, al utilizar la horca el régimen turco emula a la Francia de Guillotin, que la ha empleado desde el medioevo hasta sus conquistas coloniales:

Francia, burguesa, conservadora y militarista, extrae de sus viejos cambalaches medievales una horca enmohecida para colgar en ella a los que resisten en Siria a su colonización imperialista (...) Kemal Bajá, dictador, puede explicar su conducta alegando la razón suprema que invoca todo dictador: la salvación de la patria. Pero como explicará Francia la ejecución doble de Naif el Kalas?³⁸⁰

En ocasiones como esa, en suma -y en otras más que podrían añadirse-, las incursiones orientales de *Crítica* aparecen como un significativo caso del alcance del discurso orientalista invertido de los años 1920. Y ello tanto por lo que eventualmente revela acerca del estado de la consideración pública sobre este tema (recordemos que el diario tendía a hacerse eco de los imaginarios y temas culturales y políticos en boga), como por, a la inversa, la capacidad del periódico para configurar movimientos de opinión.

³⁷⁹ “Abd-el-Krim va a la Isla”, *Crítica*, 30 de junio de 1926. Curiosamente, tras más de veinte años de cárcel en Reunión Abd-el-Krim hace lo que el periodista de *Crítica* aventura en la nota: se escapa y termina sus días en El Cairo.

³⁸⁰ “Kemal Bajá no hizo más que continuar la horca francesa levantada en Siria”, *Crítica*, 16 de julio de 1926.

En este capítulo hemos visitado algunas de las manifestaciones más relevantes del maridaje que en los años '20 tuvo lugar entre antiimperialismo y orientalismo invertido. Como hemos tratado de mostrar, en parcelas significativas de la cultura y la política argentinas –ubicadas generalmente en la izquierda, pero que tendían a inundar el campo intelectual y cultural todo- la recusación del imperialismo se prolongó en miradas que simpatizaban con el fenómeno del “despertar de Oriente”. Por esta vía, el americanismo y estas nuevas representaciones orientalistas pudieron ser solidarios entre sí.

A nivel mundial, un momento importante en el desarrollo de esa zona de confluencia tuvo lugar en el Congreso contra la Opresión colonial y el Imperialismo que se desarrolló en la ciudad de Bruselas entre el 10 y el 15 de febrero de 1927. Este encuentro reunió a representantes de 134 organizaciones de 37 países, algunos de los cuales ejercerían importantes roles como estandartes del movimiento tercermundista que se despliega tras la Segunda Guerra Mundial. El líder hindú Pandhi Nerhu ubicaría a este Congreso como un antecedente directo de la célebre Conferencia de Bandung de 1955, que dio definitiva entidad mundial a ese movimiento.³⁸¹ Al encuentro de Bruselas asistieron varios latinoamericanos vinculados al reformismo universitario y las izquierdas: entre otros, Víctor Raúl Haya de la Torre, José Vasconcelos, Eudocio Ravines, Carlos Quijano, Julio Antonio Mella y Vittorio Codovilla. Manuel Ugarte estuvo a punto de concurrir, pero finalmente no lo hizo. Alfredo Palacios siguió activamente sus alternativas. Contemporáneamente, tuvieron lugar otras muestras significativas de intercambio simbólico sur-sur (esa suerte de tercermundismo *avant la lettre* que tenía lugar entonces). Junto a la Unión Latinoamericana y el APRA peruano, en América Latina se crean varias Ligas Antiimperialistas sobre el modelo de experimentos semejantes que habían surgido en China.³⁸² En Argentina surgen también secciones de esas Ligas. Finalmente, anotemos que no sólo en Latinoamérica se recepciona positivamente las manifestaciones orientales que salen al cruce del imperialismo; lo propio ocurre también en sentido contrario. Al menos eso es lo que

³⁸¹ Patricia Funes, *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*, op. cit., p. 232.

³⁸² Ricardo Melgar Bao, “La recepción del orientalismo antiimperialista en América Latina, 1924-1929”, op. cit., pp. 18-19.

puede derivarse del dato de que una de las unidades del ejército del Kuo-Min-Tang chino llevase por nombre "División Sandino".³⁸³

Para concluir, extraigamos una consecuencia relevante de las zonas de contacto entre América Latina y Oriente activadas por la proliferación del discurso antiimperialista de los años '20. El orientalismo era, en la consideración de Said, una trama de significaciones heterogéneas internamente articulada en la producción de una diferencia esencial: la que distinguía, como efecto de discurso, precisamente al Occidente del Oriente. El antiimperialismo que emerge en estos años produciendo un nuevo "nosotros" -que involucra a Nicaragua y la China, a los gauchos y los moros de Abd-el-Krim- atraviesa esa diferencia hasta disolverla. Cuando Arturo Orzábal Quintana decía:

Frente a la confabulación mundial de los poderosos, se alza el antiimperialismo, que en todos los corazones generosos, en todos los espíritus libres del universo recluta sus esfuerzos, y cuya luz viene de Oriente (...) En Turquía triunfa con Mustafá Bernal (sic) y sus valientes compañeros. En China lucha bajo el estandarte del admirable Sun Yat Sen, que si dejó hace un año la vida física, vive más intensamente que nunca en la memoria de millones de oprimidos. En la India amenaza, bajo el verbo sublime del Mahatma Gandhi, herir en pleno corazón al imperialismo británico. En Siria impulsa al indómito pueblo druso a desafiar al indolente despotismo del gobierno de Painlevé. Y en nuestra América, finalmente, inspira la acción renovadora de la juventud,³⁸⁴

no hacía sino producir lo que en el lenguaje de la filosofía política contemporánea de Ernesto Laclau llamamos lógica de la equivalencia, condición de posibilidad para la emergencia de un discurso articulador de cada elemento. La enumeración de términos equivalentes afectados todos por el imperialismo (Turquía, China, India...pero también "nuestra América"), suspendía la distinción Oriente-Occidente, y anudaba a cada uno de esos términos en una situación común.

En la época, esa relación equivalencial o nuevo "nosotros" no se había consolidado aún en un nombre que la defina. Pero, aún así, encontramos numerosos vestigios de su presencia innominada. Luego de la Segunda Guerra Mundial, emergerá por fin con nombre rutilante: será el Tercer Mundo.

³⁸³ Refieren a este punto Rodolfo Cerdas Cruz, *La Hoz y el Machete. La Internacional Comunista, América Latina y la revolución en Centroamérica*, EUNED, San José, 1986, p. 232; y Jussi Pakkasvirta, *¿Un continente, una nación? Intelectuales latinoamericanos, comunidad política, y las revistas culturales en Costa Rica y el Perú (1919-1930)*, op. cit., pp. 90-91.

³⁸⁴ Arturo Orzábal Quintana, "El momento actual y las luchas de Oriente", en *Revista de Oriente*, no. 1, junio de 1925.

Capítulo 4

Misticismo y regeneración civilizatoria: la recepción espiritualista del “mensaje del Oriente”

Vivimos orgullosos de nuestra civilización mecánica y materialista. El reinado de las cosas y la materia nos ha logrado una forma de felicidad a base de bienestar corporal. El alma está olvidada. El progreso material ha ido deshumanizando las formas internas de la vida. El mundo espiritual se ha agotado, ha dado paso libre al esplendor materialista. Triunfan las cantidades sobre las calidades, los medios sobre los fines, la automática imitación sobre las libres y originales creaciones, la autoridad de las cosas sobre la libertad del espíritu.

Juan Mantovani,

El problema cultural “Oriente – Occidente” (1928)

¿Quién, en el desorden que se debate la conciencia caótica de Occidente, ha tratado de saber si las civilizaciones cuarenta veces seculares de la India y de la China, no tienen respuestas que ofrecer a nuestras angustias, modelos acaso que ofrecer a nuestras aspiraciones?

Romain Rolland, “El mensaje de la India” (1925)

La ciencia es el principio vital y dinámico de esta doctrina, o mundo de ideas, que llamamos budismo; y está destinado

a realizar la transformación de nuestra resquebrajada civilización, por su vuelta a las fuentes incontaminadas de su origen indo-helénico, de las cuales se apartara un día funesto para la raza occidental.

Joaquín V. González, "Rabindranath Tagore" (1917)

La instalación del Oriente como tema cultural en la Argentina de los años 1920 fue posible también gracias al cauce abierto por otra avenida que favoreció su proliferación. Junto a la vía propiciada por el antiimperialismo, esos años asistieron a la expansión de una sensibilidad de tipo espiritualista. Por ella entendemos genéricamente un universo de incitaciones vinculadas a un "retorno al espíritu" y una reconciliación con las dimensiones subjetivas de la existencia. Esa apertura pudo expresarse en una pluralidad de planos: estéticos, filosóficos, religiosos, literarios y hasta políticos. Esa heterogeneidad de manifestaciones torna difícil circunscribir un campo acotado y preciso de aquello que comprendería estrictamente el espiritualismo que gana terreno en los años '20. En cambio, si hay algo que unifica a esa multiplicidad de expresiones son sus enemigos: ante todo, la ciencia, ese tótem heredado del siglo XIX, y más subrayadamente su cristalización exacerbada en la cultura positivista, que aborta explícitamente la legitimidad de las experiencias derivadas del "yo". Pero luego, por extensión, otros fenómenos legados por la cultura decimonónica, y que la época encerró y denunció en la palabra "materialismo": la preponderancia del progreso económico y el ánimo de lucro por sobre las inquietudes existenciales, el "desencantamiento del mundo" y la primacía de lo inmediato y lo tangible por sobre lo bello y misterioso, incluso la política de las maquinarias electorales y la democracia entendida como predominio de la eficacia numérica con arreglo a fines utilitarios en desmedro de los ideales nobles y desinteresados. Pues bien, todo ese compuesto pudo a menudo ser asociado al Occidente, cuyo ascenso y despliegue había traído consigo todas esas facetas que ahora se repudiaban. En esa medida, muchos intelectuales del período buscaron compensar esas falencias de la civilización occidental acudiendo al Oriente, que si siempre había sido un reservorio de mitos vinculados a experiencias religiosas y

subjetivas, ahora además ofrecía un rostro de nueva vitalidad (el que vimos en el capítulo anterior a propósito del tema de su despertar).

Rápidamente se percibe, por lo que acabamos de señalar, que en rigor esa sentimentalidad no era realmente nueva. Como vimos en el capítulo 2, casi todos sus temas se habían anunciado ya en la cultura argentina desde fines de siglo XIX a través de fenómenos como el del modernismo literario o la teosofía. Pero si una sensibilidad espiritualista se despliega en los años '20 con nueva fuerza y espesor, actualizando y desarrollando muchos de los tópicos que hemos mencionado, fue porque un doble acontecimiento previo favoreció su expansión. De un lado, nos hemos referido ya al impacto de la Primera Guerra Mundial, que asesta un duro golpe a los valores, en parte ya corroídos, heredados del siglo anterior. En particular, como vimos, la guerra supone el descrédito de la cultura europeo-occidental, y con su puesta en crisis también la del conjunto de factores a ella asociados. Pero, de otro lado, ese hecho se solapó a un acontecimiento de otro orden: el de la crisis del positivismo y el de la declinación de la cultura científica que había predominado en la Argentina hasta mediados de la década del '10. Esa circunstancia llegaba con retraso respecto a su aparición en Europa, que databa de la última década del siglo; pero en la cultura argentina asumió similar virulencia, de un modo tal que también puede hablarse aquí de una "revuelta antipositivista". Todavía más, en la medida en que en el espacio argentino esa reacción se encabalgó al tópico del advenimiento de una nueva generación intelectual, fogoneado por el estallido de la Reforma Universitaria pero también por la derrota del elenco que había estado a cargo del país, en la etapa de la república conservadora, hasta 1916, su fuerza fue aún mayor. En definitiva, caído en desgracia su contrincante —el positivismo y, más genéricamente, la cultura científica—, el espiritualismo halló terreno libre en el que expandirse. Y uno de los acervos a los que acudió en su avance sobre nuevos círculos culturales fue el orientalista.

Esos accesos involucraron en efecto a segmentos significativos de la cultura argentina de posguerra. Ciertamente, a varios estratos intelectuales (y ya no sólo a los escritores de antiguas inclinaciones modernistas), de un modo tal que su impronta atravesó diferentes canteras del campo letrado. Pero el espiritualismo orientalista no fue meramente una afición de la *intelligentzia*. Profundizando una tendencia que se esbozaba ya desde comienzos de siglo, progresivamente se desarrollaron un mercado y un cierto público para los bienes simbólicos concebidos desde ese sesgo. Así, en los años '20 esta veta tanto gozó de prestigio y fue en consecuencia una fuente de

legitimación al interior del campo intelectual, como resultó una buena vía para conquistar un espacio de lectores fuera de él. Posteriormente, el espiritualismo vinculado al Oriente continuó detentando un espacio nada despreciable de público – como es posible observar aún hoy al asomarse a los estantes de las librerías-; pero, en cambio, ese fenómeno de mercado se divorciará crecientemente de la obtención de prestigio y capital intelectual. En suma, en pocos periodos como en los años '20 el Oriente espiritualizado supo atraer tanto a franjas de la cultura letrada, como a otras que se ubicaban en su exterior.

En paralelo entonces al tópico del despertar de los pueblos orientales, en la situación de crisis y renovación espiritual de la posguerra circuló otro discurso también recurrentemente presentado por una fórmula repetida: en este caso, la de “el mensaje de Oriente”. Bajo ese sintagma el Occidente, a través de algunas figuras mediadoras, se mostraba receptivo a una serie de ideas y valores espirituales asociada al acervo oriental. Ese proceso, que tuvo lugar en Europa, repercutió también en la cultura argentina.

Ahora bien, esta distinción entre una vía antiimperialista que celebra las luchas que ponen en cuestión al dominio occidental sobre el mundo, y una vertiente espiritualista que demandaba al Oriente la restitución de valores que Occidente había extraviado, es en parte una operación analítica que realizamos en este trabajo. En la realidad, ambos discursos a menudo se presentaban superpuestos. Tal por caso lo que acontecía con el líder hindú Mahatma Gandhi, que en la mirada argentina y occidental fue tanto una de las figuras que expresaba la renovada y necesaria espiritualidad del Oriente –preñada de valores morales-, como una de las más caracterizadas manifestaciones del amanecer nacionalista anticolonial de los pueblos orientales (hemos visto que esta última lectura entusiasmaba por ejemplo a *Crítica*).³⁸⁵

³⁸⁵ Si, como podremos ver en el capítulo, la presentación de Gandhi como baluarte de la espiritualidad oriental habrá de corresponderle a Romain Rolland, su faz de líder antiimperialista y aún revolucionario fue desplegada en América Latina por Henri Barbusse. En un artículo publicado en la revista *Córdoba* – que se publicaba en la ciudad homónima, y que era animada por el grupo reformista-, el mentor del grupo Clarté! buscaba aventar el muro que, a su juicio, cierta opinión pública estaba construyendo entre Gandhi y los revolucionarios de Occidente (esto es, aclaraba, los comunistas). Para Barbusse, la figura a la que se debía el haber “sacudido el monumental letargo del pueblo hindú”, era “un verdadero revolucionario”. Es decir, alguien que “habiendo concebido, por contraste con el orden político y social establecido, un orden distinto, se aplica a realizar ese plan por medios prácticos”. La lectura del francés, antes que resaltar la especificidad de Gandhi –como harán muchos otros: especificidad política, pero sobre todo filosófica y espiritual-, buscaba incluirlo en el modelo genérico de revolucionario propio de Occidente. Henri Barbusse, “Revolucionarios de Oriente y Occidente”, *Córdoba*, año I, no. 14, Córdoba, diciembre de 1923. Ese mismo artículo se edita al año siguiente en la *Revista Jurídica y de Ciencias Sociales*, la publicación del Centro de Estudiantes de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires.

En este capítulo, en consecuencia, nos proponemos recorrer los principales meandros de la auspiciosa recepción del “mensaje del Oriente” que tuvo lugar en la Argentina de los años '20. Visitaremos así las inflexiones espiritualistas que se dan en el seno de los grupos e intelectuales reformistas, y que favorecen una aproximación al mundo oriental; la consolidación de un conjunto de obras literarias y filosóficas de autores que aparecen como portadores de ese mensaje; la mediación de una figura europea como la de Romain Rolland, que ocupará un lugar prominente en la cultura argentina, y que realizará un aporte decisivo en la divulgación de una impronta orientalista; la célebre visita de 1924 a la Argentina del poeta hindú Rabindranath Tagore, embajador cultural por excelencia del Oriente en el mundo de la época, y su estrecha relación con Victoria Ocampo; y las efusiones sobre fenómenos orientales de la vanguardia literaria, enfocada en dos de sus manifestaciones nodales: las revistas *Inicial* y *Martín Fierro*. De conjunto, este itinerario nos permitirá observar que el orientalismo invertido no involucró meramente a las fracciones de izquierda y progresistas del campo intelectual y cultural (como podría concluirse de la lectura del capítulo anterior, y eso más allá de nuestro argumento acerca de la centralidad de esas franjas en el período y de la pregnancia de los temas por ellas visitados), sino que atravesó asimismo otros espacios de la cultura letrada.

Reformismo universitario, orientalismo y “nueva sensibilidad”

Al trazar un cuadro de la que de modo insistente se autodenominaba “nueva generación”, Deodoro Roca, una de sus más reconocidas figuras, en una intervención de 1918 en un congreso universitario ponía de relieve lo siguiente:

Pertenecemos a esta misma generación que podríamos llamar “la de 1914”, y cuya pavorosa responsabilidad alumbra el incendio de Europa. La anterior se adoctrinó en el ansia poco escrupulosa de la riqueza, en la codicia miope, en la superficialidad cargada de hombros, en la vulgaridad plebeya, en el desdén por la obra desinteresada, en las direcciones del agropecuario cerrado o de la burocracia apacible y mediocrizante. Fugábase la espiritualidad...³⁸⁶

³⁸⁶ Deodoro Roca, “La nueva generación americana”, en *Obra Reunida. Vol. I. Escritos universitarios*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2008 [1918], p. 28.

Nos hemos referido ya en el capítulo anterior al clamoroso impacto de la Gran Guerra en la cultura letrada argentina, que rápidamente le asignó un lugar de parteaguas. Hemos visto además que la distancia respecto al teatro bélico dio lugar a un gesto que, esbozado ya en 1914, se repitió luego incesantemente: el de la afirmación de la *oportunidad para lo nuevo* que la hecatombe traía consigo. Ahora bien, ¿de qué contenidos habría de llenarse ese movimiento de relevo? Como señalamos antes, y como se observa en la cita de Roca, sus temas fueron agolpándose por oposición a los que se creía enquistados en la cultura argentina. Fue ese talante agonista y militante, antes que los propios ítems involucrados en el anhelo de renovación, la verdadera novedad que la joven generación imprimió en la hora en que le tocó actuar. La denuncia del afán de riqueza y el repudio a la superficialidad habían sido ya pronunciados por los escritores modernistas; pero, en diferencia a sus arrebatos inarticulados, quienes se embanderaban ahora tras la causa de la Reforma Universitaria preferían exhibirse como un movimiento compacto. De allí que, para reconocerse en el “nosotros” que buscaban construir, hayan procurado amalgamarse tan recurrentemente detrás del sintagma “nueva generación”.

Pero además ese conjunto de temas en su mayoría actualizados o radicalizados antes que inventados, fue presentado a través de un nombre que en el mismo acto producía los tres efectos a los que acabamos de aludir (la identidad entre quienes se reconocían en él, la superior legitimidad otorgada en ese momento de crisis al valor de lo nuevo, y el espíritu de beligerancia que informaba a la empresa generacional). Ese nombre, utilizado entre otros explícitamente por el mismo Deodoro Roca, era el de “nueva sensibilidad”.

Ese tópico comenzó a proliferar en la cultura argentina –junto al que insistía en la productividad de un pensamiento en clave generacional- a partir de un acontecimiento resonante: el de la visita de José Ortega y Gasset en 1916. Según ha quedado instalado en la historia intelectual, sus conferencias de entonces convocaron a una asombrosa cantidad de gente –suele referirse a modo de anécdota el atascamiento del tránsito tranviario en el centro de Buenos Aires provocado por la primera de sus alocuciones en la Facultad de Filosofía y Letras- que se hallaba huérfana de orientaciones claras tras el estallido de la guerra.³⁸⁷ Y suele asimismo indicarse que ese acontecimiento sancionó la crisis del positivismo. En sus presentaciones, Ortega denunció reiteradamente el

³⁸⁷ Tulio Halperin Donghi, *Vida y muerte de la República Verdadera*, op. cit., p. 85.

anacronismo en que se hallaba la cultura argentina al continuar cultivando esa filosofía. En definitiva, como señala Terán, el pensador español “vino a decir entonces que la juventud argentina no se había dado cuenta de que el positivismo había muerto largo tiempo atrás”.³⁸⁸ Ciertamente, aún cuando numerosas cátedras universitarias seguían profesando esa orientación, los autores que encabezaron en Europa la reacción antipositivista –Kant, Bergson, Nietzsche, Boutroux, Croce, entre otros- circulaban en diversos espacios desde tiempo atrás. Coriolano Alberini, entonces joven estudiante y luego importante filósofo de su generación, recordaba retrospectivamente el ánimo autodidacta que dominaba entre sus compañeros de estudios. En ese marco, los alegatos de Ortega y Gasset tuvieron la contundencia necesaria para dar entidad y consistencia a la hasta entonces dispersa recepción de esos autores.³⁸⁹ Porque además el español sintetizó las orientaciones y derivas vinculadas a las nuevas “filosofías de la conciencia” en la fórmula antes referida: la que abogaba por un nuevo régimen de sensibilidad.

Esa apertura, de un lado, propició el desarrollo de una veta estrictamente filosófica (abonada por el propio Ortega en sus trabajos y, desde 1923, a través de su influyente *Revista de Occidente*, distribuida en el continente y sobre todo en la Argentina por la Editorial Espasa Calpe);³⁹⁰ y de otro, pulsó el legado modernista en cuanto a la colocación de lo bello como valor insustituible en el proceso de renovación cultural.³⁹¹ De esa herencia, quienes se ubicaron bajo el abrigo de la nueva sensibilidad hicieron del *Ariel* de Rodó un libro de cabecera, cuyas páginas proyectaban incitaciones que conectaban con el proceso de regeneración en curso. También allí los jóvenes reformistas encontraron una fuente de inspiración en cuanto a los temas de la generación, del culto a la belleza, y del incipiente americanismo antiimperialista. Asimismo, el *arielismo* se asociaba a otro asunto orteguiano: el de las minorías selectas como sujeto privilegiado de la renovación cultural (elites autoseleccionadas que se elevaban por sobre el fango de la mediocridad; y aquí el cuadro intelectual de época se completaba con otra lectura obligada: *El hombre mediocre*, el más célebre libro de José Ingenieros que, publicado en 1913, le abrió las puertas al reconocimiento de esa joven generación argentina y latinoamericana).

³⁸⁸ Oscar Terán, *Historia de las ideas en la Argentina*, op. cit., p. 197.

³⁸⁹ Tzvi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, FCE, 1994, p. 18.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 33 y ss.

³⁹¹ Cfr. Gustavo Vallejo, “El culto de lo bello”. La Universidad Humanista de la década del ‘20”, en Hugo Biagini (comp.), *La Universidad de La Plata y el movimiento estudiantil desde sus orígenes hasta 1930*, La Plata, EUNLP, 1999.

Pues bien: todo ese compuesto erupcionó tras el acontecimiento universitario cordobés de 1918, y fue velozmente asumido desde una actitud militante que casi de inmediato se impondría la tarea de vincularse a estratos y grupos sociales desfavorecidos. El espiritualismo antipositivista encontró así cauces a través de los cuales desplegarse. Por caso, en 1921, el joven poeta Héctor Ripa Alberdi asumía inequívocamente esa insignia en el Congreso Internacional de Estudiantes celebrado en México:

Venimos de los campos de combate, donde derribáramos los muros de la vieja universidad detenida en el pensamiento del pasado siglo, y donde levantáramos la nueva universidad, abierta a todas las corrientes espirituales (...) Pero antes fue menester libertarse del peso de una generación positivista, una generación que al desdeñar los valores éticos y estéticos, dejó caer en el corazón argentino, la gota amarga del escepticismo. Y no sólo se libtó de ella sino que se levantó contra ella, hundiéndola definitivamente en el pasado.³⁹²

En esa vibrante profesión de fe de quien había sido designado en la ocasión representante de la juventud reformista argentina, Ripa Alberdi culminaba celebrando “el renacer vigoroso de la filosofía idealista”. El fomento de ese horizonte fue el que se impuso desde el inicio la revista platense *Valoraciones* en la que estaba enrolada este joven. En su editorial de apertura, en efecto, esta publicación dejaba establecidos los vectores en que desarrollaría su magisterio estético y filosófico. Y la presentación y definición de este último, nuevamente, se afirmaba en oposición al positivismo.³⁹³

En esa revista –y no sólo allí–, hallaría plenamente su lugar una figura mayor (como que él mismo trazaba su biografía remontándose a sus lazos con la generación del '80) que asumiría el “papel de introductor relevante del espiritualismo en la filosofía nacional”.³⁹⁴ Alejandro Korn. Desde 1918, ungido en Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y elevado a la distinguida categoría de “maestro de juventud” por los grupos reformistas, su nombre estará

³⁹² Héctor Ripa Alberdi, “Por la unión moral de América”, *Valoraciones*, no. 2, La Plata, enero de 1924, pp. 111-112 (el texto se publicaba en un número homenaje al joven estudiante platense fallecido poco tiempo atrás).

³⁹³ Se señalaba en ese editorial, titulado “Intenciones”: “En los tiempos actuales, la fantasía y el pensamiento de los hombres son muy diversos de los de aquellos que veían en la novela experimental la más completa manifestación del arte, y en la espesa filosofía positivista la totalidad del espíritu humano. Esa nueva fantasía y ese nuevo pensamiento, que nos llegan traídos por una amplia y poderosa corriente de humanismo, hemos de recoger en estas páginas, afirmando así, sobre una sólida base idealista, nuestra posición estética y filosófica” (*Valoraciones*, no. 1, La Plata, septiembre de 1923).

³⁹⁴ Oscar Terán, “La libertad tolerante de Alejandro Korn”, en *En busca de la ideología argentina*, op. cit., p. 179.

asociado a la construcción de una cultura filosófica que partirá siempre de “la convicción muy difundida de que cierta degeneración materialista de la vida nacional, el imperio exclusivo de las finalidades económicas, el descuido de las normas éticas, reclamaban el correctivo de una cultura más elevada y espiritual”.³⁹⁵ De allí que Korn se aplique a la difusión pero también al examen crítico de las nuevas tendencias, tarea que desplegará ejemplarmente en *Valoraciones*. Así, por caso, en uno de sus números presenta una síntesis del pensamiento de Bergson –según dice, a pedido de una joven estudiante-, figura influyente como pocas en la reconquista filosófica (y luego no sólo filosófica) de la arena de la subjetividad. Allí, en la sinopsis que ofrece, celebra el nuevo interés que detecta en su obra: “por fin hemos descubierto a Bergson (...) el acontecimiento más importante de la filosofía contemporánea”.³⁹⁶

No obstante, aún hay en Korn un ánimo componedor que descansa en “una propuesta de superación del cientificismo positivista que buscaba complementarlo más que repudiar su legado”.³⁹⁷ En ese sentido, su proyecto recuerda el sesgo igualmente conciliador del idealismo de Rodó en el *Ariel*. En su célebre ensayo, el escritor uruguayo buscaba integrar antes que expulsar definitivamente de su programa los triunfos de la ciencia y del progreso económico, puesto que “sin la conquista de cierto bienestar material es imposible, en las sociedades humanas, el reino del espíritu”.³⁹⁸ Historiador de las ideas además de filósofo, en sus reconstrucciones del devenir del pensamiento argentino Korn asigna un lugar de dignidad al positivismo en tanto filosofía que armonizó con las claves de una época (una época, sin embargo, irremediabilmente superada).

Pero ese temperamento moderado no era el de muchos de los jóvenes de la nueva generación. En su verba, por el contrario, la hora nueva se vivenciaba en términos de un combate necesitado de heroísmo. Tal el caso de Carlos Astrada, conspicuo integrante del grupo cordobés impulsor de la Reforma. Proveniente de una familia de la alta sociedad de la ciudad mediterránea, este joven abandonará sin embargo una formación previsible como estudiante de derecho para entregarse de lleno a la vocación que lo acompañaría de por vida: la filosofía. Y es desde esa apasionada inclinación que se

³⁹⁵ Alejandro Korn, *Filosofía argentina*, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Claridad, 1949, pp. 32-33, cit. en Oscar Terán, “La libertad tolerante de Alejandro Korn”, op. cit., p. 183.

³⁹⁶ Alejandro Korn, “Bergson”, *Valoraciones*, no. 9, La Plata, 1926.

³⁹⁷ Tulio Halperin Donghi, *Vida y muerte de la República Verdadera*, op. cit., p. 87.

³⁹⁸ José Enrique Rodó, *Ariel*, cit. en Karina Vasquez, “Intelectuales y política: la ‘nueva generación’ en los primeros años de la Reforma Universitaria”, *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 4, Universidad Nacional de Quilmes, p. 69.

ubica como activo receptor de la corriente neoidealista, en especial de su vertiente alemana (su manejo de esa lengua le permitirá familiarizarse y aún traducir algunas de sus obras).³⁹⁹ Desde esa inscripción específicamente filosófica, Astrada romperá lanzas no sólo contra el cientificismo sino contra sus prolongaciones culturales y aún políticas. Y en ese marco, resultará un crítico mordaz, desde diferentes ángulos, de las bases de la civilización occidental. En un artículo publicado en *Valoraciones*, por caso, invocará la imagen de una cultura ajena a Occidente, la gitana, para reivindicar en ella el soplo de vida que juzga ausente en las grandes urbes modernas:

Los gitanos constituyen tribus nómadas, antípodas de toda colectividad civilizada que tiene vida histórica, ha creado valores, persigue, en los distintos órdenes de su actividad, fines más o menos trascendentes y lleva una existencia laboriosa (...) [El gitano] atraviesa las regiones donde tienen su asiento las colectividades más activas e industriosas, insensible a los alicientes de la vida sedentaria y a la fiebre del afán constructivo. Parece que lo defendiese de todas estas tentaciones la inquebrantable certidumbre de que sólo su perezoso e incierto discurrir bajo la luz del sol y el brillo de los astros es la verdadera vida, y de que su ocio, su inactividad –floración suave del panteísmo de que está saturado- vale más que la vida artificial de las ciudades (...) Quien no haya sido, por instantes, sonámbulo de este mismo sueño, el que no se haya sentido, alguna vez, gitano, ese tal no comprenderá jamás la alquimia maravillosa que realiza el intelecto creador en la forja de las normas, ni cómo éstas, desde el ámbito luminoso del espíritu, imperan la trayectoria de la humanidad superior.⁴⁰⁰

Los gitanos son entonces el curioso subterfugio que Astrada elige para soltar una reiterada entonación vitalista que en el artículo no esconde sus deudas con Nietzsche. Sutil pero no por ello carente de radicalidad, en esta evocación de la vida de esa tribu nómada son los valores de la vida burguesa los que aparecen por contraste puestos en cuestión.⁴⁰¹

³⁹⁹ Guillermo David, *Carlos Astrada. La Filosofía Argentina*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2004, pp. 12-22.

⁴⁰⁰ Carlos Astrada, "Sonambulismo vital", *Valoraciones*, no. 8, La Plata, noviembre de 1925, pp. 142-143 y 147.

⁴⁰¹ La radicalidad de la propuesta de Astrada estriba en la provocadora elección de un pueblo nómada y usualmente despreciado, y en asignarle toda la potencia y el brillo de la Vida. Compárese el siguiente pasaje de Astrada con la evocación que hace Sarmiento en el *Facundo* de "la solitaria caravana de carretas que atraviesa pesadamente las pampas": "La caravana pintoresca y errante es un símbolo viviente, henchido de significación. Bajo sus tiendas, la vida, la simple vida –soberana matriz de posibilidades- rinde su palpitación más espontánea, se afirma en sus más oscuros y primigenios impulsos" (Carlos Astrada, "Sonambulismo vital", op. cit., p. 147).

Otros referentes serán convocados por Astrada para deslizar críticas de similar tesitura. Según apunta Guillermo David en la exhaustiva biografía intelectual que dedica a reconstruir su curva vital, en el mismo período también “la antigua sabiduría oriental del budismo reinscripta en la tradición occidental le aportará atisbos sugestivos”.⁴⁰² En efecto, en otros momentos el Oriente será un ariete que le permite atacar más frontalmente piedras basales de la civilización moderna. Una “humanidad occidental”, escribirá en 1923, “que acusa un notable descenso en sus vitales pulsaciones. Ha corrido, en vano, tras utópicas aventuras, y la decepción y el cansancio la han postrado, predisponiéndola para el servilismo”.⁴⁰³

Ese es el tema que retoma en un significativo artículo de 1925 que publica en la revista del reformismo universitario platense *Sagitario*, y que lleva por título “La deshumanización de Occidente”. Para Astrada, no había entonces cuestión tan acuciante como “el destino de la cultura occidental”. Según asevera, “tal es el gran tema de actualidad, cuya sola enunciación despierta las más ricas resonancias espirituales”.⁴⁰⁴ Y a continuación el joven cordobés se encargaba de acometerlo, apoyándose para esa tarea en la propuesta relativista spengleriana. En paralelo al imperialismo denunciado por la generación reformista, según Astrada Occidente había ejercido una suerte de imperialismo cultural. Por fortuna, contemporáneamente se asistía a la desestabilización de su condición rectora:

El hombre blanco de occidente, en su absolutismo, estaba ya acostumbrado a razonar sobre la civilización o la cultura, refiriéndose exclusivamente a las que él pertenece, como si no existiesen otras civilizaciones u otras culturas distintas a la suya (...) Esa tendencia exclusivista del pensamiento occidental, que Ortega llama, con propiedad, “monismo cultural”, ha venido a ser corregida (...) Como consecuencia de esta necesaria rectificación, *la mentalidad de nuestro tiempo dilata el horizonte de sus búsquedas*, se ejercita en una más fina e integral percepción de los valores humanos, conquista, en suma, una nueva manera de pensar el universo histórico, que comprende y acepta como contenido de éste, en toda época, *pluralidad de civilizaciones* —orbes independientes— con modalidades espirituales distintas y, también, con distintas propensiones vitales.⁴⁰⁵

⁴⁰² Guillermo David, *Carlos Astrada. La Filosofía Argentina*, op. cit., p. 22. Por “tradición occidental” el autor refiere aquí a la tradición filosófica occidental.

⁴⁰³ Carlos Astrada, “El alma desilusionada”, *Córdoba*, no. 8, 20 de septiembre de 1923.

⁴⁰⁴ C. Astrada, “La deshumanización de Occidente”, en *Sagitario. Revista de Humanidades*, no. 2, La Plata, 1925, p. 192.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, pp. 194-196 (subrayado nuestro).

Esa apertura a nuevos horizontes culturales capaces de enriquecer la experiencia humana en el planeta actuaba como precondition de la nueva visibilidad que adquiriría entonces el Oriente. Ese descentramiento de Occidente era posible porque Astrada extremaba los juicios con que el *Ariel* de Rodó se había permitido dudar de algunas de las certezas más férreas del horizonte intelectual decimonónico heredado. Así, si el escritor uruguayo se despegaba del positivismo del que era contemporáneo para encadenar el saldo benéfico que creía posible extraer de la ciencia al hecho condicionante de que ella estuviera al servicio de ideales, para Astrada “la edad científica” había traído aparejada “un notable descenso de la vida del espíritu; el hombre occidental comienza a eclipsarse, transformándose en un tornillo de la gran máquina, en un autómatas de la especialización científica”. Embebido en la reacción antipositivista que daba tono intelectual a la época, Astrada podía concluir que “la investigación científica en estas condiciones (...) tiende fatalmente a mecanizar el hombre; angosta su emotividad, mata su alma”.⁴⁰⁶

No sólo aquí está ausente el afán componedor que hacía de Rodó alguien que se guardaba de contraponer ciencia e ideales; a diferencia del uruguayo, que en todo caso mostraba reparos para el materialismo que creía ver gobernando la marcha de Norteamérica, aquí lo que se enjuicia, de un modo tanto más lapidario, es un genérico “hombre occidental”. Pues bien, esa severa apreciación se sustentaba en una figura que acababa de visitar la Argentina (sobre eso volveremos más adelante), y que merecía loas de parte de Astrada:

El gran poeta indio Rabindranath Tagore –hombre representativo de la cultura oriental- ha dicho en una conferencia memorable, pronunciada en la Universidad de Tokio, en 1916, que nuestra civilización, la occidental, “es una civilización científica y no humana”. Hagámonos cargo de esta afirmación.⁴⁰⁷

⁴⁰⁶ *Ibidem*, pp. 197 y 199. En su alegato, Astrada no se privaba de atacar los emblemas de la cultura científica: “Nada más elocuente y aleccionador, a este respecto, que la triste confesión que hace Darwin en su autobiografía. El ilustre autor de ‘El Origen de las Especies’ comprueba, con dolor, que la continua y exclusiva consagración a un trabajo científico enteramente metódico y especializado había anulado su imaginación, destruido su sensibilidad, hasta el extremo de que las obras de Shakespeare, en lugar de deleitarlo, como en otro tiempo, le causaban fastidio y aburrimiento. Darwin se había ‘convertido’ -según sus propias palabras- en una máquina de deducir leyes generales” (p. 199).

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 196.

En suma, había sido un señalamiento del Oriente (a través de Tagore, su mensajero por excelencia) el que había puesto tempranamente al descubierto la “crisis del espíritu” que Paul Valéry señalará, desde otro ángulo, en la inmediata posguerra. Junto a la ciencia, los avances tecnológicos no hacían sino mostrar “el desauerdo existente entre el progreso técnico y el progreso moral”. Ese mundo deshumanizado había acarreado la pérdida incluso de los más preciados frutos de la tradición liberal occidental. Astrada concluía citando otra vez aprobatoriamente a Tagore (a quien no se privaba de llamar “profeta universalista”): “Me parece cada vez más evidente que el ideal de libertad se ha volatilizado en la atmósfera del Occidente. La mentalidad de sus habitantes es la de una comunidad de propietarios-esclavos, o más bien de una multitud de individuos mutilados, uncidos en la rueda de su molino comercial y político”.⁴⁰⁸

No obstante, entre quienes se sentían atraídos por la espiritualidad atribuida al Oriente no todos juzgaban tan vehementemente a la civilización occidental. Algunos preferían retornar a un sesgo contemporizador. Para la revista *Diógenes*, también vinculada a los ámbitos reformistas de la ciudad de La Plata, era menester hallar una síntesis que resultase superadora de las limitaciones que tanto Oriente como Occidente detentaban. En la mirada de esta publicación,

El Oriente está inspirado por el hálito supremo del espíritu y del ideal, pero le falta potencia intelectual, energía individual, carácter disciplinado, actividad militante. En cambio, el Occidente, gracias a estas cualidades de que aquél carece, ha dominado el mundo, industrializando la naturaleza; pero no sabe, al presente, en qué emplear su poder, porque desconoce los valores esenciales de la vida y los destinos del hombre. La inmensidad de riqueza y de ciencia utilitaria acumuladas durante siglos por Occidente, resultan hoy para éste como gigantesca máquina de guerra abandonada en las manos inexpertas de un niño.

En vistas de esas falencias, la revista llamaba entonces a una apropiación del mensaje oriental: “somos nosotros, pues, los occidentales –y de ellos los latinos principalmente– quienes estamos capacitados para realizar con éxito esa fusión de las dos tendencias, que abriría nuevos caminos ascendentes a la evolución humana. Los latinos conservamos un fondo latente de yoguismo, como se observa en Dante y Leonardo, y en la mística hispánica, el cual nos predispone para asimilar la esencia viviente de la enseñanza hindú”.⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 206.

⁴⁰⁹ “Oriente y Occidente”, *Diógenes*, no. 9-10, La Plata, octubre-diciembre de 1925.

Una perspectiva similar adopta el entonces joven pedagogo santafecino Juan Mantovani, que desde una postura filosófica asimismo neoidealista fue un temprano crítico de las concepciones educacionales de raigambre positivista. Formado en el clima espiritualista de los años '20, se ve subyugado también por las expresiones que en esa dirección provenían del mundo oriental. Así, en una razonada conferencia que brinda en 1928 en su ciudad natal -cuando ya era profesor universitario en Buenos Aires y La Plata-, bajo el auspicio del departamento de extensión de la Universidad del Litoral, que la editaría en forma de folleto dos años después, Mantovani acomete lo que denomina "el problema cultural 'Oriente-Occidente'". En una época en la cual se asistía "al despertar de una nueva espiritualidad", el pedagogo hallaba que entre todos los fenómenos que removían el mapa del mundo "el de mayor preocupación cultural (...) es el enfrentamiento de la cultura occidental y la cultura oriental".⁴¹⁰ En su presentación, en la que repasaba el conjunto de intervenciones que había orbitado en torno a ese problema en los años '20, Mantovani enfatizaba su importancia citando casi textualmente, pero sin precisar la fuente de origen, la aseveración de Ortega y Gasset que hemos incluido como epígrafe de la introducción de este trabajo: "tal vez, andando el tiempo, se diga que la realidad histórica más profunda de nuestros días es la iniciación de la gigantesca oposición entre Occidente y Oriente".⁴¹¹

Sin embargo, antes que pensar esa relación en términos de una lucha, Mantovani estaba entre quienes juzgaban positivamente la fricción que tenía lugar entre ambos polos culturales. Como tantos otros antes que él, podía afirmar que "la guerra última ha demostrado las bases deleznable de la sociedad moderna". De allí que, para remediar esa situación, se haya tornado imperioso "darle pies firmes a la cultura, y eso hay que hacerlo alimentándola con una fuerza interior, porque sólo merced al cultivo de la vida interna es posible que suceda una *cultura de ser* a la actual *cultura mecánica de poder*".⁴¹² Tal era la tarea encomendada al soplo idealista proveniente del mundo oriental. Y su incorporación por parte de las nuevas generaciones en las cuales se ubicaba, permitía a Mantovani depositar un voto de optimismo de cara al futuro:

Oriente puede darnos la lección de su sabiduría y enseñarnos que no están en la naturaleza cósmica las fuentes de los valores espirituales, sino en el fondo mismo del alma humana. Al

⁴¹⁰ Juan Mantovani, *El problema cultural "Oriente - Occidente"*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 1930, pp. 7 y 9.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 10.

⁴¹² *Ibidem*, p. 27.

mismo tiempo que asistimos en Occidente a los peligros y amenazas de una decadencia, empezamos a vivir el albor de una nueva cultura, que poco ha influido sobre la sociedad contemporánea, pero que es anuncio de próximas orientaciones más espirituales y más humanas. Las nuevas generaciones de Europa y América están tomando parte en la dramática lucha entre la concepción mecanicista y la concepción espiritualista de la vida y el hombre, y como es de presumir ellas se han embanderado en esta última tendencia.⁴¹³

Para esta importante figura intelectual enrolada en un liberalismo espiritualizante, entonces, como más en general para la franja que se reconocía en las señas de esa “nueva sensibilidad”, ese reservorio llamado Oriente podía ser una fuente de regeneración cultural llamada a pulir y contrarrestar las aristas más perturbadoras y los focos de malestar de la vida moderna.

Romain Rolland: la mediación europea

Así como Oswald Spengler resultó una figura de envergadura que, por el veloz renombre mundial que adquirió en la inmediata posguerra, contribuyó decisivamente a instalar el tópico de la crisis de la civilización occidental, a otros intelectuales europeos de peso, de fluidos lazos con la cultura argentina en los años 1920, les cupo asimismo un lugar de relieve en la diseminación directa del “mensaje de Oriente”. En este apartado consideraremos la intervención desplegada en el período en esa dirección por Romain Rolland. El escritor francés, que era ya bien conocido antes de la guerra, luego de ella llegó a la cúspide de su fama y se transformó en uno de los intelectuales más reputados de todo el mundo. Y ello tanto por razones literarias como por otras que no lo eran, y que lo convirtieron en una suerte de intelectual *engagé avant la lettre*.⁴¹⁴

Rolland fue escarpando posiciones en el mundo de la cultura a través de la factura de obras de teatro, ensayos y novelas. Dentro de esa producción, fue la serie de biografías de figuras ilustres –a la que llamó “Vida de los grandes Hombres”- la que lo catapultó a la popularidad. La primera de ellas, la *Vida de Beethoven*, publicada en 1903, se agotó en Francia rápidamente. Posteriormente siguieron a ese libro otros dedicados a Miguel Angel, Tolstoi y Gandhi, entre otras personalidades. Pero indudablemente fue la factura

⁴¹³ Ibidem, p 29.

⁴¹⁴ Cfr. David James Fisher, *Romain Rolland and the politics of Intellectual Engagement*, Transaction Publishers, New Jersey, 2004 [1988].

de su célebre novela *Jean-Cristophe*, publicada en diez volúmenes sucesivos entre 1904 y 1912, la que le valió fama mundial, y la que lo condujo a ser galardonado con el Premio Nobel de literatura en 1915. En conjunto, los retratos del escritor francés, tanto las biografías como las obras de ficción, revelan una misma afanosa búsqueda por construir perfiles que, además de destacarse por sus labores esforzadas y por sus talentos (en la literatura, la música, la ciencia, etc.), tenían como fin componer universos fuertemente morales. Rolland abundará sobre esa dimensión en sus *Vidas*. En el prólogo de la de Beethoven, por ejemplo, dirá que “llamo héroes solamente a aquellos que fueron grandes por el corazón”. Y luego que “no reconozco otro signo de superioridad que la bondad”.⁴¹⁵

Esa insistente vocación por esculpir siluetas que, en sus ejemplares trayectos vitales, pudieran servir a los fines de divulgar valores morales, se recortaba también en Rolland contra el temprano desprecio por ciertas actitudes y prácticas promovidas por la civilización moderna. En contraste a la simpleza que el escritor francés valoraba como virtudes populares, repudiaba la superficialidad, la ostentación y la manía por el consumo que percibía en las grandes urbes de la Europa de entresiglos.⁴¹⁶ Y aunque esa veta se había alimentado de numerosos afluentes –Rolland haría explícita gala en repetidas ocasiones de haberse nutrido espiritualmente de estímulos de todo el orbe–, no es casual que la temprana y decisiva impronta de León Tolstoi (con quien traba correspondencia en 1887, a sus 20 años), en lo que hace a la abnegación, el misticismo y la profunda moralidad y afán de verdad que creyó percibir en sus actos, marcarían a Rolland y lo acompañarían toda su vida.⁴¹⁷

Ese talante moral e idealista adoptado desde su juventud, que se expresaba en un fervoroso humanismo universalista, lo empujó a adoptar públicamente un compromiso pacifista ante el estallido de la guerra del '14. Frente a la afección nacionalista que embargó a casi todos los intelectuales franceses, imantados hacia el poderoso huracán de la *Union Sacrée*, Rolland consiguió elevarse como una voz que tempranamente se opuso a la contienda. Con su célebre *Au-messus de la mêlée* (primero un artículo, que vio la luz en septiembre del '14 en un diario suizo, donde se impondría un autoexilio; luego, un libro aparecido un año después que agrupaba un conjunto de escritos

⁴¹⁵ Ambas citas en Tamara Motylova, *Romain Rolland*, México, Nuestro Tiempo, 1980, p. 72.

⁴¹⁶ David James Fisher, *Romain Rolland and the Politics of Intellectual Engagement*, op. cit., p. 25.

⁴¹⁷ Señala una de sus biógrafas, que tuvo acceso al conjunto de papeles de Rolland –incluidos sus abundantes diarios personales–, que “Tolstoi fue con frecuencia para él una especie de brújula interna” (Tamara Motylova, *Romain Rolland*, op. cit., p. 25).

contrarios a la guerra), Rolland se granjeó, primero, el silencio, la desconfianza y hasta el repudio a viva voz de la porción mayoritaria de la opinión pública francesa. Pero luego, conforme el entusiasmo por el frente de batalla comenzó a disminuir, y se corrieron los velos adormecedores que ocultaban la dimensión catastrófica de la conflagración, su estatura comenzó a crecer. Y pronto sería ampliamente apreciado bajo el título que su amigo Stefan Zweig le consagró: el de ser quien encarnaba la “conciencia moral de Europa”.

Desde entonces, el compromiso intelectual no abandonó a Rolland, quien se embargó en numerosas iniciativas en favor del entendimiento cultural internacional y la libertad de conciencia (que en su parecer había sido capturada por la propaganda nacionalista durante la guerra). Y en tanto otorgaba a los intelectuales una tarea de primer orden en el desarrollo de esas causas, su principal empeño estuvo dirigido a reclutarlos. Poco antes de la guerra había estado ya tras el objetivo de constituir una revista internacional, una posibilidad que la contienda frustró. Pero hacia 1917 retomó con nuevo brío iniciativas en pos de constituir una “internacional de los espíritus”. Durante los años del conflicto bélico había acumulado progresivamente un enorme prestigio y autoridad. Recibía periódicamente numerosas cartas de admiración de jóvenes y figuras que se mostraban dispuestos a acompañarlo en sus esfuerzos pacifistas. De allí el éxito que tuvo su *Declaración de la independencia del espíritu*, que vio la luz a fines de junio de 1919. Había estado trabajando en ella, sobre todo en conseguir adhesiones, desde marzo de ese año. Finalmente, casi mil intelectuales (científicos, escritores, artistas, etc.), entre quienes se contaban Benedetto Croce, Albert Einstein, Rabindranath Tagore y Bertrand Russell, apoyaron el manifiesto, que se reprodujo en una gran cantidad de medios gráficos de numerosos países. La *Declaración* no contenía mayores definiciones ideológicas ni políticas, y afirmaba una idea básica: la de que los creadores no debían ser cómplices de crímenes de guerra, y que su causa era la de la humanidad toda.⁴¹⁸ En paralelo, Henri Barbusse invitaba a Rolland a sumarse a una iniciativa a la que ya hemos aludido: la del grupo Clarté!, cuyos fines parecían muy similares a los que movilizaban entonces al autor de *Jean-Cristophe*. Este en efecto se presta a la iniciativa, aunque con algunas reservas (que no son conocidas por la opinión pública latinoamericana, que suele asociar por igual a la empresa al binomio de escritores franceses). Esas diferencias crecerán a partir de 1922, cuando el rumbo pro-comunista y

⁴¹⁸ Ibidem, pp. 180-181.

soviético de Clarté! aleje a Rolland (que, aunque en distintos momentos simpatizó, y con diverso énfasis, con la Rusia bolchevique, se guardó de permanecer independiente). Aún así, y a pesar de haber debatido públicamente con Barbusse y con otras figuras de su entorno, ambos hombres mantendrían una relación amistosa y posteriormente encabezarían nuevas iniciativas juntos.

La vida de Romain Rolland, sobre todo luego de desatada la guerra, es rica en alternativas y contactos y reveladora de numerosas claves culturales y políticas del mundo de entreguerras. Pero aquí debemos concentrarnos en dos aspectos que se vinculan con nuestro trabajo: su relación con la cultura argentina y latinoamericana, y el modo en que asumió explícitamente el papel de mediador entre ella y el “mensaje de Oriente”. Respecto a lo primero, señalemos que ya antes de la guerra era conocido en ambientes culturales del país. Pero fue sobre todo luego del '14 cuando la conjunción de su postura antibélica y el éxito de su *Jean-Cristophe* le valieron el reconocimiento de la opinión pública continental. Con todo, hay que decir que Rolland entabló relaciones directas con intelectuales latinoamericanos más tardíamente de lo que hizo con figuras estadounidenses, rusas y asiáticas.

Fue Manuel Gálvez uno de sus primeros interlocutores en Argentina. En 1920, el ya popular escritor le solicitó y obtuvo el permiso de traducir su novela *Clerambault* (subtitulada *Historia de una conciencia libre durante la guerra*), que Rolland acababa de editar. A través de su intermediación, Gálvez buscaba entrar en contacto con la intelectualidad europea y dar a conocer su propia obra. Las cartas que le envía, en ese sentido, son pródigas en señales de admiración.⁴¹⁹ En una de ellas le hace llegar su novela *Nacha Regules*, que había tenido considerable éxito dentro del público argentino. Pero la relación sufre una interrupción brusca cuando Rolland se entera que Gálvez ha publicado *Clerambault* en forma de folletín en el diario *La Unión*, de conocidas inclinaciones pro-germanas durante la guerra. De nada parecen haber servido las excusas del escritor argentino.⁴²⁰ La novela se publica, pero la correspondencia, al

⁴¹⁹ En una de esas cartas, le señala que “será la primera vez que yo haga una traducción, sacando a un lado mis trabajos personales; lo haré como homenaje al autor de *Jean-Cristophe*”. Carta de Manuel Gálvez a Romain Rolland, Buenos Aires, 21 de octubre de 1920 (Archivo Romain Rolland, Sala Manuscritos, Biblioteca Nacional de Francia; las traducciones del francés nos pertenecen, salvo que se indique otra cosa).

⁴²⁰ Escribía Gálvez a Rolland: “Su carta me produjo mucha pena. ¿Cómo pudo Ud. creer que yo hubiese podido dar su libro -¡semejante libro!- a un diario alemán nacionalista? Eso hubiera sido traicionarlo a Ud. y, al mismo tiempo, traicionar también mis propios pensamientos. Reuniré algunos documentos y recortes del diario que podrán despejarle toda inquietud sobre la naturaleza de *La Unión*. Se los enviaré antes de los quince días. Mientras tanto, le voy señalando dos hechos importantes: la publicación de mis propios artículos y la publicación de *Clerambault*. ¿Cree Ud., querido maestro, que un diario alemán

parecer, se corta. Y años después, como veremos, Gálvez será duro crítico de Rolland precisamente por sus declaradas simpatías por el Oriente (aún así, una “Comisión Pro-Candidatura de Manuel Gálvez al Premio Nobel” le escribirá en 1932 una carta, firmada por Julio Fingerit, Julio Noé y Ernesto Laspiur, solicitando al escritor francés, al parecer vanamente, su apoyo a la iniciativa). Rolland sólo parece haber retomado contacto con intelectuales latinoamericanos unos años más tarde.

Y es que en ese entonces otras regiones culturales del mundo retenían su interés. En particular, la India, que irá ganando crecientemente su atención. Las primeras referencias a ese país que aparecen en su diario (en el que solía registrar meticulosamente todas sus actividades) datan de 1915, cuando comienza a escribirse con el escritor Ananda Coomaraswamy, que le envía una edición de la *Baghavadhita*.⁴²¹ Un año después, a propósito de una célebre conferencia de Tagore en Japón (la referida por Carlos Astrada), anotaba en su diario: “como era de esperar, los asiáticos adquieren conciencia de la inferioridad de Europa”.⁴²² Y en 1917 agregará: “Rabindranat Tagore (...) acaba de expresar ideas muy emparentadas con las mías: Race Unity. Ve a todos los pueblos del mundo aspirando a la unidad, o siendo impelidos por ella sin su conocimiento (...) Tagore hace la crítica de la civilización moderna, a la que oprime el materialismo. (...) Pero de esta crisis material saldrá una era de desarrollo moral y espiritual sin precedente en la historia”.⁴²³ Ya en 1919 Rolland invita al escritor hindú a firmar su *Declaración de independencia del espíritu*, y a partir de allí entre ambos hombres nace una estrecha relación epistolar. En agosto de ese año el autor de *Jean-Cristophe* escribe en su diario: “tengo la idea de una revista de Europa y Asia, y le hablo primeramente a Rabindranath Tagore”.⁴²⁴

Tal publicación no se concreta, pero a partir de allí Rolland amplía el rango de sus corresponsales de la India y de otros países del Oriente. Así, logra posicionarse como un verdadero punto de *liason* entre la cultura occidental y la hindú, como se observa en esta

habría consentido la publicación de un libro en el que hay páginas terribles sobre la conducción del ejército alemán en Bélgica? ¿Y que un diario nacionalista aceptaría mis artículos? Y le advierto que estas páginas de *Clerambault* no pasaron desapercibidas. Fueron comentadas en la dirección del diario, delante de mí. Y a nadie se le ocurrió suprimirlas (...) En fin, *La Unión* era el único diario importante que podía publicar su libro. *La Nación* y *La Prensa* son ultrareaccionarios, y *La Razón* es un diario chauvinista”. Carta de Manuel Gálvez a Romain Rolland, Buenos Aires, 25 de marzo de 1921 (Archivo Romain Rolland, Sala Manuscritos, Biblioteca Nacional de Francia; agradezco la colaboración en la traducción de Pablo Ortemberg).

⁴²¹ Romain Rolland, *India, 1915-1943. Tagore – Gandhi – Nerhu y los problemas hindúes*, Buenos Aires, Hachette, 1953, p. 9 (este libro reúne los pasajes de los diarios de Rolland referidos a la India).

⁴²² *Ibidem*.

⁴²³ *Ibidem*, pp. 11-12.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 13.

carta que le envía el bengalí Kalidas Nag, amigo de Tagore que estudiaba entonces en París y futuro profesor de la Universidad de Calcuta:

Qué maravillosa verdad hay en su comprensión del auténtico carácter de la cultura hindú! En verdad, la visión penetrante del profeta –a pesar de su inadecuación a los hechos concretos- ve cosas que están fuera del alcance de los sabios profesionales. ¡Créame, querido Maestro! Su ideal del Oriente no es solamente un libro cerrado para la mayoría de aquellos que se llaman “orientalistas”, sino aún para los orientales mismos! Qué trágico es encontrar un pueblo que olvida su propia historia, o la desvía de su norma real y universal. La mayor pena de Tagore en este momento es comprobar que la mayoría de los líderes actuales dirigen a los hindúes hacia una revolución horriblemente anti-hindú, muy peligrosamente europea. Muy pocos líderes -salvo la gran excepción de Gandhi- poseen la penetración de las eternas lecciones de la Historia espiritual de la India. A este defecto se le añade, además, una falsa y desatinada evaluación de la civilización europea, ¡con su sistema de Estados parásitos, su economía inhumana, su apoteosis de poderío basado en cañones, submarinos y aeronaves! (...) ¡Venga, Maestro! Venga a revelarnos el verdadero Occidente –el Occidente de Sócrates y de Spinoza, de Dante y de Shakespeare, de Beethoven y de Tolstoi. Venga con nosotros por un tiempo y que el Oriente escuche de un Maestro del Oeste el primer testimonio verídico del auténtico tesoro de la civilización occidental, no lo que han introducido, insinuado, en nuestro espíritu los vulgares explotadores comerciales o los sanguinarios imperialistas. La condescendencia imperialista de Kipling, la estética sentimental de Pierre Loti ya no son suficientes. Usted es para mí (perdóneme este egoísmo) el primer gran soñador de la Fraternidad de Europa desde la Gran Revolución.⁴²⁵

Pues bien: el primer gran fruto de la creciente intimidad de Rolland con la India es la biografía que consagra a Gandhi. En 1922 se había excusado de escribir un prólogo a una compilación de textos del Mahatma que aparecería en inglés bajo el título de *Young India*. En carta al editor que se lo proponía, le hablaba de la enorme admiración que sentía por su figura. Pero también le decía que discrepaba en ciertos puntos de vista. Gandhi, escribía, “es menos un internacionalista (como soy yo) que un nacionalista idealista”.⁴²⁶ Pero apenas después, en 1923, comienza a escribir sobre él. Su libro, que no retacea esas diferencias, aparece en francés en 1924 y es inmediatamente traducido al

⁴²⁵ Carta de Kalidas Nag a Romain Rolland, 26 de junio de 1922, en *Rabindranath Tagore et Romain Rolland. Lettres et autres écrits (Cahiers Romain Rolland no. 12)*, París, Albin Michel, 1961, pp. 12-13 (agradezco la traducción de Pablo Ortemberg). Rolland lamentará que los orientalistas académicos (como Sylvain Lévy), recelosos de su popularidad y de su hinduismo aficionado, desprecien al joven Nag por ser su amigo.

⁴²⁶ Romain Rolland, *India, 1915-1943*, op. cit., p. 29.

español (además de al ruso, al alemán y al inglés ese mismo año, y al portugués, al polaco y al japonés en 1925).⁴²⁷ Será, en lo sucesivo, un vehículo fundamental de la divulgación de la estampa del líder hindú en Occidente (de Mariátegui a Victoria Ocampo, numerosos intelectuales latinoamericanos declararán haber tomado contacto con él a partir del libro de Rolland). Según David James Fisher, “antes que el escritor francés popularizara su imagen Gandhi era un oscuro abogado inglés, desconocido en Europa continental y en América”.⁴²⁸

El *Gandhi* de Rolland narra la historia del héroe que en la India moderna encabezó el levantamiento contra el dominio inglés. El escritor francés suscribía al antiimperialismo, y fustigaba al Tratado de Versalles por no haber dado solución a la cuestión colonial. En la revista *Clarté*, de Barbusse, había participado con su firma en una declaración contra la agresión de Francia a Marruecos en la Guerra del Rif.⁴²⁹ Pero no era la mera construcción de un movimiento que rechazaba la intrusión de Gran Bretaña en la India lo que lo había impulsado a interesarse en Gandhi, sino las implicancias éticas de las formas de acción empleadas en ese proceso. En un mundo transido por la violencia, observaba una enorme lección moral en los métodos gandhianos de la no-cooperación y la desobediencia civil no violenta. Era ese el núcleo de enseñanza que Rolland quería transmitir al exhausto Occidente.⁴³⁰

Casi al mismo tiempo, comenzaba a tomar contacto con algunas figuras de la “nueva generación” latinoamericana. El 17 de septiembre de 1923, la norteamericana Ann Melisa Graves –ligada a círculos feministas y socialistas-, que había vivido en varios países latinoamericanos y que será protectora de Haya de la Torre y otras figuras apristas como Magda Portal, y que decía estar plenamente consustanciada con los principios políticos y morales de Rolland, le escribe una larga carta instándolo a enviar

⁴²⁷ David James Fischer, *Romain Rolland and the politics of intellectual engagement*, op. cit. p. 126. Por lo demás, el hecho de que el libro de Rolland se transformara en un auténtico *best-seller* (sólo en Francia, según Roland Lardinois, vende en el año de su publicación cien mil ejemplares), brinda testimonio del interés no sólo intelectual por las novedades provenientes del Oriente. Cfr. Roland Lardinois, “Romain Rolland”, en Jean Pouillion (ed.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, op. cit., p. 836.

⁴²⁸ David James Fischer, *Romain Rolland and the politics of intellectual engagement*, op. cit. p. 112.

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 113.

⁴³⁰ “El mundo se ve barrido por el viento de la violencia. Esta tempestad, que abrasa las cosechas de nuestra civilización, nada tiene de imprevista. Siglos de brutal odio nacionalista, exaltado por la ideología idólatra de la Revolución, propagada por el mimetismo ciego de las democracias –y, coronándolo todo, un siglo de industrialismo inhumano y glotonería plutocrática, un maquinismo envilecedor, un materialismo económico en el que el alma sucumbe sofocada-, debía fatalmente conducir a esas refriegas en las que desaparecen los tesoros de Occidente”. Ese era el contexto en el cual resultaba tan importante el mensaje de la India y los pueblos de Oriente: “sería poca cosa, si esas fuerzas del Asia no fueran vehículo de una nueva razón de vivir, de morir y –lo más importante de todo- de actuar, para la humanidad entera, si no aportaran a la Europa agotada un nuevo viático”. Romain Rolland, *Gandhi*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1952 [1924], pp. 181-182.

un mensaje para “aquellos que luchan por el internacionalismo en América Latina”. Sobre el final de esa misiva, hace un listado de dieciocho personalidades con las que a su juicio debía entrar en contacto, entre quienes incluye a los mexicanos José Vasconcelos, Diego Rivera (“un verdadero internacionalista, y creo que un gran artista”), el uruguayo Carlos Quijano, los argentinos Gabriel del Mazo y Alicia Moreau de Justo, y los peruanos Haya de la Torre y Edwin Elmore. De todos ellos brinda sus direcciones postales.⁴³¹ A partir de allí, en efecto, las relaciones de Rolland con América Latina se intensificarán, y mensajes como los que solicitaba Graves serán enviados en varias oportunidades.

Uno con quien se vincula es Carlos Américo Amaya, a la sazón, como ya señalamos, director de *Valoraciones*. Esta revista se convertirá en el principal canal inicial de divulgación del mensaje orientalista de Rolland, que entonces ocupaba el centro de sus intereses. Efectivamente, en el otoño de 1923 el joven director de la publicación platense escribe a Rolland en nombre del Grupo Renovación solicitando autorización para traducir y editar su *Vida de Tolstoi*. El autor francés contesta solícitamente aceptando el cometido, e incluye en su respuesta un adelanto sobre su *Gandhi*, una figura que –según dice en la carta que orgullosamente publican los editores de *Valoraciones* en su primer número– “es un espíritu más alto todavía, más puro que Tolstoi, y cuya acción es inmensa”.⁴³² Dos ediciones más tarde, la revista incluye no sólo un intercambio epistolar entre Vasconcelos y Rolland (sobre el que volveremos en el próximo capítulo), sino una nueva sección de la biografía del líder hindú.⁴³³ En el número siguiente, se publica una nueva carta del autor galo a Amaya, en la que anuncia la visita a América Latina de su amigo Rabindranath Tagore (referiremos a este episodio más adelante). Finalmente, el número 5 de *Valoraciones* incluye otra contribución de Rolland bajo el inequívoco título de “El mensaje de la India”. El sentido de este artículo se hacía evidente desde su primer párrafo:

⁴³¹ Carta de Anna Melisa Graves (no se especifica la ciudad desde la que escribe) a Romain Rolland, 17 de septiembre de 1923 (Archivo Romain Rolland, Sala Manuscritos, Biblioteca Nacional de Francia).

⁴³² “Romain Rolland se dirige al Grupo Renovación”, *Valoraciones*, no. 1, La Plata, septiembre de 1923. El adelanto de la biografía del escritor francés se publica en ese número bajo el título de “La libertad de la India y el proceso de Gandhi”, y aparece antecedido en la revista por la siguiente nota: “en los últimos tiempos hemos podido contemplar con cierta amargura la más vergonzosa decadencia del carácter de los hombres que ocupan posiciones destacadas dentro del país. El Presidente de la Universidad, el político, el profesor, el estudiante, el escritor, todo ha sido una demostración viviente de la ruina moral a que hemos llegado (...) En medio de tanta miseria moral queremos dar a la juventud del país el siguiente ejemplo de un hombre que demuestra al mundo cuán hermoso es el espíritu humano cuando se muestra en la gallarda integridad de su soberanía”.

⁴³³ Romain Rolland, “Mahatma Gandhi”, *Valoraciones*, no. 3, La Plata, abril de 1924 (esta nueva sección, traducida por Carlos Américo Amaya, corresponde a la primer parte del libro).

Existimos en Europa un cierto número de personas para quienes ya no basta la civilización europea. Hijos insatisfechos del espíritu de Occidente, que se encuentra en estrechez en la casa paterna y que, sin desconocer la finura, el brillo y la energía heroica de un pensamiento que ha conquistado y dominado el mundo durante más de dos mil años, han debido confesar, a pesar de todo, su insuficiencia. Nosotros somos de los que miran al Asia. El Asia, la gran tierra de la que Europa no es más que una península, la guardia avanzada del ejército, el espolón del pesado navío cargado de sabiduría milenaria....De ella nos han venido siempre nuestros dioses y nuestras ideas. Pero al perder el contacto con el Oriente natal en el curso de migraciones de nuestros pueblos en pos del sol, hemos deformado, para nuestros fines de acción violenta y limitada, la universalidad de sus pensamientos. Y hoy las razas de Occidente se encuentran arrinconadas en el fondo de un callejón sin salida, y se destrozan de un modo feroz. Arranquemos nuestro espíritu a la batahola sangrienta! Tratemos de ganar otra vez la encrucijada de los caminos desde la cual se han abierto a los cuatro rumbos del horizonte los ríos del genio humano. Remontémonos a las altas planicies del Asia!⁴³⁴

Ahora bien, la presencia de Rolland en la cultura argentina de los años '20 no se limitó en absoluto a *Valoraciones*. Lejos de ello, su culto a la acción abnegada e idealista, rehabilitadora de un humanismo que hacía gala de pureza proveniente de esa Europa desgarrada, sintonizó plenamente con numerosos círculos empapados en la atmósfera de ese multiforme espiritualismo. En 1926, por caso, otra revista surgida del movimiento reformista de la ciudad de La Plata, *Estudiantina*, dedicó un número entero a homenajear su figura. Se agolpaban allí alrededor de una veintena de textos de diversas procedencias que ensalzaban el perfil de quien es ubicado en el lugar de maestro. Juana de Ibarbourou afirmaba en breve nota: "Romain Rolland es la conciencia más libre y más clara que tiene el mundo de Occidente. Cuando todos los hombres se dejaron arrastrar por el vértigo de la gran guerra y la Justicia se perdió en el caos, el fue el Justo"; Alberto Palcos señalaba: "muerto Anatole France, corresponde a Romain

⁴³⁴ Romain Rolland, "El mensaje de la India", en *Valoraciones*, no. 5, La Plata, enero de 1925, p. 157. Y continuaba el autor su inflamado alegato: "Por toda la catedral frondosa y ordenada que es el alma inmensa de la India, se afirma el mismo espíritu de síntesis soberana. Ninguna negación. Todo está armonizado. Todas las fuerzas de la vida se agrupan como una selva de mil brazos agitados que dirige Natarâja, el maestro de la danza. Cada cosa tiene su sitio, cada ser tiene su función, y todos, asociados en el concierto divino, hacen de sus voces diversas y de sus disonancias mismas, según la palabra de Heráclito, la más bella de las armonías. Mientras en Occidente una fuerte y fría lógica separa lo no semejante y, entresacado, lo encierra en compartimentos del espíritu distintos y definidos, la India, teniendo en cuenta las diferencias naturales de los seres y los pensamientos, trata de combinarlos entre sí para restablecer en su plenitud la total Unidad (...) Las obras maestras del arte unen la belleza, la esencia y la religión. En todas partes, la vida intensa se proyecta en una gavilla multiforme y ligada" (p. 159).

Rolland el puesto de vanguardia de las letras contemporáneas”; Carlos Sánchez Viamonte proclama: “¡Ojalá lo lean nuestros jóvenes!”; y Emilio Suárez Calimano reprobaba a la Francia que no comprendía al providencial escritor: “el francés no comprende, ni puede comprender, el esfuerzo de Rolland, por la razón física sencillamente sintetizada de que el contenido puede ser mayor que el continente. El espíritu francés no es universal, como tampoco lo son los demás espíritus europeos”.⁴³⁵ Y son varios los que en ese número remitían a su timbre orientalista. Así, Alfredo Palacios: “ha ejercido Rolland esa función de vigía que atalaya los nuevos horizontes y señala los peligros, al revelar la apostólica figura y la obra redentora de Mahatma Gandhi”; también Florencio Márquez Miranda, en la más elaborada de las contribuciones a la edición especial de la revista: “Rolland recoge como una revelación la fórmula del Mahatma: ‘Si el espíritu de la India acaba de surgir de sus templos y de sus bosques, es que aporta al mundo la respuesta predestinada que el mundo esperaba’”; finalmente, el entonces joven historiador peruano Jorge Basadre: “después de la guerra ha continuado sus ‘Vidas’ con la de Gandhi, pequeño libro que ha divulgado por todo el mundo la magra silueta y el espíritu inasible del apóstol de la no violencia y que acaso contribuyó a que el gobierno de Mac Donald le abriera las puertas de la cárcel”.⁴³⁶

Ese “pequeño libro” que era el *Gandhi* de Rolland encontró en Buenos Aires vías fecundas de circulación. En los años ‘20 proliferaban las iniciativas de “libros baratos”, que buscaban acercar al campo de lectores significativamente ampliado en las décadas anteriores obras de calidad a bajo precio. Hemos mencionado ya el caso de la Editorial Claridad, que a juicio de un estudioso fue “el fenómeno más significativo de esta tendencia”.⁴³⁷ Pues bien, entre 1924 y 1930 esa casa dio asilo a tres ediciones del libro de Rolland, lo que probablemente debe haber representado algunas decenas de miles de ejemplares distribuidos. Posteriormente, otros dos libros de Rolland dedicados a “Vidas” que permitían acceder a la espiritualidad hindú (*Vida de Ramakrishna. Ensayo*

⁴³⁵ “De Juana de Ibarbourou”, “De Alberto Palcos”, “De Carlos Sánchez Viamonte” y Emilio Suárez Calimano, “Romain Rolland y la incompreensión francesa”, *Estudiantina*, año III, no. 5-6, La Plata, febrero de 1927, pp. 57, 79, 81 y 78.

⁴³⁶ “De Alfredo Palacios”, Florencio Márquez Miranda, “Escorzo de Romain Rolland”, y Jorge Basadre, “Romain Rolland. Trozos de un estudio”, en *ibídem*, pp. 56, 76 y 119. Basadre no es el único peruano que participa del homenaje: también lo hacen Haya de la Torre (que había desarrollado una estrecha amistad con Rolland en Europa, y que escribe sobre él otro artículo en *Sagitario*) y Luis Heysen. Precisamente, éste último y Márquez Miranda son los únicos que oponen reparos a la concepción gandhiana-rollandiana de la no-violencia, a la que consideran impropia para la realidad latinoamericana.

⁴³⁷ Luis Alberto Romero, “Una empresa cultural: los libros baratos”, en Leandro Gutiérrez y Luis Alberto Romero, *Sectores populares, cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995, p. 52.

sobre la mística y la acción de la India viva y *La Vida de Vivekananda* y el *Evangelio Universal*), que llegaron primero a través de firmas españolas, conocieron también ediciones argentinas.

Algunos ecos adicionales de ese proceso de mediación pueden hallarse también en la revista *Claridad*. Enterado del número especial de *Estudiantina* dedicado a agasajarlo, Rolland envió un “Mensaje a la juventud idealista de América Latina”, que a su vez cosechó nuevas respuestas elogiosas. En una de ellas, Saúl Bagú se interrogaba: “¿Qué papel ejerce la juventud latinoamericana para ser la elegida en los mensajes de los maestros? ¿Qué presentimientos luminosos entrevén para el porvenir estos maestros, que no trepidan un instante en enviar el mensaje de simpatía calurosa preñado de sugerencias inquietantes?”. La respuesta que hallaba era auspiciosa: “es que Latinoamérica puede desempeñar el primer papel en los destinos futuros del mundo. Llamada está –al decir de estas mentes preclaras- a ser la intérprete de la civilización superada del porvenir”. Pero ese destino, para este joven socialista, no le correspondía en exclusividad al continente americano. Junto a él, tal como Rolland indicaba, marchaba el Oriente:

Europa ya ha cumplido el ciclo de su historia; los países del Oriente, poseyendo espirituales clarividencias luminosas, viven bajo el peso milenario de sus años y sus experiencias. Europa, representando al Occidente, contradice al Oriente, y basada en el poder de su fuerza y en la fuerza de su ciencia –casi siempre instrumento de los intereses materiales del capitalismo europeo- ha maltratado al Oriente, subyugando a sus pueblos y ahogando las libertades de sus hombres. Pero el Oriente es una fuerza viva, que cuenta en los destinos del hombre y tiene sus tesoros reservados que la Europa desdeñosa y fatigada no ha querido y no puede hoy comprender.⁴³⁸

Nuevamente, aunque esta vez gracias a la triangulación facilitada por Rolland, las fuerzas vivas de renovación que se adivinaban tanto en América Latina como en el Oriente resultaban convergentes.

⁴³⁸ Saúl Bagú, “La inquietud americana”, *Claridad*, no. 143, Buenos Aires, 25 de septiembre de 1927.

El mensajero del Oriente: Rabindranath Tagore

El éxito del *Gandhi* de Rolland ofrece testimonio de que en los años '20 se había consolidado en Argentina un cierto mercado de libros orientalistas que, como vimos en el capítulo 2, había cobrado impulso en la década del '10. Como hemos también dicho, algunas de las más importantes ediciones argentinas de textos célebres de autores del Oriente se debieron al esfuerzo emprendido por un político ilustre de la república conservadora: Joaquín V. González, que en el último tramo de su vida (muere en 1923) se dedicó a ese empeño. Su labor en tal sentido fue significativa y muy reconocida, al punto que, de todas las muy variadas vetas de las que se nutrió en su ecléctica trayectoria intelectual, la del misticismo que despliega en sus años finales de estrecha relación con el Oriente es una de las más elegidas por quienes se propusieron evocar su figura.⁴³⁹ Por empezar, por su hijo, el dirigente del reformismo universitario Julio V. González, que lo pinta bajo esa rúbrica y que subraya el lazo que une a su amor por los parajes bellamente desolados del interior de la patria (simbolizados en Samay Huasi, la casa de descanso que González padre tiene en medio del desierto de su provincia natal, La Rioja) con “las meditaciones místico-panteístas del último lustro [de su vida], que culminan en el prólogo a la traducción de los *Cien Poemas de Kabir*, su página de más alta inspiración”.⁴⁴⁰ Pero también por otras figuras de diversas adscripciones como Arturo Marasso, Matías Sánchez Sorondo⁴⁴¹ o Arturo Lagorio (quien escribirá en la revista *Nosotros*, en referencia a González, que “le reverenciamos por habernos mostrado el camino que conduce al Oriente”).⁴⁴²

Ese interés por tema oriental no era en su caso enteramente nuevo cuando se transforma en uno de sus principales aclimatadores en Argentina. Ya hemos hecho

⁴³⁹ Sobre el “eclecticismo” del pensamiento de Joaquín V. González, cfr. Darío Roldán, *Joaquín V. González. A propósito del pensamiento político liberal (1880-1920)*, Buenos Aires, CEAL, 1993, sobre todo pp. 16-22.

⁴⁴⁰ Julio V. González, “El místico de Samay Huasi”, en Joaquín V. González, *Obras Completas*, volumen XIV, Buenos Aires, 1937 [1924], p. 134.

⁴⁴¹ Así, Marasso señalará que “González, como el pájaro anunciador que canta en el corazón de Kabir, se oyó, se arrobó, vio que no había límites entre la idea y el acto. Alto destino el de este hombre que logró embeberse en ese deseo de belleza y de eternidad y sentirse libre para que la muerte no fuera más que la integración definitiva de su ser en lo imperecedero. Y en este éxtasis, en este abrazo, en esta compenetración, no se alejaba, como no se alejan Santa Teresa o Kabir, de la realidad de la vida, de la acción cotidiana (...) El misticismo oriental como el occidental se encuentran también en la tierra”; mientras que Sánchez Sorondo sentenciará: “González fue sustancialmente un místico con temperamento de artista”. Arturo Marasso, “Joaquín V. González” y Matías Sánchez Sorondo, “Joaquín V. González”, en Joaquín V. González, *Obras Completas*, volumen XIV, op. cit., pp. 202-203 y 301.

⁴⁴² Arturo Lagorio, “Sadhana en Joaquín V. González”, *Nosotros*, año XVIII, tomo XLVI, enero de 1924, p. 214.

mención a la inclinación que exhibe por la tradición orientalista europea decimonónica a propósito de la presentación de los *Aromas de Oriente* de Bazán y Bustos. Por lo demás, los programas de las lecciones que dicta en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de La Plata –esa que fundó y presidió, desde su creación en 1905, hasta 1918-, que fueron agrupados en sus *Obras Completas* bajo el título de “Historia diplomática”, muestran también el interés constante que tuvo en difundir los asuntos del Oriente. Así, su curso de 1914 tiene como uno de sus temas especiales, desagregado en varios ítems, a “Los Balkanes y la Turquía”; un año después, una parte de sus lecciones están dedicadas a “Egipto” y a “La cuestión de Oriente” (con especial énfasis en la historia de Japón y China, y los sucesos internacionales que los afectaron).⁴⁴³

Pero esa antigua propensión de González se acrecentó en el final de su trayectoria. Sobre la pendiente mística en la que se sume entonces su vida hay coincidencia en las apreciaciones. Pero nadie como su hijo Julio debe haber tenido la chance de conocer las exactas circunstancias que propiciaron ese curso. De su padre podrá decir que “su misticismo fue el resumen de un vino añejo por largos años afanosamente trasegado”.⁴⁴⁴ Pero en una evocación posterior se encarga de precisar el momento y los motivos de ese acceso tardío:

El alucinado caminante de las sendas del espíritu había llegado a la segunda encrucijada, en cuyo horizonte aparecía la nueva estrella para indicarle la ruta del misticismo. Convergen también tres hechos en esta otra crisis de su alma: la copiosa nevazón que emblanqueció súbitamente sus cabellos, el retiro de la vida política y el descubrimiento de Rabindranath Tagore. Corría más o menos el año 1915, cuando se sintió en la hora de las meditaciones definitivas.⁴⁴⁵

De modo que el contacto con Tagore fue para González un verdadero acontecimiento intelectual y vital. En ese prólogo a su traducción de los *Cien poemas de Kabir* que admiraba tanto a su hijo –publicado primeramente en la revista *Atenea*, vinculada a los universitarios platenses, en 1918-, él mismo señala ese hecho, y da cuenta del modo en que a partir de allí quedó atrapado en el mundo del poeta bengalí:

⁴⁴³ Joaquín V. González, “Historia Diplomática. Lecciones dictadas en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de La Plata, 1910-1919”, en *Obras Completas*, volumen XXIV, Buenos Aires, 1937, pp. 263-269, 273-374 y 497-502.

⁴⁴⁴ Julio V. González, “El místico de Samay Huasi”, op. cit., p. 138.

⁴⁴⁵ Julio V. González, “Semblanza”, en Joaquín V. González, *Obras Completas*, volumen XIV, 1937 [1926], p. 157.

La llegada de los libros de Rabindranath Tagore a mi alcance, en un idioma accesible, escrito por su mano, fue para mí una buena nueva; y apenas pude verlo, reconocí la nota congénita, la repercusión en mi arpa interior, de un arpa lejana que tañía una música latente en mi organismo. Seguí entonces uno a uno sus libros, en verso y en prosa, como quien, desde una roca próxima, sigue con los ojos el vuelo sereno de un águila, por bajíos, laderas, cumbres y firmamentos. Seguí luego la necesidad de conocer su ambiente moral, literario, religioso e histórico; y leí libros originarios, y estudios retrospectivos y contemporáneos, como quien tratase de medir el espacio de resonancia o expansión de su pensamiento, de sus concepciones y formas de expresión.⁴⁴⁶

El relato sirve para ilustrar tanto el lugar que pudo alcanzar Tagore dentro del cuadro de estímulos intelectuales de uno de los letrados y políticos argentinos más importantes de las primeras décadas del siglo, como para adentrarnos en una de las vías más prósperas de difusión de una sensibilidad orientalista. En efecto, desde mediados de la década del '10 González, junto a otras figuras como Carlos Muzzio Saenz Peña y Alvaro Melián Lafinur, ponen a disposición del público argentino cuidadas traducciones de lo que el período juzga lo más renombrado de la literatura oriental (Tagore, pero también las *Rubaiyat* de Omar Khayyam y los *Cien poemas de Kabir*). Esas obras promueven en los años '20 nuevas traducciones —a cargo del padre de Jorge Luis Borges, Jorge Guillermo Borges, que publica en la revista de la vanguardia literaria *Proa* una nueva versión de las *Rubaiyat*, y del tucumano José Guraieb, quien hace la primera traducción literaria argentina directa del árabe al volcar al castellano el libro *Analectas*, del escritor libanés Khalil Gibran,⁴⁴⁷ así como estudios eruditos sobre las literatura oriental y sus diversas traducciones occidentales (en particular las de la *Rubaiyat*).⁴⁴⁸ En suma, este conjunto de iniciativas de recepción y de edición de esos trabajos literarios —un proceso que sin dudas merece una inspección más detallada—, permite observar tanto la conformación de un primer grupo de aficionados que busca especializarse en aspectos de la literatura y la cultura “orientales” (vimos como Joaquín V. González refiere cómo el descubrimiento de Tagore genera en él un efecto de

⁴⁴⁶ Joaquín V. González, “Prólogo” a *Cien poemas de Kabir*, en *Obras Completas*, volumen XVIII, Buenos Aires, 1937 [1918], p. 247.

⁴⁴⁷ Axel Gasquet, “El orientalismo argentino”, op. cit., p. 6.

⁴⁴⁸ Jorge Luis Borgés, “Omar Jaiyám y Fitzgerald”, en *Inquisiciones*, Buenos Aires, Proa, 1925; Julio V. González, “La interpretación de la naturaleza por los poetas persas”, *Nosotros*, año XVII, no. 166, Buenos Aires, marzo de 1923; Julio V. González, “Introducción” a *Rubaiyat de Omar Khayyam* (versión castellana yuxtalineal sobre el texto inglés de Edward Fitzgerald por Joaquín V. González), Buenos Aires, Juan Roldán y Cía, 1926.

inmersión en esos saberes, y otro tanto ocurre con las figuras que lo acompañan en su afición orientalista), como también supone la existencia de un público para esas obras.

Pero más aún que ese corpus literario (presumiblemente consumido por grupos de apetencias intelectuales sofisticadas), la zona del mercado del libro que aprovechó el surco abierto por el orientalismo invertido tuvo que ver, además de con autores populares como Rolland, con el haz de incitaciones provisto por la teosofía. Esta tuvo desde mediados de los años '10 una segunda ola expansiva, en el marco de la cual surgieron nuevas revistas vinculadas a su perspectiva (como *Ondas Bhúddicas*, en esta etapa el órgano oficial de la Sociedad Teosófica, o *La Estrella de Occidente*, dirigida por Nicolás Kier, a la sazón fundador de la editorial homónima que se especializará en libros de temática orientalista y espiritista). Y así como hubo figuras que habían estado vinculadas a esta tendencia que abjuran de ella, en los años '20 algunos intelectuales continúan interesados o aún se aproximan por primera vez a las orientaciones y principios teosóficos. Tal los casos de Arturo Capdevila o del médico Lellio O. Zeno, que colaboran en varias revistas del período,⁴⁴⁹ o de Salvadora Medina Onrubia, la dramaturga de sesgo libertario que estaba casada con Natalio Botana, el director de *Crítica*.⁴⁵⁰ También, como veremos, el de Ricardo Güiraldes. Y también, desde un ángulo muy distinto, el de Arturo Orzábal Quintana, a quien hemos mencionado ya como animador de los círculos más fervientemente antiimperialistas. En su caso, de joven entabló en Francia amistad con quien había sido llamado a convertirse en nuevo gurú del movimiento teosófico internacional: Jiddu Krishnamurti. Orzábal sería traductor de varios de sus libros al castellano, y lo acompañará de cerca, como intérprete, en la visita que hizo al país en 1935. Pero además seguiría palmo a palmo su evolución, y celebraría su ruptura de 1929 con Besant (que pretendía que Krishnamurti era una suerte de mesías).⁴⁵¹

⁴⁴⁹ Daniel Omar de Lucía, "Luz y verdad. La imagen de la revolución rusa en las corrientes espiritualistas", op. cit.

⁴⁵⁰ Sylvia Saitta, "Anarquismo, teosofía y sexualidad", *Mora. Revista interdisciplinaria de estudios de género*, no. 1, Buenos Aires, 1995.

⁴⁵¹ Krishnamurti había sido "descubierto" en la India siendo adolescente por Annie Besant y C. D. Leadbeater —otra encumbrada figura de la estructura teosófica internacional—, y había sido educado y preparado para asumir el rol de líder mesiánico del movimiento. Por ello su figura generaba debates en muchas ramas del mundo. En 1929, sin embargo, para desazón de sus protectores, Krishnamurti renunció a encarnar ese rol cuasi religioso de profeta elegido, y de allí en más se dedicó el resto de su extensa vida a dar conferencias alrededor del globo en las que subrayaba que la salvación espiritual y moral de cada persona pasaba por un proceso de autoafirmación individual que nada tenía que ver con aceptar la guía de mesías alguno. Ese desaire a Besant de fines de la década de 1920 resultó un duro golpe para el proyecto teosófico, que comenzó allí, en tanto tal, su declive. Casi de inmediato, un argentino que había conocido a Krishnamurti en los campamentos que organizaba en Holanda, Arturo Montesano Delchi, publicó un libro

El éxito de la literatura vinculada a los amplios intereses orientalistas de la teosofía se constata en el hecho de que una de las series de libros baratos de la editorial Claridad estaba consagrada precisamente a ese campo. Así, por ejemplo, en las páginas de la revista homónima dirigida por Antonio Zamora podían encontrarse avisos que promocionaban, entre sus “Obras selectas y económicas”, las *Catorce Lecciones sobre Filosofía Yogui y Ocultismo Oriental*. Ese aviso aparecía acompañado de la siguiente leyenda: “La famosa obra de Yogi Ramacharaca, imprescindible para todo el que quiera conocer algo sobre teosofía. La misma obra, que le costará en otra edición 4, 50, la ofrece la Editorial Claridad a cincuenta centavos”.⁴⁵²

Digamos, sin embargo, que en los años '20 la amplia y multiforme zona de contacto con el Oriente propiciada por la teosofía era solamente una de las formas de aproximación a la espiritualidad que se adivinaba en su superficie. Y aunque esa corriente había nacido haciendo gala de una ambición intelectual y doctrinaria que sedujo a muchos hombres de letras, paulatinamente empezó a perder el brillo que había detentado para algunas figuras (por ejemplo Lugones), al tiempo que obras como la que mencionamos recién conquistaban franjas de un público menos instruido. En cambio, en los años '20 la figura que por excelencia cautivó a los intelectuales fue Rabindranath Tagore.

En efecto, a medida en que fue traducida, muchos en Occidente consideraron exquisita a su obra poética. En la década del '10, cuando Joaquín V. González lo descubre y queda deslumbrado, el escritor bengalí apenas comenzaba a asumir el rol que lo acompañará el resto de su vida: no apenas el de ser un excelso literato, sino una refinada puerta de acceso a la literatura, la filosofía y las “cosas del espíritu” del Oriente. A comienzos de ese decenio, y a pesar de haber estudiado de joven en

en el que exponía su nueva postura filosófica (*Krishnamurti y su mensaje*). Orzábal Quintana reseñó de inmediato el libro en *Nosotros*, y aprovechó la ocasión para reivindicar a su célebre amigo de la India y aventar las dudas que pesaban sobre él: “El joven filósofo hindú, ante el criterio del mundo pensante, aparecía no sólo como un elemento pensante, sino hasta como un ‘bluff’. No era para menos, dada la forma en que se lo exhibió. Se había preparado –hay quien habla de una verdadera sugestión– para desempeñar en la época contemporánea un papel de mesías, de redentor, de fundador de una nueva religión”. Esa “comedia religiosa, con sus respectivos dogmas, rituales y devociones esclavizadas de conciencias”, afortunadamente fue desbaratada gracias a “la mentalidad esencialmente honesta y rebelde de Krishnamurti”. Aclarado el asunto, Orzábal celebraba el libro que sintetizaba las verdaderas ideas de Krishnamurti, y destacaba que se trataba de “la primera obra en su género que se publica en el mundo entero –lo cual no es poco mérito para el autor y para el país en que ve la luz–”. Finalmente, Orzábal concluía que “el mensaje de Krishnamurti (...) asesta al principio de autoridad en materia espiritual un golpe de muerte, y su difusión con el andar de los años obrará a modo de dinamita en el seno de los organismos religiosos, como lo está haciendo ya en los círculos teosóficos”. Arturo Orzábal Quintana, reseña de Krishnamurti y su mensaje, por Arturo Montesano Delchi, *Nosotros*, no. 249, febrero de 1930, p. 269.

⁴⁵² El suelto lo tomamos de *Claridad*, no 183, 25 de mayo de 1929.

Inglaterra, la obra de Tagore no era conocida en Occidente. Recién en 1911 –habiendo cumplido los 50 años-, cuando ya era un escritor difundido en India y había fundado su escuela de Shantiniketan, un establecimiento dedicado al estudio y al recogimiento espiritual, algunas traducciones inglesas de su producción ganaron por primera vez atención. A partir de allí, beneficiado por el interés en su obra mostrado por algunos artistas e intelectuales británicos (sobre todo por el pintor inglés William Rothenstein), su ascenso fue meteórico. Son esos contactos los que facilitan su viaje a Inglaterra de 1912. Ese núcleo lo apuntalaría y se encargaría de traducir y editar cuidadosamente el texto que le abrió inicialmente las puertas de Occidente: *Gitanjali*. Publicado en marzo de 1913, para noviembre de ese año había sido reimpresso en diez oportunidades. Es entonces cuando, sorpresivamente, Tagore recibe el Premio Nobel de literatura. Esa distinción a una figura que recién comenzaba a ser conocida, pero que en poco tiempo se había granjeado la curiosa admiración de algunos selectos grupos literarios ingleses, representó un verdadero acontecimiento que impactaría en la geografía cultural de la modernidad. Era la primera vez que el Premio Nobel era asignado a un asiático, y uno que desde su poesía sutil evocaba y daba lustre a las tradiciones orientales.⁴⁵³

¿Qué era lo que resultaba tan cautivante de su presencia? Según sus biógrafos Krishna Dutta y Andrew Robinson, “los admiradores occidentales de Tagore veían el espíritu humano de la Cristiandad, venerado en teoría pero ignorado en la práctica, proyectado en ellos desde *Gitanjali* en forma pura. Jesucristo era un oriental, enfatizaba Tagore; y su propia idea de la espiritualidad de la India tenía una fuerte afinidad con la del Nuevo Testamento”.⁴⁵⁴

A partir de allí sus principales obras fueron rápidamente traducidas al inglés. Tagore trabó relación con importantes intelectuales europeos, como Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein. Y aunque pasó los siguientes dos años en la India, pronto comenzaría a viajar por el mundo transformándose no sólo en representante de la cultura de su país, sino, a los ojos de los occidentales, en embajador de la espiritualidad del Oriente. En 1916, en una prolongada estancia en Japón que se continúa luego en los Estados Unidos, pronuncia una serie de conferencias que devendrían célebres y que serían agrupadas bajo el título de *Nacionalismo*. En esas alocuciones, que se recortaban no sólo contra la realidad colonial de décadas sino contra las noticias urgentes de la guerra,

⁴⁵³ Todos estos datos los extraemos de la biografía de Krishna Dutta y Andrew Robinson, *Rabindranath Tagore. The Myriad-Minded Man*, St. Martin's Press, Nueva York, 1996, pp. 160-187.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 169.

fustigaba el modelo de nación occidental como inapropiado para los países asiáticos.

Según Tagore,

En cualquier lugar del Asia la gente no ha recibido la verdadera lección del Occidente bajo el modelo de nación occidental. Sólo porque Japón ha sido capaz de resistir la dominación de ese modelo ha adquirido el beneficio de la civilización occidental en toda su medida. A pesar de que China ha sido envenenada en su vida moral y física a través de esa “nación”, su lucha por recibir las mejores lecciones de Occidente puede ser exitosa si no se entorpece con ese modelo (...) En India estamos también sufriendo este conflicto entre el espíritu de Occidente y la nación de Occidente.⁴⁵⁵

En esas conferencias, que merecieron el elogio retrospectivo de Borges,⁴⁵⁶ Tagore subrayaba que “una nación, en el sentido de la unión política y económica de la gente, es el aspecto que la población como un todo asume cuando se haya organizada para propósitos mecánicos”. Y luego: “lo cierto es que el espíritu de conflicto y de conquista se halla en los orígenes y en el centro del nacionalismo occidental; su base no es la cooperación social. Ha desarrollado una perfecta organización de poder en desmedro del idealismo espiritual”.⁴⁵⁷

Esas palabras parecen haber pellizcado un real de las circunstancias en las que eran pronunciadas, con la Gran Guerra como telón de fondo. Así, en su gira norteamericana de 1917 el autor hindú tuvo resonante éxito. El periódico *Examiner*, de San Francisco, hablaba entonces de “el culto de Tagore”. El poeta bengalí, según ese medio informativo, “ha agitado el mundo intelectual como ningún otro escritor contemporáneo ha hecho”.⁴⁵⁸ En suma, en pocos años el escritor de la India había pasado de ser un desconocido en Occidente, a una de las personalidades relevantes de la cultura mundial. En los años subsiguientes, Tagore continuó viajando y entrevistándose con reconocidos intelectuales y figuras públicas. Pero también pasó largas temporadas en su escuela de

⁴⁵⁵ Rabindranath Tagore, *Nationalism*, Rupa.Co, Nueva Delhi, 2002, pp.71-72.

⁴⁵⁶ En un número de *Sur* consagrado a homenajear al poeta bengalí al cumplirse el siglo de su natalicio, Borges recupera ese libro. Su tesis, según reconstruía, defendía la idea de que “la raíz del mal está en la nación o, si se prefiere, en la forma misma de los estados nacionales, que engendra fatalmente el nacionalismo y su forma sangrienta, el imperialismo”. Y luego concluía Borges: “en cada página de este libro conviven la afirmación asiática de las ilimitadas posibilidades del alma y el recelo que la máquina del Estado inspiraba a Spencer. El nacionalismo tienta a los hombres no sólo con el oro y el poder sino con la hermosa aventura, con la abnegada devoción y con la honrosa muerte. Tiene su calendario de verdugos pero también de mártires. Sufrir y atormentar se parecen, así como matar y morir. Quien está listo a ser un mártir puede ser también un verdugo y Torquemada no es otra cosa que el reverso de Cristo”. Jorge Luis Borges, “El nacionalismo y Tagore”, *Sur*, no. 269, marzo-abril de 1961, pp. 60-61.

⁴⁵⁷ Rabindranath Tagore, *Nationalism*, op. cit., pp. 60 y 74.

⁴⁵⁸ Cit. en Krishna Dutta y Andrew Robinson, *Rabindranath Tagore. The Myriad-Minded Man*, op. cit., p. 204.

Shantiniketan, que fue asimismo un lugar visitado por numerosos occidentales (por ejemplo por el renombrado orientalista francés Sylvain Lévi, que se estaciona allí un año entre 1921 y 1922).

En ese contexto en el que su figura adquiere cada vez mayor relieve mundial, a mediados de 1924, estando nuevamente en el Japón, Tagore recibe de parte del gobierno del peruano Augusto B. Leguía una invitación para participar como invitado especial en las conmemoraciones que a fines de ese año se realizarían en Lima a raíz del centenario de la batalla de Ayacucho. El poeta acepta la invitación y se prepara a emprender su primer viaje a América Latina junto a su secretario Leonard Elmhirst. En el proyecto inicial, Buenos Aires no sería más que una escala hacia su principal destino, Lima. Ese plan, no obstante, estaría atravesado por diversas e inesperadas circunstancias que terminarían impactando significativamente en la ulterior relación de Tagore con la cultura argentina.

A mediados de 1924 Romain Rolland había ya establecido, a través del vínculo inicial propiciado por Ann Melisa Graves, un sólido canal de diálogo con el joven peruano Haya de la Torre. La relación irá *in crescendo*, y el francés incluso auxiliará financieramente al peruano. Fue éste quien ilustró a Rolland acerca de las características autoritarias del régimen de Leguía, que habían determinado su destierro y el de numerosos compañeros del movimiento reformista universitario peruano. De allí que, enterado de los planes de Tagore, el autor de *Jean-Cristophe* iniciará una intensa gestión epistolar para tratar de evitar su visita al Perú. Sin embargo, en los meses siguientes le resultó muy dificultoso dar con el poeta bengalí, que continuaba de gira por el Asia.

En ese contexto, amparándose en el reciente y fluido diálogo epistolar establecido con el Grupo Renovación de La Plata, Rolland escribe a Carlos Américo Amaya una carta que se publica íntegramente en *Valoraciones*. Allí busca tanto favorecer el encuentro entre ese núcleo y Tagore, como explicar las extrañas circunstancias que subyacían a su viaje al Perú:

Le escribo apresuradamente hoy para darle una noticia que ciertamente le interesará. Mi gran amigo Rabindranath Tagore me escribe desde el Japón diciéndome que ha sido invitado "por el representante en ese país de las Repúblicas Americanas Latinas a la celebración de su centenario en diciembre". No sé bien de qué centenario se trata; y no me explico claramente de cual puede ser ese representante en el Japón de las Repúblicas ibero-latinas de América. Pero el hecho es que Tagore ha aceptado, y debe estar en el Perú el 9 de diciembre para esa celebración. Es extremadamente importante que Tagore no sea rodeado

por los partidos reaccionarios y conservadores de América Latina que buscan sacar provecho de él, como han intentado hacer en Europa. Es necesario entonces que los elementos verdaderamente vivos y creadores se incorporen en el campo de relaciones con él. He prevenido a José Vasconcelos. Y quiero prevenirles también a ustedes. Ustedes podrían escribirle, en nombre del Grupo de Estudiantes “Renovación” (...) con su ardiente deseo de saludarlo en su ida a América, e invitarlo a la Argentina.⁴⁵⁹

En la nota aclaratoria que antecedió la publicación de la carta, el comité editorial de *Valoraciones* dejaba ver cuán presurosamente había satisfecho la sugerencia del maestro francés: “No bien recibimos la carta que transcribimos a continuación, en la que Romain Rolland nos anuncia el próximo viaje a América de Rabindranath Tagore, el Grupo de Estudiantes Renovación conjuntamente con un núcleo de profesores, se dirigió al excelso poeta hindú, invitándolo a venir a la Argentina”.⁴⁶⁰ No está claro si fue esa invitación la que decidió al escritor bengalí visitar Buenos Aires, o si esa ruta estaba ya decidida de antemano como modo de ingreso al continente rumbo al Perú. En todo caso, cierta improvisación parece haber rodeado a la travesía. En una carta de fines de octubre, Rolland confesaba a Kalidas Nag estar “inquieto por el viaje de Tagore a América Latina”. El poeta bengalí había pasado por Europa, a fines de octubre, pero a pesar de los esfuerzos del autor de *Jean-Cristophe* no habían podido encontrarse; y sólo había recibido “una palabra –cuatro o cinco líneas- de Tagore”, en la que “no hacía ninguna alusión al envío ni a las cartas que le había dirigido (...) sobre América del Sur”. Luego se mostraba abatido: “estoy completamente triste y ofendido. Hace tres meses que me ocupo de este asunto, que es realmente grave (y todos mis corresponsales en América Latina me confirman la gravedad). Y cuando Tagore llega a Europa, no encuentra el tiempo para avisarme de un momento y de un lugar en los que nos podríamos haber encontrado!”.⁴⁶¹ Una semana después volvía a escribirle a Nag sobre el

⁴⁵⁹ La carta se publica bajo el título “Romain Rolland y la juventud de América”, *Valoraciones*, no. 4, La Plata, pp. 83-84.

⁴⁶⁰ *Ibidem*.

⁴⁶¹ Carta de Romain Rolland a Kalidas Nag, Villeneuve (Suiza), 21 de octubre de 1924, en *Rabindranath Tagore et Romain Rolland. Lettres et autres écrits*, op. cit., pp. 116-117. El más férreo de sus corresponsales latinoamericanos era sin dudas Haya, que a fines de agosto le había insistido desde la Rusia que entonces visitaba: “Miss. Annie me ha avisado de su deseo de que yo encontrara a M. Rabindranath Tagore antes de su partida para la América del Sur. Yo le permito acompañarle a V. una carta para él y le ruego presentarle mis respetos. Verdaderamente, es muy importante que M. Tagore conozca la verdadera situación dolorosa de mi país. Justamente hoy he sabido que se repiten los destierros de estudiantes y de obreros” (carta de Haya de la Torre a Romain Rolland, Moscú, 27 de agosto de 1924, disponible en el Archivo Romain Rolland, Sala Manuscritos, Biblioteca Nacional de Francia).

asunto: “Rana no pudo indicarme el itinerario que Tagore seguirá en América. No me es entonces posible escribirle las direcciones de personalidades intelectuales americanas, que podrían haber sido de interés para él conocer, y que se pondrían a su disposición, si tuviera necesidad. ¿Puede explicarme usted tal precipitación?”⁴⁶²

Finalmente, Tagore y Elmhirst llegan a Buenos Aires el 6 de noviembre de 1924. Las circunstancias del arribo acrecientan las dificultades. Según el recuerdo de quien entonces oficiaba de secretario, “no conocíamos a nadie allí. Tagore cayó enfermo con gripe a bordo, y el médico que lo examinó a nuestra llegada se mostró seriamente preocupado por el funcionamiento de su corazón. Nos esperaba, en Buenos Aires, una larga carta de Romain Rolland rogando al Poeta que bajo ningún pretexto se dejara mezclar en las cosas de la política latinoamericana. El médico desaconsejó de manera categórica todo intento de cruzar los Andes a fin de evitar complicaciones cardíacas”.⁴⁶³

Buenos Aires fungía entonces como una urbe cosmopolita y singularmente abierta a las visitas de intelectuales de renombre. Un conjunto de factores se amalgamaban para favorecer ese fenómeno: un nutrido elenco de “viajeros culturales” dispuestos a conocer una ciudad que contenía variadas promesas –sobre todo en materia de reconocimiento simbólico y adquisición de prestigio intelectual-, un amplio público disponible a escuchar la palabra del visitante, instituciones capaces de sostener financieramente los gastos, etc. Todo eso hará de Buenos Aires, desde mediados de los años '20, “el mayor mercado de conferencias del mundo”.⁴⁶⁴ No obstante, en el caso de la visita de Tagore no estaban dadas todas esas condiciones. La invitación había llegado del Perú, que había sufragado los pasajes y las erogaciones necesarias para el traslado; en Buenos Aires los recién llegados carecían de contactos sólidos, y no había detrás de la iniciativa instituciones que pudieran respaldar su estancia; los visitantes, además, conocían muy poco del país y de la región a la que arribaban; y a todo ello, se agregaba el malestar físico de Tagore, aparentemente vinculado a una situación existencial que lo predisponía a la melancolía y aún a ciertos conatos de depresión.⁴⁶⁵

⁴⁶² Carta de Romain Rolland a Kalidas Nag, Villeneuve (Suiza), 28 de octubre de 1924, en *Rabindranath Tagore et Romain Rolland. Lettres et autres écrits*, op. cit., p. 121.

⁴⁶³ Leonard K. Elmhirst, “Visita de Tagore a la Argentina”, *Sur*, no. 269, marzo-abril de 1961, p. 40.

⁴⁶⁴ Gonzalo Aguilar y Mariano Siskind, “Viajeros culturales en la Argentina (1928-1942)”, en María Teresa Gramuglio (dir.), *Historia crítica de la literatura argentina. Vol. 6. El imperio realista*, Buenos Aires, Emecé, 2002, p. 371.

⁴⁶⁵ Tagore contaba entonces con 63 años. Varios de sus hermanos y amigos habían fallecido recientemente. Sus interlocutores intelectuales extranjeros de la India (como Edward Thompson, el padre del historiador E. P. Thompson) habían vuelto a sus países de origen. En definitiva, según confesaba a Elmhirst, Tagore “se había convertido en un hombre solitario” (Krishna Dutta y Andrew Robinson, *Rabindranath Tagore. The Myriad-Minded Man*, op. cit., p. 254).

Los vínculos y relaciones a escala trasnacional están muy a menudo expuestos a desvíos y malentendidos. Tal el caso del viaje de Tagore a la Argentina. No obstante, a pesar de las improvisaciones y contratiempos —que colocaban a su visita a distancia de las tanto más planificadas de otros intelectuales ilustres (las de Ortega y Gasset y Waldo Frank, por citar dos casos relevantes)— la estadía del escritor bengalí dejó una marca importante en la cultura argentina. Son precisamente las dificultades y la precariedad en que estuvo enmarcado su viaje las que, puestas en relación a la resonancia que aún así llegó a tener, ponen de relieve que la palabra de Tagore (y en ella, al menos parcialmente, la de la civilización “oriental”) contaba a su favor con un público muy bien dispuesto a escucharla.

Las palabras con las que, quien supo ser su principal interlocutora, principia el libro en el que recuerda su visita de dos meses a la Argentina, son al respecto elocuentes. Dice allí Victoria Ocampo:

En septiembre de 1924 se anunció que Rabindranath Tagore pasaría por Buenos Aires, rumbo a Lima. Desde ese momento, los que conocíamos sus poemas a través de las propias traducciones del autor, o la francesa de Gide, empezamos a esperar al poeta. Su llegada sería el gran acontecimiento del año. Para mí, fue uno de los grandes acontecimientos de mi vida.⁴⁶⁶

Pero esa ansiosa espera no era patrimonio exclusivo de la futura directora de *Sur*. La noticia de la visita de Tagore había generado expectativas en intelectuales y en la opinión pública general. Desde su arribo, la prensa procuró traer consigo noticias diarias acerca del poeta. Un redactor de *La Nación* se había adelantado a Montevideo, para cubrir desde allí su llegada. En el barco, y a pesar de la enfermedad que aquejaba a Tagore, logró acceder a una entrevista con él. Y en la extensa nota casi a página entera y en varias columnas que compone, una de sus primeras preocupaciones fue la de describir (e interpretar) su imagen:

Si de algún poeta pudo decirse que reveló su poesía en el rostro, de ninguno tanto, sin duda, como de Rabindranath Tagore. Las visiones de noche, de paz, de silencio, las mágicas flores líricas que él ha creado sin cesar, desde su infancia, parecen circundar esta imagen que yace sobre el almohadón, en el ángulo de la cabina. Y cuando esta imagen habla, con aquella música que impresionó al pasajero desconocido (...) es imposible dejar de sentir el

⁴⁶⁶ Victoria Ocampo, *Tagore en las barrancas de San Isidro*, Buenos Aires, Sur, 1961, p. 13.

escalofrío de una emoción intensa. Es una voz de música velada, con algo, realmente, de cosa lejana. Se creería que todo el Oriente milenario y luminoso ha cruzado los mares con su poeta Tagore.⁴⁶⁷

A recibirlo al puerto concurren varias personalidades, entre quienes se encuentra Ricardo Rojas (quien preside una improvisada Comisión de Recepción). También, según el epígrafe de una foto que incluye *La Nación*, “numerosos admiradores”. Por su parte, el diario *La Argentina* señalaba que pocas personalidades extranjeras habían suscitado el interés que generaba Tagore.⁴⁶⁸ En los días siguientes *La Nación* sigue informando diariamente acerca de las novedades de la visita. El 10 de noviembre se reúne en el Círculo de Prensa la Comisión de Recepción, cuyo grupo ejecutivo quedó integrado por Carlos Melo, Carlos Madariaga, José León Suárez y Alberto Guerchunoff. Al encuentro habían ido además “delegados de todas las asociaciones culturales y entidades que han adherido”, cuya lista no se detalla. Había trascendido que Tagore habría de quedarse una semana más en Buenos Aires antes de dirigirse al Perú. De allí que, según se informaba, el programa de homenajes —que incluía una conferencia en la Universidad de Buenos Aires— había quedado sujeto a su estado de salud y a la posibilidad de que la partida se postergue.⁴⁶⁹

El 12 de noviembre Tagore y Elmhirst dejan el Hotel Plaza y se trasladan a la quinta que Victoria Ocampo con gran celeridad consigue para hospedarlos (la alquiler a unos familiares), y en la que ambos huéspedes pasarán el resto de su estadía en Argentina. Desde ese momento la actividad pública del escritor se ve aún más reducida. El 16 de noviembre *La Nación* informa que Tagore había debido suspender definitivamente su viaje al Perú. En un breve comunicado el poeta informaba de su frágil estado de salud, y lamentaba que “las pocas semanas que me restan de permanencia aquí tengan que transcurrir en un retiro absoluto”. Por si no fuera suficiente, Elmhirst ratificaba que Tagore se veía “en la imposibilidad de aceptar ningún compromiso de carácter público”.⁴⁷⁰

De ese modo, en el caso de la visita del escritor hindú se veía abortada la materialización de la práctica que, por excelencia, resultaba típica en los viajeros

⁴⁶⁷ “Rabindranath Tagore se halla desde anoche en Buenos Aires”, *La Nación*, 7 de noviembre de 1924, p. 8.

⁴⁶⁸ Ketaki Kushari Dyson, *In your blossoming flower-garden. Rabindranath Tagore and Victoria Ocampo*, Nueva Delhi, Sahitya Akademi, 1988, p. 77.

⁴⁶⁹ “Rabindranath Tagore. Diversos homenajes al poeta”, *La Nación*, 11 de noviembre de 1924, p. 8.

⁴⁷⁰ “Rabindranath Tagore. El poeta agradece las atenciones recibidas”, *La Nación*, 16 de noviembre de 1924.

culturales del período de entreguerras: la de la conferencia. Esa suerte de *performance* en la que no sólo las ideas sino la misma actitud corporal del visitante dejaban poderoso rastro en el imaginario cultural,⁴⁷¹ plausiblemente hubiera potenciado aún más el *efecto Tagore* en un contexto en el que no sólo su mensaje espiritual (en cuyo esencial contenido había una especie de coincidencia previa entre lo que el poeta podría decir y lo que el público buscaba escuchar), sino su propia imagen, que en los comentarios de la prensa resultaba ineludiblemente evocada, solían ser objeto de cautivada atención.

Aún así, con ser menos cotidiano, el interés por el autor de *Gitanjali* no cesó. Dentro del espacio del reformismo universitario, Alfredo Palacios –como Decano de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de La Plata- había emitido una resolución en la que se destacaba, en sus considerandos, “que la obra de R. Tagore no es solamente la de un poeta lírico, sino que está inspirada en un profundo idealismo el cual supone, para el Occidente, una nueva concepción del hombre y la vida”; de lo que se concluía recomendando “a la juventud en general, y especialmente a los futuros educadores, como fuente de enseñanzas espirituales, la obra de R. Tagore; y saludar en él, en ocasión de su llegada a nuestro país, al representante de la raza hindú que atesora los más altos valores de idealidad, y a uno de los grandes orientadores del alma humana cuya acción lleva en germen, como fruto excelso, la futura pacificación del mundo”.⁴⁷² *La Vanguardia* reproducía esa declaración. Pero ya había dado lugar en sus páginas a la noticia de su arribo. Según el diario socialista, “Tagore llega aureolado por una fama que asegura la inmortalidad de su obra (...) ¿Quién no asocia el exótico nombre a recuerdos de dulces lecturas y a la imagen tan singular del poeta?”.⁴⁷³ En ediciones posteriores, se publicaban fragmentos de sus libros.⁴⁷⁴ *Crítica*, por su parte, también publicó regularmente noticias en torno a la presencia de Tagore en Argentina. Pero además de los diarios, la estancia del escritor hindú en el Río de la Plata fue seguida con atención por las revistas ilustradas. *Atlántida*, una de las publicaciones fundadas y dirigidas por Constancio C. Vigil, publicaba una nota que comenzaba así:

⁴⁷¹ Gonzalo Aguilar y Mariano Siskind, “Viajeros culturales en la Argentina”, op. cit., pp. 372-373.

⁴⁷² “Por Rabindranath Tagore”, *Renovación*, no. 12, diciembre de 1924. En el mismo número se publicaban sendas cartas públicas de Haya de la Torre y de Manuel Seoane a Tagore poniéndolo nuevamente en aviso acerca del carácter autoritario de Leguía en el Perú. Seoane se dirigía al poeta bengalí en segunda persona: “Usted, hijo de una raza que soporta opresiones extranjeras, adalid de generosa filosofía de amor social, apóstol ferviente de las fuerzas del espíritu, y lo que tiene más valor para nosotros, maestro y poeta, va a llegar a mi tierra en el instante histórico en que un abismo divide a los hombres del pasado y a la juventud, que es la esperanza del porvenir”. Manuel Seoane y Víctor Raúl Haya de la Torre, “Dos cartas a Rabindranath Tagore”, en *ibidem*.

⁴⁷³ “Rabindranath Tagore. Bienvenido”, *La Vanguardia*, Buenos Aires, 7 de noviembre de 1924.

⁴⁷⁴ “Rabindranath Tagore”, *La Vanguardia*, 30 de noviembre de 1924.

“¿Tagore en Buenos Aires? Comprendo su estupor señora”, para luego deslizarse por los lugares comunes que ya eran corrientemente asociados al poeta.⁴⁷⁵ También *Caras y Caretas* refiere inevitablemente a su presencia. Una caricatura a página entera que se le dedica se acompaña del siguiente epígrafe en forma de verso: “hasta los más mezquinos y perversos / admiran, con el alma subyugada / la juventud eterna de sus versos / la eterna juventud de su mirada”.⁴⁷⁶

En suma, la visita de Tagore a la Argentina, a pesar de su casi nula presencia pública, multiplicó su nombre y su imagen no solamente en las revistas de círculos cultivados, sino virtualmente en la totalidad de los medios gráficos de alcance popular. El poeta bengalí, así, tanto continuó siendo una figura de culto en la escena literaria –celebrado, como veremos en el próximo acápite, por las vanguardias estéticas–, como se transformó en objeto de consumo y difusión para las nacientes industrias culturales de masas.⁴⁷⁷

Todavía más: aún sin proponérselo, su reclusión en la quinta de San Isidro junto a Victoria Ocampo y a su secretario resultó solidaria del perfil de místico con el que cierta imagen popular lo asociaba. El diario *Crítica*, cultor de un estilo periodístico rayano en el sensacionalismo, se propuso averiguar que había detrás del misterioso ostracismo del ilustre premio Nobel. Así, un artículo del diario especulaba en torno al asunto, y terminaba llamando al poeta “viejo loco”:

Cuando se anunció la visita de Rabindranath Tagore, poco faltó para que los literatos oficiales del país, y los que aspiran a serlo, se pegaran para la constitución del comité de agasajos (...) En pocos días quedó constituido el programa de acuerdo con las predilecciones del poeta. Visitaría colegios, audiciones de música popular, recorridos por la ciudad, recepciones, discursos, más visitas (...) Pero el viejo apóstol resultó ser un bicho raro. Tan pronto como vio el programa y se enteró de las cosas que pensaban hacer con su persona, se tiró a muerto (...) Se fue Tagore a San Isidro, y se encerró en su querida y protectora soledad. Apenas si la comisión de agasajos consiguió unos cuantos retratos con

⁴⁷⁵ Benigno Herrero Almada, “Tagore”, *Atlántida*, Buenos Aires, 13 de noviembre de 1924. En ese mismo número se publicaban dos poemas del escritor bengalí.

⁴⁷⁶ “Figuras de actualidad. Rabindranath Tagore”, *Caras y Caretas*, no. 1365, 29 de noviembre de 1924.

⁴⁷⁷ Victoria Ocampo refiere una anécdota que puede considerarse una muestra de la fascinación que la figura de Tagore había despertado en ciertas franjas no cultivadas. Una modista de una alta casa de costura a la que le había encargado un traje para su ilustre huésped, quiere montar una estratagema para poder conocer en persona al escritor hindú. Ocampo la descubre y le pregunta el porqué de su curiosidad. “Quisiera por lo menos tocarle la barba”, recibe como respuesta. Y luego la aclaración: “Ah, señora! En las fotografías se parece a Dios Padre”. Victoria Ocampo, *Tagore en las barrancas de San Isidro*, op. cit., p. 87.

el maestro (...) Ya se dice por ahí que se trata de un loco místico, de un mentido apóstol y un viejo que no se baña...⁴⁷⁸

No obstante, el confinamiento no fue total. Si bien, como recordaba Elmhirst, el poeta se sintió plenamente a gusto en San Isidro (“Tagore repetía que nunca, previamente, se le había presentado semejante oportunidad y sosiego para movilizar sus pensamientos; y que ésta había sido una experiencia memorable”),⁴⁷⁹ su limitada vida social parece haber sido el resultado no tanto de su voluntad, sino del doble control que ejercieron sobre él su secretario y Victoria Ocampo. En sus recuerdos, la futura directora de *Sur* diría que “la enfermedad de Tagore nos había obligado a su secretario y amigo, Leonard K. Elmhirst, y a mí a velar por su restablecimiento (...) Nuestra preocupación, tal vez muy occidental, hizo que Tagore se quejara de no poder vivir a puertas abiertas para todo visitante, como en su patria. Por otro lado, mis compatriotas me acusaron de secuestrar al poeta en la quinta”.⁴⁸⁰ Aún así, según el testimonio de Ocampo las visitas al santuario de San Isidro fueron de una abrumadora constancia. “Por la tarde –escribió–, llegaban las caravanas de admiradores (...) A veces llegaban visitas imprevistas. Muchos teósofos (...) La verdad es que yo me sentía un poco consternada por la clientela que solía solicitar entrevistas, pero la bondad de Tagore era inagotable”.⁴⁸¹ En una foto aparecida en el semanario *Atlántida*, por caso, se observa al poeta en San Isidro con los jóvenes que hacían la revista *Valoraciones*.⁴⁸²

De modo que, aún con ser parcialmente cierta, la imagen de la captura del poeta hindú por Victoria Ocampo no atiende a la cadena de efectos que su presencia/ausencia generó en la cultura argentina durante su visita. Y eso tanto a nivel de la popularización del nombre de Tagore, de fragmentos de su obra, y de valores con los que se lo asociaba (que remitían al Oriente), un fenómeno propiciado por su instalación como tema en la prensa masiva, como por el haz de contactos y relaciones más o menos esporádicas que alcanzó a desplegar aún sin salir de la quinta de San Isidro. En esos dos niveles, el popular mediado por los medios gráficos de masas y el de los grupos y personas específicas que en los dos meses que estuvo Tagore en Argentina pasaron por su lugar

⁴⁷⁸ “Rabindranath Tagore es un viejo loco....En vez de exhibirse y aceptar agasajos, pasea su apostólica figura por las márgenes del río”, *Crítica*, Buenos Aires, 10 de diciembre de 1924. Dos días después, el diario publica una entrevista en la que Tagore es tratado un poco más benignamente. “Tagore no quiere más que descanso, meditación, buena comida y música criolla”, *Crítica*, 12 de diciembre de 1924.

⁴⁷⁹ Leonard Elmhirst, “Visita de Tagore a la Argentina”, op. cit., p. 42.

⁴⁸⁰ Victoria Ocampo, *Tagore en las barrancas de San Isidro*, op. cit., p. 43.

⁴⁸¹ *Ibidem*, pp. 67-68.

⁴⁸² *Atlántida*, no. 347, 4 de diciembre de 1924.

de residencia –convertida, en la imagen que da Ocampo, en una suerte de centro de peregrinación-, su visita, tan disímil respecto a la de otros viajeros culturales del período, dejó igualmente una estela de huellas en la cultura argentina.

Finalmente, no es posible culminar esta aproximación al lugar que le corresponde a la singular estancia del poeta bengalí dentro de los elementos que favorecieron el despliegue del discurso orientalista invertido en la Argentina de los años 1920, sin dejar de aludir a su principal resultado. Victoria Ocampo se sentía atraída por el mundo de la India con anterioridad a la visita de Tagore, y había dedicado uno de sus primeros artículos publicados en *La Nación* a la figura de Gandhi.⁴⁸³ Cuando el poeta llega a Buenos Aires, publica en el suplemento literario del mismo diario un texto consagrado a su literatura en el que había estado trabajando desde tiempo atrás.⁴⁸⁴ Pero nada auguraba la sucesión de hechos más o menos fortuitos que para ella determinó la posibilidad de establecer una relación singularmente intensa con Tagore. En el relato que ofrece de la estancia de su huésped en San Isidro, Ocampo no se esfuerza por esconder los tics que remiten al tópico del enamoramiento femenino (y que le permiten construir un perfil inusual de sí misma en el que se representa como tímida y vulnerable). Beatriz Sarlo ha señalado como la asimetría del vínculo que revela ese texto se sustenta en la atracción de Ocampo por rasgos que remiten al universo fascinado del exotismo oriental (por caso, el misterio de Tagore), y que Victoria se propone una y otra vez conjurar en juegos de aproximación cultural que son desbaratados por el poeta.⁴⁸⁵ Aún así, ese desequilibrio se atenúa luego de su partida en la correspondencia que los unirá hasta la muerte de Tagore, y Ocampo puede así reinscribir al escritor dentro de la admiración genérica que, junto a la figura de Gandhi, tiene por la India. Un tema que, posteriormente, comportará la prolongación de una sensibilidad intelectual afin al Oriente en recurrentes apariciones en la revista *Sur*.

Cierre con las vanguardias

Los años '20 son testigos también de los signos más ostensibles de aparición en la cultura argentina de un fenómeno que se daba coetáneamente en muchos países

⁴⁸³ Victoria Ocampo, *Tagore en las barrancas de San Isidro*, op. cit., p. 14.

⁴⁸⁴ Victoria Ocampo, "El placer de leer a Rabindranath Tagore", *La Nación*, 9 de noviembre de 1924.

⁴⁸⁵ Beatriz Sarlo, "Victoria Ocampo o el amor de la cita", en *La máquina cultural. Maestras, traductoras y vanguardistas*, Buenos Aires, Ariel, 1998, pp. 108-116.

de Occidente: el de las vanguardias estéticas (aquí entreveremos apenas su vertiente literaria). Como es sabido, ellas se caracterizaron por construir una posición de enunciación que se afirmaba en la impugnación tanto de anteriores poéticas como de las instituciones y figuras que ocupaban lugares centrales en la economía de las consagraciones y reclutamientos de un campo intelectual que se había consolidado en las décadas precedentes.⁴⁸⁶ Respecto al primero de los aspectos mencionados, el tema proliferante de la emergencia de una nueva generación se vaciaba en las vanguardias argentinas sobre una dimensión específicamente estética. El valor por excelencia asignado a lo nuevo era evaluado desde ese sesgo, que se recortaba entonces contra la literatura social, tachada de convencional y carente de vocación experimental. En cuanto al espíritu de ruptura con los mecanismos de distribución del capital cultural y literario, las revistas de la vanguardia literaria la emprendieron contra algunas figuras y órganos que se hallaban en el centro del sistema literario como Manuel Gálvez y la revista *Nosotros*. Es sabido, no obstante, que en la Argentina ambos movimientos carecieron de la radicalidad que asumieron en países de Europa o aún de América Latina (como el Perú, con la revista *Amauta* dirigida por Mariátegui como principal estandarte). De allí que, en una caracterización ya clásica, Beatriz Sarlo llamara la atención acerca del carácter “módico” de las vanguardias literarias argentinas.⁴⁸⁷

En ese marco, un examen de dos de las principales expresiones de la vanguardia literaria argentina –las revistas *Inicial* y *Martín Fierro*– revela que no hay en ellas un interés programático o ideológico por el orientalismo espiritualista que ganaba terreno en esos años. Sin embargo, junto a esta afirmación hay que señalar que, sino como tema orgánico, esas revistas sí propiciaron aproximaciones de figuras singulares (y ya no de grupos) a temática orientalista. Tal los casos muy diversos de Ricardo Güiraldes, que en el momento en que muere prematuramente, en 1927, era tanto uno de los íconos de las vanguardias (particularmente de *Martín Fierro*) como una figura que se había deslizado en una pendiente mística en la que su atracción por la India jugaba un papel preponderante, como el de Vicente Fatone, habitual colaborador de *Inicial*, en cuyas páginas se tramita

⁴⁸⁶ Beatriz Sarlo, “Vanguardia y criollismo: la aventura de Martín Fierro”, en Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel, 1997, pp. 211-221-

⁴⁸⁷ *Ibidem*.

asimismo una pendiente hacia el misticismo que acabará por hacer de él uno de los primeros especialistas cabales en temas de filosofía oriental.

Ambas revistas irrumpirán con un año de diferencia (1923 en el caso de *Inicial*, 1924 de *Martín Fierro*) haciendo gala de un mismo espíritu frontal de ruptura con el orden intelectual establecido que se manifestaba a través de un irreverente tratamiento de sus principales figuras e instituciones.⁴⁸⁸ En el mismo movimiento, se propondrán como receptoras de estímulos provenientes de nuevas estéticas (como la del futurismo italiano, en una operación que, sobre todo en el caso de *Inicial*, querrá continuar el gesto de radicalidad en ocasionales alabanzas al fascismo mussoliniano). Sin embargo, esa iconoclasia y la voluntad explícita de quebrantar las normas y burlarse de algunos grandes nombres, se resolverán en ambas publicaciones de modo diverso. Mientras *Martín Fierro* permanecerá como una revista esencialmente dedicada al mundo literario –con algunos accesos a otras artes y disciplinas como el cine o la arquitectura–, y hará del criollismo la principal estrategia de aproximación a la tematización de lo nacional, *Inicial* irá morigerando sus ínfulas primigenias, se inclinará hacia algunos de los temas del reformismo universitario, y convocará con mayor asiduidad a colaboradores de orientación filosófica antes que meramente literaria.

La mencionada voluntad por quebrar los consensos y disparar sobre los juicios establecidos en terreno literario hacía del *caso Tagore* un objeto digno de la irreverencia de estas revistas. En efecto, la virtual unanimidad con que la opinión pública bendijo la visita del poeta, sumada a las extrañas circunstancias en que ella se desarrolló y a la imagen a la vez cautivante y proclive a estereotipos que surgía de su figura en las fotografías que traía la prensa, hacían a todo este episodio blanco fácil para los dardos de estas revistas. Lejos de ello, sin embargo, *Martín Fierro* participó de los juicios adulatorios del poeta bengalí. En la sección “Notas” de un número de fines de 1925 se anunciaba que “la señora Victoria

⁴⁸⁸ Señalemos rápidamente dos ejemplos que ayudan a graficar lo que estamos diciendo. *Inicial* traía habitualmente una página titulada “Protestamos...” en la que eran puestos bajo juicio diferentes aspectos de la vida intelectual. Así, en el número 2 los ítems que eran incluidos en el campo de la protesta mencionaban “la farsa vergonzosa del Concurso de Carátulas de El Hogar” o “los intelectuales equívocos que hacen profesión de fe antisemita al dirigir publicaciones de la misma índole, y traicionan luego sus principios desde cátedras judías, como Julio Noé”. (“Protestamos...”, *Inicial*, no. 2, 1923, p. 123 de la edición completa de la revista publicada por la Universidad Nacional de Quilmes, prólogo y estudio preliminar de Fernando Rodríguez, 2003). En el caso de *Martín Fierro*, eran conocidas sus secciones “Parnaso Satírico” o “Cementerio de *Martín Fierro*”, en las que diversas figuras eran sometidas a escarnio. Por caso, en el número 26 del 29 de diciembre de 1925, la víctima era Manuel Gálvez: “Los huesos aquí en montón / De Manuel Gálvez están / Murió al dar un tropezón / cuando aprendía el gotán”.

Ocampo ofreció con su conferencia del viernes último uno de los actos más simpáticos y de mayor pureza artística realizados por los Amigos del Arte. Buena conocedora de la obra y la vida de Rabindranath Tagore, a quien tuvo por huésped en su posesión de San Isidro (...) habló con hondura y belleza del ilustre poeta hindú”.⁴⁸⁹

Esa mención elogiosa del poeta hindú no se derivaba apenas de la amistad que algunas figuras ligadas a Martín Fierro mantenían con Ocampo (como Ricardo Güiraldes). Con anterioridad, la revista había a su modo homenajeado la visita de Tagore. Le correspondió a una de las plumas más enjundiosas surgidas de sus filas (la de Ernesto Palacio) publicar un poema que llevó por título “Plegaria por Rabindranath Tagore”. En ella, la figura del “maestro” era utilizada para iluminar, por contraste, los aspectos censurables, por poco humanos, de la vida en la metrópoli:

Ciudad mía, hazte blanda como un regazo.
Pon sordina al estrépito grosero de tus calles.
Disimula en los pliegues de la túnica
de esta luna nueva tus gestos vulgares.
Si hay algo de ti de eternidad, recuérdalo.
Olvidate de tus escaparates.
No turbes con tu mueca trivial de cortesana rica
al maestro que sabe de cosas más grandes
Que tus rascacielos y diagonales.
No turbes en su altivo ensueño al divino jardinero de lotos.
Escóndete, Buenos Aires.⁴⁹⁰

Ricardo Güiraldes era uno de los pocos literatos mayores a la media de edad de quienes conformaban el núcleo de *Martín Fierro* que era digno de admiración. Su novela cumbre, *Don Segundo Sombra*, fue largamente auspiciada en la revista, y la

⁴⁸⁹ “Notas”, *Martín Fierro*, no. 25, 14 de noviembre de 1925, p. 6.

⁴⁹⁰ Héctor Castillo (seudón. De Ernesto Palacio), “Plegaria por Rabindranath Tagore”, *Martín Fierro*, no. 12/13, 20 de noviembre de 1924. Este poema contrasta con algunas notas de la revista, incluido su manifiesto inicial, que replicaban las odas a la máquina y a la tecnología favorecidas por el futurismo. Por lo demás, Palacio no fue el único joven intelectual que dedicó un poema a Tagore. Lo propio hizo Ezequiel Martínez Estrada en un poema que se publica en la revista platense *Don Segundo Sombra*. Allí se leen los siguientes versos: “Anciano que te has vuelto claro de tan profundo; / yo tenía la absurda seguridad de verte / y he aquí que la infalible mecánica del mundo / me da en vida una gracia que le pedí a la muerte” (Ezequiel Martínez Estrada, “Tagore”, *Don Segundo Sombra*, no. 3, La Plata, septiembre de 1929; el poema fue compuesto en 1924, en ocasión de la visita del escritor bengali).

noticia de su muerte, coincidente con el último número de la publicación, fue acompañada con juicios laudatorios hacia su persona (y con el anuncio de un número especial de agasajo que nunca llegaría a editarse). Tanto Güiraldes como su esposa, Adelina del Carril, manifestarán una afición orientalista que se acentuará hacia el final de su vida (muere en 1927). Según narra Ivonne Bordelois, especialista en su figura, en la inmediata posguerra el escritor participa de las dudas sobre el destino de Occidente que hemos visto surgir en otros varios espacios intelectuales. Proveniente de una familia aristocrática, Güiraldes había sido educado en las más refinadas tradiciones de la cultura europea (y especialmente francesa; desde niño era habitué de París, y había desarrollado muchas relaciones en sus círculos literarios). Sin embargo, esa misma familiaridad con Europa parece haberlo prevenido acerca de sus insuficiencias. Así, en una velada parisina en las que se discutía acerca del Tratado de Versalles, dirá a sus comensales: “si Occidente no vuelve los ojos a Oriente, no sólo tomando en cuenta sus propios intereses, sino lisa y llanamente la vida del espíritu, nuestra civilización se derrumbará”.⁴⁹¹

Güiraldes había estado en la India y otros países asiáticos cuando joven. Pero es sólo luego de la guerra cuando emprende un itinerario que, sobre el final de su vida, lo encuentra consustanciado con las doctrinas hinduistas. En ese camino -que es tanto literario como vital- lo encuentra la muerte, mientras componía dos obras imbuidas del sesgo espiritualista que adopta su vida: los *Poemas Místicos* y *El sendero*. En ese período frecuenta círculos teosóficos en París, y adopta el yoga, que conoce a través del *Raja Yoga* de Yogi Ramacharaka.⁴⁹² Cuando muere, en Francia, se disponía a viajar a la India, esta vez con su mujer Adelina del Carril. Ella lo continúa en esas inclinaciones espirituales, y en un viaje posterior adopta un niño hindú.

En cuanto a *Inicial*, su contacto con el clima espiritualista de los años '20 es aún más directo que en el caso de *Martín Fierro*. A diferencia de ésta, por ejemplo, en sus páginas se discuten las perspectivas de Spengler y de Ortega y Gasset. De allí que no sorprenda que, también aquí, sin ocupar un carril central ni demasiado habitual en la revista, puedan encontrarse referencias y textos filiales al discurso orientalista

⁴⁹¹ Cit. en Ivonne Bordelois, *Genio y figura de Ricardo Güiraldes*, Buenos Aires, EUDEBA, 1966, p. 84

⁴⁹² Ese proceso puede seguirse en el diario que Güiraldes llevó entre 1923 y 1924, y que ha sido publicado recientemente bajo el título de *Cuaderno de disciplinas espirituales* (Buenos Aires, Paradiso, 2008). Allí, entre anotaciones casi taquigráficas de las actividades de cada día, se observan esos nuevos intereses de Güiraldes. En las notas correspondientes al 7 de agosto de 1923, por ejemplo, Güiraldes apunta: “Preocupación constante por el mundo espiritual (...) Busco fuerza en la lectura de L. en el S. y de Ramacharaka” (p. 105). Puede verse también el universo de sus lecturas: Confucio, Lao Tsen, textos teosóficos de Madame Blavatsky, entre otras referencias.

invertido al cual nos hemos venido refiriendo. Así, en el número 5 de la publicación uno de sus habituales colaboradores, Eduardo Ripa, publica un texto directamente relacionado con ese discurso. Su tema es Gandhi, pero no en vinculación a las luchas anticoloniales de la India, sino a las tradiciones espirituales milenarias de ese país. Según arguye este autor, “mucho se ha hablado de Gandhi, el ‘alma grande’, pero más del efecto que su política nueva ha producido en la India, que de la moral ejemplar de su doctrina religiosa”.⁴⁹³ Por eso, Ripa elige esta vez centrarse en el texto que, según ha leído en la biografía de Rolland, más impactó en su formación espiritual: la *Bhagavad-Gita*, el texto tradicional hindú. Para el joven argentino, la doctrina gandhiana de la no-violencia está directamente inspirada en ese viejo libro. Por ello, así como el líder hindú extrajo de él una práctica relevante para el mundo contemporáneo, esa añeja fuente de sabiduría espiritual puede ser provechosamente leída también en Occidente. Así, concluye augurando un trasvasamiento de la moral hindú, “eminente humana y cristiana”, puesto que “nunca Europa, como ahora, ha sentido la necesidad de una moral fuerte y amplia, moral capaz de encauzar el sentimiento místico, innato en los seres, y de remover el cristianismo corrompido; nunca Europa recibiría a mejor hora ese bálsamo purificador. Mientras tanto, confiadamente, esperemos a que llegue ese día, trabajemos para que llegue ese día”.⁴⁹⁴

También en las páginas de *Inicial* hace sus primeras armas, incorporándose en sus últimos números a su comité de redacción, un joven discípulo de Alejandro Korn. Su nombre es Vicente Fatone, y en la senda de su maestro se ha formado en las filosofías de la conciencia. Esa vía, sin embargo, pronto lo lleva más allá. Así, se propone escudriñar diversas manifestaciones del misticismo contemporáneo. En uno de sus primeros artículos en *Inicial*, se quejará de la superficialidad de la época. Frente a ella, “nuestra generación, la furiosa revisora de valores, necesita despertar”. Pero no era esa una tarea a resolver a través de espasmos y de gestos rupturistas. Era necesario el estudio detenido de las fuentes profundas del pensamiento de la humanidad: “nos falta el respetuoso sobrecogimiento que requieren las empresas sublimes; nos falta espíritu religioso”. Fatone se dirigía así a sus compañeros de generación señalándoles insospechadas fuentes de sabiduría capaces de operar como elementos nutrientes en esa hora de ansias de nuevas orientaciones: “en la búsqueda desesperada de lo nuevo

⁴⁹³ Eduardo Ripa, “Gandhi y la Bhagavad-Gita”, *Inicial*, no. 5, Buenos Aires, mayo de 1924 (p. 369 de la edición de la Universidad Nacional de Quilmes).

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 372.

olvidamos la valiosa experiencia de los siglos; renegando del ayer constreñimos cada día más nuestra órbita espiritual”.⁴⁹⁵

En esa declaración de juventud estaba contenida la vocación que desplegará en el curso de su vida, y que le permitirá distinguirse en el naciente ambiente académico de las humanidades. En sus estudios iniciales, Fatone se ocupa de bucear en las fuentes espirituales provistas por la cultura italiana, en especial a través de la figura de Giovanni Papini, aquel que en su itinerario vital había realizado el tránsito “del pesimismo a la magia”.⁴⁹⁶ Pero casi de inmediato, su afán de sabiduría y espiritualidad lo conduce a adentrarse en el conocimiento del Oriente. Algunas notas de ese interés se perciben ya en el artículo que publica en el último número de *Inicial* dedicado a “el misticismo franciscano”.⁴⁹⁷ Más frontalmente, en cambio, Fatone acomete en los años siguientes el estudio de diversas culturas orientales. Su primer libro, *Misticismo épico*, contiene tres artículos: dos, remozados, vuelven a sondear las figuras de Papini y de San Francisco. El tercero, buceaba en otra fuente convocada a alimentar lo que el autor denominaba “el nuevo misticismo”: el Japón. Allí, comenzaba por constatar que “aún hoy se considera a Oriente con infantil criterio exotista”. Según hacía ver, “la China y la India estaban, hasta hace poquísimos tiempo, excluidas casi por completo de la enseñanza”. De allí que Fatone proponga trascender “la sugestión que ejercían los detalles curiosos englobados sin sistematización ni interpretación en las novelorías a lo Gómez Carrillo”.⁴⁹⁸ Frente a esas aproximaciones, en la exploración que emprendía en ese ensayo acababa por concluir, tras examinar diversos afluentes que habían confluído en la configuración histórica y filosófica de su carácter, que el pueblo japonés era dueño de un singular principio vital:

Hoy el Japón es algo más que una fuente de motivos para cuentos infantiles; y despierta admiración y respeto por razones muy otras que su arte decorativo y su sericultura. Basta observar las demasiado significativas deferencias de que le hace objeto la primer potencia de Occidente (...) La moral del bushido ha venido a revelar el fondo oculto de la moral de

⁴⁹⁵ Vicente Fatone, “El misticismo italiano contemporáneo”, *Inicial*, no. 8, Buenos Aires, agosto de 1925 (p. 569 de la edición de la Universidad Nacional de Quilmes).

⁴⁹⁶ Vicente Fatone, “Reconstrucción de Papini”, *Inicial*, no. 10, Buenos Aires, mayo de 1926 (p. 705 de la edición de la Universidad Nacional de Quilmes).

⁴⁹⁷ Vicente Fatone, “El misticismo franciscano”, *Inicial*, no. 11, Buenos Aires, febrero de 1927.

⁴⁹⁸ Vicente Fatone, “El pueblo: Japón”, en *Misticismo Épico*, Buenos Aires, Sociedad de publicaciones El Inca, 1928, p. 87.

Jesús, y hasta en manifestaciones de insospechada raigambre cristiana se descubre la influencia vivificadora de los vientos de Oriente.⁴⁹⁹

A ese libro seguirá otro dedicado a las tradiciones filosóficas y espirituales de la India que se publica en 1931 con el título de *Sacrificio y gracia. De los Upanishads al Mahayana*. Con el tiempo, Fatone se convertiría en uno de los más importantes orientalistas (aquí el vocablo significa “especialistas en Oriente”) del siglo XX en Argentina. Y fue en el roce con los estímulos provistos tanto por las filosofías de la conciencia que inflamaban a la nueva generación intelectual como con las prácticas recusatorias de los legados heredados propiciadas por los órganos de la vanguardia literaria que Fatone comenzó ese camino. Es en las aguas abonadas por el orientalismo invertido de los años '20 que se topó con las incitaciones que lo acompañarían el resto de su vida. No en vano, uno de sus principales libros, *El Budismo Nihilista*, publicado por primera vez en 1941, estaría dedicado a Joaquín V. González, uno de los primeros que “conoció y amó a los filósofos y poetas de la India”.⁵⁰⁰

Hemos podido observar como, por senderos distintos pero confluyentes, las vertientes antiimperialista y espiritualista propiciaron una apertura a los fenómenos del Oriente, enfocados ahora como elementos llamados a contribuir a la regeneración del mundo de posguerra. Ese prisma surgía principalmente de grupos intelectuales ubicados en la izquierda moderada de cuño idealista (aunque en los años '20, como hemos tratado ya de argumentar, sus temas encontraban amplia audibilidad en otros sectores). No obstante, en este capítulo hemos visto que la vía espiritualista permitió relaciones de empatía con el Oriente por parte de figuras de otra ubicación ideológica. Los casos de Joaquín V. González, Ricardo Güiraldes y Victoria Ocampo, de procedencia social e ideológica diversa a la de los jóvenes reformistas universitarios, son una muestra de ello. Pero también lo son las vanguardias literarias, muchas de cuyas figuras rápidamente evolucionarán hacia posiciones propias del nacionalismo de derecha (tal el caso del Ernesto Palacio que mostraba devoción por Tagore). El mismo Fatone, sin

⁴⁹⁹ *Ibidem*, pp. 109-110.

⁵⁰⁰ La referencia en Darío Roldán, *Joaquín V. González, a propósito del pensamiento político liberal (1880-1920)*, op. cit., p. 17.

adscribir al catolicismo antimoderno del cual harán gala muchas de las figuras directrices de la revista *Criterio*, colaborará con ella episódicamente desde su fundación en 1928.

De conjunto, entonces, hemos tratado de mostrar los alcances y las ramificaciones del fenómeno que hemos dado en llamar orientalismo argentino. Y que se alimentó de procesos similares que se daban en Europa (como hemos visto aquí a propósito de Rolland), pero también en América Latina. Para completar el mapa de los canales que movilizaron esa nueva sensibilidad orientalista, el próximo capítulo precisamente está dedicado a su circulación en el espacio latinoamericano.

Capítulo 5

El Oriente, tema latinoamericano: el orientalismo invertido en las redes continentales de los años 1920

Gracias al progreso de todas las ciencias aplicadas, el Oriente ha venido a ponerse en contacto con el Occidente, ya no como antes, de una manera parcial, y de acuerdo con las vagas noticias de un misionero o un grupo de misioneros, sino totalmente, poniendo delante de nuestros ojos todos los antiguos tesoros de su espíritu (...) La cultura del Oriente y la cultura del Occidente ya no van a separarse después de este definitivo encuentro, porque ahora todo el mundo es una Alejandría, donde se cotejan y estudian todas las doctrinas y se elaboran e inician todas las síntesis.

José Vasconcelos,
Estudios Indostánicos (1920)

Pero ahí está Marruecos como un símbolo. Es el Plata ante la invasión inglesa; es el Perú y Chile ante la invasión española; es México ante la invasión francesa; es Cuba, Centroamérica, Panamá y Santo Domingo ante la invasión yanqui. Marruecos no es más que una repetición de nuestro pasado y un anuncio de nuestro porvenir. La grandeza de Bolívar, de Hidalgo, de San Martín, la grandeza de nuestros próceres, ¿puede negarse a Abd-el-Krim, campeón de su pueblo? (...) ¿Qué diferencia entre los moros y nosotros, en el pasado luchando contra España y en el porvenir contra el imperialismo yanqui?

Víctor Raúl Haya de la Torre,
“El asesinato de un pueblo” (1925)

La reversión de las representaciones negativas que dieron cuerpo al discurso que hemos denominado orientalismo invertido no fueron ciertamente patrimonio exclusivo

de los intelectuales y de los espacios culturales argentinos. Antes bien, otros varios círculos y figuras del continente contribuyeron también a su creación y difusión. Y en la medida en que tanto en sus componentes espiritualistas como en sus acentos antiimperialistas el orientalismo invertido emergió estrechamente ligado al extendido imaginario latinoamericanista del período, la inédita fluidez con que esa sensibilidad circuló a nivel continental favoreció que junto a ella desfilaran también referencias al Oriente provenientes de diversos rincones latinoamericanos.

En este capítulo nos detendremos en tres de los más importantes intelectuales latinoamericanos de la década de 1920: el mexicano José Vasconcelos, y los peruanos Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui. Además de contribuir como pocas figuras a la construcción de ese imaginario continentalista –y de intervenir decisivamente en la gestación de tradiciones políticas tan relevantes como el marxismo y el populismo latinoamericanos, dimensiones todas sobre las que apenas nos detendremos en este trabajo-, los tres prestaron, de diversos modos, significativa atención al Oriente. Hombres que presintieron vivamente que el mundo anterior a la guerra del '14 se transformaba en forma dramática, y que era preciso desarrollar una mirada atenta a todas las dinámicas de la escena global –un horizonte ineludible para pensar el destino de sus países y del continente-, hallaron en el Oriente diversos materiales de interés que brindaron estímulos a sus proyectos (que fueron antes políticos que meramente intelectuales).

Ahora bien, la inclusión de estas tres figuras en esta tesis sólo se justifica porque en su itinerario vital ellas tejieron un haz de relaciones fecundas con la Argentina, donde encontraron una audiencia especialmente dispuesta a apreciar su obra político-intelectual y a escuchar su palabra. En lo que sigue, entonces, nos proponemos reconstruir los “usos del Oriente” de Vasconcelos, Haya y Mariátegui, procurando establecer las vías a través de las cuales esas flexiones en torno a tema oriental pudieron arribar al cono sur y contribuir así al fortalecimiento del orientalismo invertido argentino sobre el que gira este trabajo. Pero antes de emprender esa tarea, bosquejaremos brevemente los carriles materiales que posibilitaron que en los años '20 América Latina experimentara uno de los períodos de su historia más intensos en cuanto al desarrollo de redes y conexiones culturales e intelectuales. La prodigalidad de esos canales facilitó que las referencias orientales circularan aceitadamente.

Cartas, viajes, revistas: las redes intelectuales latinoamericanas de los años 1920 y su papel en la circulación de motivos orientalistas

Hemos visto hasta aquí cómo la autoconciencia de una porción de la intelectualidad europea acerca de la debacle de la cultura del viejo continente tras la Primera Guerra Mundial fue, paradójicamente, uno de los vehículos que posibilitaron la toma de distancia de Europa como ámbito de inspiración central para las elites letradas latinoamericanas. Pero no fue ese el único canal a través del cual se desarrolló ese proceso. Como hemos mencionado ya, esa desestabilización del lugar hegemónico de las luces europeas favoreció el emplazamiento de una nueva topografía de los espacios culturales y de las construcciones identitarias. “América” (o sus términos asociados) se configuró entonces como una entidad cada vez más robusta. Y junto a ello, como hemos también ya visto, algunas expresiones del “Oriente” se posicionaron igualmente como manifestaciones que abrían de apuntalar la búsqueda, por parte de la *intelligentia* latinoamericana, de nuevos horizontes políticos y culturales. Ahora bien, ambos procesos no se desarrollaron desligadamente sino que, por el contrario, emergieron en conjunto y en permanente retroalimentación. Americanismo y orientalismo invertido no sólo fueron solidarios en su común sospecha de la heredada supremacía de la cultura europea, sino que muy a menudo compartieron los mismos espacios de enunciación y las mismas modalidades y rutas de difusión de su discurso en la esfera pública. En este apartado nos proponemos delinear un conjunto de dispositivos materiales de circulación de referencias intelectuales a nivel continental que, alentados por el imaginario latinoamericanista entonces en expansión, fueron una importante vía de propagación de motivos orientalistas.⁵⁰¹

En los últimos años, la historiografía se ha ocupado de iluminar diversas dimensiones de la trama material que dio origen a ese singular “momento latinoamericano” de la cultura y la política del continente que tiene lugar en el ciclo que se inicia a comienzos de siglo XX y se acelera a partir de la Reforma Universitaria de

⁵⁰¹ Esta exposición se basa en trabajos anteriores en que hemos querido reconstruir los mecanismos concretos que dieron forma a lo que hemos denominado *materialidad de la idea latinoamericana*. Cfr. Martín Bergel, “Latinoamérica desde abajo. Las redes transnacionales de la Reforma Universitaria, 1918-1930”, en Hugo Aboites, Pablo Gentili y Emir Sader (comps.), *La Reforma Universitaria. Desafíos y perspectivas noventa años después*, Buenos Aires, CLACSO, 2008; Martín Bergel y Ricardo Martínez Mazzola, “Latinoamérica como práctica. Formas de sociabilidad intelectual de los jóvenes reformistas universitarios (1918-1930)”, en C. Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina. Tomo II. El siglo XX*, Buenos Aires, Katz, 2010 (en prensa).

1918. Aún hoy, en tiempos de mundialización de la cultura y de vertiginosos contactos a través de los canales ofrecidos por las nuevas tecnologías de la información, causa asombro la intensidad de los vínculos establecidos en las décadas iniciales del siglo por diversos intelectuales y formaciones culturales y políticas latinoamericanas. Por entonces, una gama de formas de sociabilidad intelectual alcanzó a conformar una densa malla de contactos y relaciones que se expresó en un “latinoamericanismo práctico” que rebasó significativamente el puro orden de las ideas y de las apelaciones retóricas a la unidad continental.⁵⁰²

Es un hecho conocido la velocidad con que el movimiento reformista universitario nacido en Córdoba a mediados de 1918 se propagó a lo largo del continente. A menudo, a veces por simple economía de lenguaje, se acude a fórmulas sintéticas para aludir a ese fenómeno. Tulio Halperin Donghi, por ejemplo, ha señalado como la Reforma halló en latitudes lejanas una sorprendente “caja de resonancia”.⁵⁰³ Pero imágenes como ésa no nos dejan observar qué mecanismos concretos operaron en esa expansión. A continuación, referiremos tres modalidades que obraron en ese proceso: la correspondencia, las revistas de impronta americana, y los viajes continentales (con su estela de actos, conferencias y rituales). Ellas no eran ciertamente nuevas en 1918; antes

⁵⁰² Mencionemos sin pretensión de exhaustividad algunos de los trabajos recientes que han explorado ese nutrido campo de relaciones: Eduardo Devés Valdez, “La red de los pensadores latinoamericanos de los años 1920: (Relaciones y polémicas de Gabriela Mistral, Vasconcelos, Palacios, Ingenieros, Mariátegui, Haya de la Torre, el Repertorio Americano y otros más)”, en *Boletín Americanista*, no. 49, Publicacions Universitat de Barcelona, Barcelona, 1999; Eduardo Devés Valdez y Ricardo Melgar Bao, “Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos, 1910-1930”, en *Cuadernos Americanos* (nueva época), año XIII, vol. 6, no. 78, México, UNAM, noviembre-diciembre de 1999; Fernando Rodríguez y Liliana Cattáneo, “Ariel exasperado: avatares de la Reforma Universitaria en la década del veinte”, op. cit.; Osmar Gonzales, “José Vasconcelos y los intelectuales peruanos. Cartas con José de la Riva Agüero”, en *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Nueva Época, No. 59, México, julio-septiembre de 2000; Horacio Tarcus, *Mariátegui en la Argentina, o las políticas culturales de Samuel Glusberg*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2001; Jussi Pakkasvirta, *¿Un continente, una nación? Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y el Perú (1919-1930)*, op. cit.; Fernanda Beigel, *La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina*, Buenos Aires, Biblos, 2006; Patricia Funes, *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*, op. cit.; Martín Bergel, “Manuel Seoane y Luis Heysen: el entrelugar de los exiliados apristas en la Argentina de los veinte”, en *Políticas de la Memoria*, no. 6/7, Cedinci, Buenos Aires, 2007; Martín Bergel, “Nomadismo proselitista y revolución. Notas para una caracterización del primer exilio aprista (1923-1931)”, en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe (EIAL)*, vol. 20, no.1, Universidad de Tel Aviv, 2009; Alexandra Pita, *La Unión Latinoamericana y el Boletín Renovación. Redes intelectuales y revistas culturales en la década de 1920*, México, COLMEX, 2009; y algunos de los textos agrupados en Saúl Sosnowski (ed.) *La cultura de un siglo. América Latina en sus revistas*, Buenos Aires, Alianza, 1999; Beatriz Colombi, *Viaje Intelectual*, op. cit.; Aimer Granados y Carlos Marichal, *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual, siglos XIX y XX*, El Colegio de México, 2004; y Marta Casás Arzú y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Redes intelectuales y formación de naciones en España y América Latina (1890-1940)*, Ediciones de la UAM, Madrid, UAM, 2005.

⁵⁰³ Tulio Halperin Donghi, *Vida y muerte de la República Verdadera*, op. cit., p. 110.

bien, habían sido desarrolladas activamente en el seno del movimiento literario modernista. Esa temprana cofradía intelectual transnacional había tenido en esas prácticas una vía de construcción colectiva de señas de una sensibilidad ideológica común, empezando por los motivos americanistas.⁵⁰⁴ También grupos de estudiantes al menos desde comienzos de siglo habían comenzado a contactarse, a tender redes y a desarrollar viajes y encuentros comunes.⁵⁰⁵ Pero el dilatado americanismo que se despliega luego de 1918, causa y a la vez efecto de ese conjunto de prácticas, incentivó que éstas proliferasen con nueva intensidad y extensión, impactando y siendo apropiadas por grupos que trascendían a los estrictamente provenientes del proceso de renovación universitaria.

En 1924 José Ingenieros podía trazar un balance en el que ponía de relieve la envergadura del movimiento reformista:

⁵⁰⁴ Así, por caso, en 1896, en una carta que enviaba desde Montevideo y que daba luego a publicidad bajo el título de "por la unidad de América" en su *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*, José Enrique Rodó saludaba el latinoamericanismo práctico que el joven escritor argentino Manuel Ugarte le imprimía a su propio órgano, la *Revista Literaria*: "Aludo al sello que podemos llamar de *internacionalidad* americana, impreso por usted a esa hermosa publicación, por el concurso solicitado y obtenido de personalidades que llevan a sus páginas la ofrenda intelectual de diversas secciones del Continente. Lograr que acabe el actual desconocimiento de América por América misma, merced a la concentración de las manifestaciones, hoy dispersas, de su intelectualidad, en un órgano de propagación autorizado; hacer que se fortifiquen los lazos de confraternidad que una incuria culpable ha vuelto débiles, hasta conducirnos a un aislamiento que es un absurdo y un delito, son para mí las inspiraciones más plausibles, más fecundas, que pueden animar en nuestros pueblos a cuantos dirigen publicaciones del género de la de usted. (...) Son las revistas, las ilustraciones, los periódicos, formas triunfales de la publicidad de nuestros días, los mensajeros adecuados para llevar en sus alas el llamado de la fraternidad que haga reunirse en un solo foco luminoso las irradiaciones de la inteligencia americana" (José Enrique Rodó, "Por la unidad de América", en *Obras Completas*, op. cit., pp. 79-80, subrayado del autor). El mismo Ugarte, años después, trazaría en su *El porvenir en la América Española* un balance favorable respecto al papel de los literatos modernistas en la producción de esa sensibilidad americanista: "¿Es necesario recordar que *las únicas relaciones útiles que existen entre ciertas repúblicas fueron iniciadas por escritores que simpatizaron y se escribieron sin conocerse?* Algunas revistas de la gente joven han sido, en estos últimos tiempos, el foco fraternal donde se reúne en la persona de sus más altos representantes el Parlamento de la raza. *Los poetas han hecho en realidad hasta ahora por la unión mucho más que las autoridades.* Y a ellos les corresponde seguir fecundando el porvenir" (cit. en Laura Ehrlich, "Una convivencia difícil. Manuel Ugarte entre el modernismo latinoamericano y el socialismo", en *Políticas de la Memoria*, no. 6/7, Buenos Aires, CEDINCI, p. 113; destacado nuestro).

⁵⁰⁵ Los más importantes son los Congresos Internacionales de Estudiantes Americanos que se llevan a cabo en Montevideo, Buenos Aires y Lima en 1908, 1910 y 1912 respectivamente. Al respecto, cfr. Susana V. García, "Embajadores intelectuales. El apoyo del Estado a los Congresos de Estudiantes Americanos a principios del siglo XX", en *Estudios Sociales*, no. 19, Santa Fe, 2000. La existencia de esos encuentros, y el desarrollo en ellos de casi todo el abanico de reivindicaciones relativas a la transformación de las universidades que conformaría el programa de los reformistas del '18, han conducido a algunos autores a sostener que en rigor el proceso de la Reforma comenzó antes, y que no observar eso implicaba abonar el "mito de Córdoba" (cfr. Mark Van Aken, "University Reform before Córdoba", en *Hispanic American History Review*, vol. 51, no. 3, 1971). Mítico o no, lo cierto es que el acontecimiento cordobés imprimió un ritmo vertiginoso al proceso al que hacemos referencia en estas páginas.

El generoso movimiento de renovación liberal iniciado en 1918 por los estudiantes de Córdoba, va adquiriendo en nuestra América los caracteres de un acontecimiento histórico de magnitud continental. Sus ecos inmediatos en Buenos Aires y México, en Santiago de Chile y La Habana, en Lima y Montevideo, han despertado en todos los demás países un vivo deseo de propiciar análogas conquistas. *En cien revistas estudiantiles se reclama la reforma de los estudios en sentido científico y moderno*, se afirma el derecho de los estudiantes a tener representación en los cuerpos directivos de la enseñanza, se proclama la necesidad de dar carácter extensivo a las universidades, y se expresa, en fin, que la nueva generación comparte los ideales de reforma política y económica que tiendan a ampliar en sus pueblos la justicia social.⁵⁰⁶

Las cien revistas reformistas mencionadas en la cita resultan un número apenas exagerado (como bien sabía Ingenieros, que recibía una abundante correspondencia de ciudades del interior de varios países del continente).⁵⁰⁷ Pero si agregamos a esa referencia cuantitativa otra de carácter cualitativo, podemos mencionar que dos revistas muy significativas de la historia política y cultural del continente también serán íntimamente deudoras del latinoamericanismo de los años '20. *Amauta*, la publicación que Mariátegui editó en Lima desde 1926 hasta su muerte cuatro años después, brindó su espacio a estudiantes e intelectuales de todo el continente. Por ello, y por las redes americanas que la propia factura de la revista movilizó, y que son perceptibles en señas de su propia materialidad -avisos, menciones de libros de otros países, etc.-, la perspectiva continental estuvo en el centro de su apuesta político-cultural (aún cuando se tratase de un americanismo que no recusaba de los más avanzados logros de la cultura occidental, comenzando por el marxismo). Finalmente, una revista de distinta naturaleza, la costarricense *Repertorio Americano* de Joaquín García Monge, también surge, en 1919, del clima continentalista que se expandía entonces. Más ecléctica en su orientación por tratarse de una publicación compuesta esencialmente por artículos de intelectuales de todo el continente que su laborioso director reproducía sin hesitaciones, si una ideología puede destilarse de sus páginas es la que proviene de su incesante afán latinoamericanista. De allí que, también, sus páginas estuvieran continuamente alimentadas por autores enrolados más o menos cercanamente a las diversas vertientes del reformismo universitario. Muy especialmente el aprismo, nacido de las entrañas

⁵⁰⁶ José Ingenieros, "La Reforma en América latina" [1924], reproducido en Dardo Cúneo (comp.), *La Reforma Universitaria (1918-1930)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, p. 221 (destacado nuestro).

⁵⁰⁷ El epistolario de Ingenieros, que hemos podido consultar muy parcialmente, se encuentra actualmente en proceso de catalogación en el CEDINCI.

mismas de la Reforma en el Perú, se hará continuamente presente en sus páginas a través de la pluma de Haya de la Torre o de quienes lo secundaban.⁵⁰⁸ Pero además *Repertorio Americano* se quiso una suerte de foro de debate de escritores e intelectuales hispanoamericanos, una tribuna abierta incluso a aquellos que podían mostrarse hostiles al americanismo juvenilista propio del ideario de la Reforma (como José Santos Chocano, Ramiro de Maeztú o el mismo Leopoldo Lugones, habitual colaborador de la revista a partir de la admiración que le tributaba García Monge).

Por cierto, aún cuando esos vínculos continentales se aprecian especialmente en las revistas, no se limitaron a ellas. También los diarios tanto sacaron provecho de esas redes continentales, como, en ocasiones, hicieron explícita una sensibilidad americanista. Si nos circunscribimos a la prensa argentina, ello no solamente se observa en diarios por otra parte tan diversos como *La Nación* —que desde José Martí había contado en sus filas con numerosos colaboradores latinoamericanos— o *Crítica* —que también los tenía, aún cuando de sesgo más radical, como era el caso de Haya de la Torre—, sino también en otros como *La Prensa* en los que ese rasgo resulta menos conocido.⁵⁰⁹

Como es evidente, la preparación, factura y distribución de publicaciones de esta naturaleza sólo pudo ser tramitada a través de una profusa correspondencia. El correo fue, naturalmente, el vehículo a través del cual emprendimientos de esa especie cobraron vida. Pero los vínculos epistolares excedieron largamente las tareas de preparación de publicaciones periódicas, y se constituyeron en una de las expresiones más firmes y sostenidas de la trama material del impulso latinoamericanista de reformistas universitarios y otros grupos intelectuales. En algunos casos, la correspondencia iniciada en estos años de militancia juvenil universitaria compartida

⁵⁰⁸ Para un análisis de la perspectiva continentalista de *Amauta* y de *Repertorio Americano*, cfr. Jussi Pakkasvirta, *¿Un continente, una nación? Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y el Perú (1919-1930)*, op. cit. Según apunta este autor, sólo entre 1924 y 1930 se cuentan en más de 50 los artículos de o sobre los apristas aparecidos en *Repertorio Americano*.

⁵⁰⁹ Este diario no sólo contó también con colaboradores del continente, sino que su propia línea editorial pudo mostrar a veces una vocación americanista. Citemos dos momentos distintos en que esa tendencia se manifiesta. A comienzos de la década de 1910, *La Prensa* impulsó una sección titulada “Vida continental” destinada a dar publicidad a aspectos de la actualidad de los países de la región, a juicio de quienes hacían el diario insuficientemente conocidos. Quince años después se reitera la misma convicción. En un editorial, se vuelve sobre ese tema: “Como instrumento de trabajo social este diario ha cumplido siempre su misión de ser intérprete y defensor de la raza y de la cultura hispanoamericanas (...) El periodismo tiene una función esencial en esa obra, y nosotros la cumplimos sin reticencias. Queremos crear una opinión general para la realización de esos propósitos (...) Por lo que a *La Prensa* respecta, cumple lo que entiende que es su deber: promover el intercambio espiritual americano en la forma más eficaz que compete a los órganos de opinión” (“*La Prensa* en el intercambio espiritual americano”, reproducido en *Repertorio Americano*, Tomo XIII, no. 13, San José de Costa Rica, 2 de octubre de 1926).

dio lugar a sólidas amistades que se extendieron por décadas. Gabriel del Mazo, ex líder reformista argentino, señalaba que hacia 1954 guardaba dos mil hojas de cartas de su similar peruano Víctor Raúl Haya de la Torre.⁵¹⁰ Otras dos figuras importantes que trabaron relación en los avatares del movimiento reformista y que prosiguieron una relación epistolar hasta el fin de sus vidas fueron el mexicano Carlos Pellicer y el colombiano Germán Arciniegas. Ese intercambio, que conoce en los primeros años '20 su período de mayor intensidad, es el espacio en el que emergen iniciativas compartidas y se solidifica un sentimiento de identidad continental.⁵¹¹ En suma, también la correspondencia entre numerosas figuras enroladas en el espacio del reformismo latinoamericano –cuya cuantía no podemos siquiera imaginar, puesto que la mayor parte de ella se ha perdido o permanece atesorada en manos privadas- abonó los cauces por los cuales las redes continentales se construyeron y fortalecieron.⁵¹²

Pero si la elaboración de revistas y la correspondencia supusieron prácticas abundantemente desarrolladas por la generación reformista y en general en los espacios intelectuales de los años '20, una tercera modalidad tuvo un impacto acaso incluso mayor, en cuanto a su eficacia, en la producción de un imaginario continentalista común. Las cartas y las publicaciones, en los aspectos materiales que hemos referido, vinculaban subjetivamente a sus receptores a una “comunidad imaginada” reforzada por símbolos y referencias comunes. Así, por caso, la temática antiimperialista o el tópico que anunciaba la emergencia de una nueva generación americana eran parte de un arco de creencias compartidas en jóvenes que vivían en ciudades muy distantes entre sí. En ese marco, en la senda de la exitosa gira proselitista llevada a cabo por Manuel Ugarte a comienzos de la década del '10 –que ya hemos mencionado-, los reformistas desarrollaron una tendencia a desplazarse físicamente por el continente, protagonizando en sus travesías escenas rituales y *performances* –homenajes, conferencias, visitas a lugares y monumentos significativos- que dejaron un saldo de “emoción” (la palabra de época aquí cobra todo su sentido) y de creación de una simbología común.

Ciertamente, fueron sobre todo algunas figuras que sobresalían por su prestigio y su capacidad oratoria las que protagonizaron esos viajes y rituales latinoamericanistas.

⁵¹⁰ Cfr. Gabriel del Mazo, *Vida de un político argentino. Convocatoria de recuerdos*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1976, p. 216.

⁵¹¹ Cfr. *Correspondencia entre Carlos Pellicer y Germán Arciniegas* (edición y estudio preliminar a cargo de Serge I. Zaïtzeff), México, CONACULTA, 2002.

⁵¹² El rol de las cartas en el tejido de imaginarios continentales comunes fue tanto mayor dado que a menudo eran publicadas en muchas de las revistas culturales a las que nos hemos referido. Las manifestaciones privadas de americanismo pudieron así, al darse a conocer a la opinión pública, multiplicar su impacto.

Alfredo Palacios, que había construido su carrera política dentro del Partido Socialista argentino gracias a su capacidad de conmover a sus escuchas en sus inflamadas alocuciones públicas, seguía de cerca los sucesos de Córdoba. Casi diariamente, algunos jóvenes dirigentes de la ciudad mediterránea lo mantenían informado a través de telegramas.⁵¹³ Cuando estalla la huelga del 15 de junio, el movimiento estudiantil cordobés, necesitado de apoyo, le solicita su presencia. Una semana después Palacios viaja y se dirige en encendido discurso a una multitud de alrededor de diez mil personas. La arenga de quien estaba pronto a convertirse en “maestro de América” resulta conmovedora, y a través suyo la Reforma –según señala Juan Carlos Portantiero– “comienza a adquirir nítidamente su perfil continental”.⁵¹⁴

Menos de un año después, en mayo de 1919, el viaje que Palacios emprende entonces a Lima tendrá un peso aún mayor. Todas las historias de la Reforma Universitaria peruana coinciden en destacar el cimbronazo que representó la visita del argentino al Perú. En el repaso que años después hacía Manuel Seoane, presidente en 1923 de la Federación de Estudiantes Peruanos y posterior figura de la plana mayor del APRA, “el verbo encendido de Palacios prendió la chispa el año 19”.⁵¹⁵ En otra referencia al profundo impacto de esa visita, Luis Alberto Sánchez señala que a partir de ella quedó fijado el sentido y la dimensión de los hechos de Córdoba: “al comienzo, y a través de los servicios cablegráficos, [la reforma cordobesa] pareció una mera algarada estudiantil. Fue preciso que llegara a Lima el parlamentario socialista argentino Alfredo L. Palacios, para que se justipreciara la profundidad del acontecimiento”.⁵¹⁶

Así, la movilidad y el dinamismo de los reformistas se revelaron un vehículo eficaz para comunicar vívidamente el ideal continentalista y producir escenas de hondo contenido emotivo. Señalemos un último ejemplo: cuando el mismo Haya de la Torre recale en La Habana a fines de 1923, en el inicio de un largo peregrinaje al que se veía obligado tras el destierro al que lo había sometido el presidente peruano Augusto B. Leguía, el jovencísimo líder de los estudiantes cubanos Julio Antonio Mella no esconderá la conmoción que esa presencia le produjo:

⁵¹³ Cfr. esos telegramas (de figuras como Deodoro Roca o Enrique Barros) en la dispersa correspondencia reunida en el archivo de la Fundación Alfredo L. Palacios de Buenos Aires.

⁵¹⁴ Juan Carlos Portantiero, *Estudiantes y política*, op. cit., p. 42.

⁵¹⁵ Manuel Seoane, “La nueva generación peruana”, en *Claridad. Órgano de la Federación Obrera local de Lima y de la juventud libre del Perú*, no. 7, Lima, noviembre de 1924, p. 9

⁵¹⁶ L. A. Sánchez, *Haya de la Torre y el APRA. Crónica de un hombre y un partido*, Santiago de Chile, El Pacífico, 1955, pp. 49 y 58.

Pasó entre nosotros, rápido y luminoso, como un cóndor de fuego marchando hacia los cielos infinitos. En su breve estancia se nos presentó; ora como un Mirabeau demoleedor con la fuerza de su verbo de las eternas tiranías que el hombre sostiene sobre el hermano hombre, ora como el Mesías de una Buena Nueva que dice la palabra mágica de esperanza (...) Cuando se le sentía, más que cuando se le veía en la tribuna, se tenía la sensación de algo misterioso vagando por el ambiente, subyugaba y dominaba de tal forma el auditorio, que este semejaba mansos cachorros de león cumpliendo las órdenes del domador, hacía reír, llorar, pensar, temer, toda la gama del sentimiento la recorría con magistral exquisitez. Es el arquetipo de la juventud americana, es un sueño de Rodó hecho realidad, es Ariel.⁵¹⁷

Pues bien: si esas modalidades –revistas, cartas, viajes- resultaron cruciales en la constitución de un imaginario latinoamericanista, oficiaron asimismo de vías a través de las cuales circularon referencias orientalistas. Señalemos algunos ejemplos: *Repertorio Americano*, esa revista hecha de reproducciones de otras publicaciones de todo el continente, dio eco a numerosas muestras de interés latinoamericano por el Oriente. El poeta costarricense Rafael Cadorna, por caso, abrió un número con un artículo dedicado a Krishnamurti en el que celebraba en él y en el “pensamiento oriental” una nueva espiritualidad capaz de corregir las fatigas de la filosofía occidental.⁵¹⁸ Poco tiempo después, otro número se abre con el conmovido relato de la visita que Gabriela Mistral hace a Romain Rolland en su casa suiza. “Ningún hombre me ha parecido nunca más atento al mundo que éste”, señala la poetisa chilena, para luego agregar: “Romain Rolland, en los últimos años, ha vuelto su cara al Oriente, ya sea por cansancio del espectáculo occidental, ya sea porque, pulsando el mundo, ha sentido que el ritmo espiritual más ardiente viene de la India y el Japón”.⁵¹⁹ Tres ediciones se suceden y el *Repertorio Americano* esta vez presenta en su portada un artículo del intelectual salvadoreño Alberto Masferrer que es una cabal muestra de las inclinaciones que hacen

⁵¹⁷ Julio A. Mella, “Haya de la Torre”, *Juventud*, no. 1, La Habana, enero de 1924.

⁵¹⁸ Rafael Cadorna, “El mensajero de Oriente. Krishnamurti”, *Repertorio Americano*, tomo XII, no. 2, 11 de enero de 1926. En el artículo, publicado originalmente en *Revista de Revistas*, de México, se asociaba al “maquinismo contemporáneo” y al “mundo material” con el empobrecimiento de la “vida subjetiva”; y se ubicaba en Kant la cumbre del racionalismo filosófico que el Oriente venía a subvertir.

⁵¹⁹ Gabriela Mistral, “Con Romain Rolland”, *Repertorio Americano*, tomo XII, no. 7, p. 98 (destacado de la autora). El texto, a medias vívido retrato admirado, a medias reportaje, incluye transcripciones de dichos del propio Rolland acerca de la función de sus “vidas ejemplares” (la serie de célebres biografías que consagró a personajes como Tolstoi o Miguel Angel): “después de mi libro sobre Gandhi, yo he visto que es un medio eficaz para revelar a los países desconocidos o calumniados, escribir la vida de sus varones mejores. Desearía escribir la de Vasconcelos; ustedes pueden enviarme los datos que me faltan; ya he reunido algunos”.

de él uno de los máximos exponentes de la teosofía en América Latina.⁵²⁰ Y los ejemplos de textos con alusiones más o menos directas al Oriente que pueblan la revista pueden multiplicarse.⁵²¹ *Amauta* ofrece un panorama similar. Citemos nuevamente algunos casos ilustrativos. En el número 2 de la revista se publicaba un intercambio epistolar entre Dora Mayer y el ecuatoriano Angel Paredes en torno a las características del poblamiento indígena en el continente en el que la primera –figura pionera en la etapa “filantrópica” del indigenismo peruano y estrecha colaboradora de Mariátegui-, en referencia a un libro que había publicado en 1924 en el que exhibía su afición por las culturas asiáticas, señalaba: “soy abierta asianófila, no sólo por tener simpatía a la índole tolerante y flexible, placentera y tenaz, del carácter chino, o por esperar de la vieja religión inda, un elixir moral que necesita la actual civilización occidental, sino aún por la injerencia que puedan tomar en la política de nuestro virgen Continente”.⁵²² Meses más tarde, otro número de *Amauta* se abría con un inusualmente largo artículo del francés Marcel Fourrier titulado “Panorama de la Revolución China”, en el que se reseñaban históricamente los sucesos que hacían de ese fenómeno, a juicio del autor, “*el punto de intersección de los problemas esenciales de la política internacional*”.⁵²³ La enumeración de ejemplos de *Amauta* y de otras revistas podría continuarse, pero los agregados son suficientes a nuestros fines. Baste agregar que, según señalan Eduardo Devéz Valdés y Ricardo Melgar Bao, “no hubo revista de la generación reformista que no abriese sus páginas a la traducción de textos divulgadores del pensamiento

⁵²⁰ Alberto Masferrer, “En el plano Búdico”, *Repertorio Americano*, tomo XII, no. 10, San José de Costa Rica, 8 de marzo de 1926. Sobre el perfil de Masferrer y su papel en la difusión de la teosofía sobre todo en el área centroamericana, cfr. Marta Casás Arzú, “La disputa por los espacios públicos en Centroamérica de las redes vitalistas y teosóficas en la década de 1920: la figura de Alberto Masferrer”, en Marta Casás Arzú y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Redes intelectuales y formación de naciones*, op. cit.

⁵²¹ También la revista incluye recuadros o paratextos que permiten ver sus vinculaciones con temas orientales, desde la reiterada publicidad de la *Revista de Oriente* de Buenos Aires, al anuncio de “un estante de obras escogidas” que se venden en la redacción de la revista, y que incluye dos libros de Tagore y la traducción al español de las *Rubaiyat* de Omar Khayyam realizada por el peruano Ventura García Calderón.

⁵²² Publicada bajo el título de “Opiniones. Los estudios del dr. Angel M. Paredes sobre sociología americana”, en *Amauta*, no. 2, octubre de 1926, p. 4. El libro de Mayer de 1924 lleva por título *La China silenciosa y elocuente*. En su breve prólogo se señala que su factura obedece a “un acto de simpatía hacia la antiquísima civilización asiática en la que creo reconocer una virtud providencial para redimir al mundo de la desmoralización que ha cundido en la civilización europea después de la Guerra de 1914” (Dora Mayer, *La China silenciosa y elocuente*, Editorial Renovación, Lima, 1924, p. VII).

⁵²³ Marcel Fourrier, “Panorama de la Revolución China”, *Amauta*, no. 8, abril de 1927 (destacado del autor). Acompañaba ese texto un poema del peruano Armando Bazán titulado “Cable” inspirado en esos mismos hechos. Allí se leían los siguientes versos: “Explosiona otra vez / LA DINAMITA / que abre vírgenes senderos / -incendio de nuevos horizontes- / La REVOLUCION. / Y desde Cantón hasta Marruecos / tiemblan las bases del mundo”.

nacionalista y espiritualista asiático y a la exaltación política de sus liderazgos anticolonialistas de la India y China”.⁵²⁴

En cuanto a las cartas, un buen ejemplo de su función de soporte de motivos que abonaron el orientalismo invertido a nivel latinoamericano lo hallamos en la correspondencia de Ernesto Quesada. Este autor utilizó abundantemente esa vía para dar a conocer sus obras a intelectuales de todo el continente. En los años '20, esa práctica epistolar obró decisivamente en su instalación como especialista latinoamericano por excelencia en Spengler, y con ello en el conocimiento y aprecio de su figura tanto de parte de científicos americanistas como de exponentes de la autoproclamada nueva generación. Entre los textos que envió entonces a través del correo, su “Spengler en el movimiento intelectual contemporáneo”, al que ya referimos en el capítulo 3, ocupó un lugar de primer orden. Quesada remitió ese artículo a figuras como el caudillo político e historiador uruguayo Luis Alberto de Herrera, el historiador y entonces director del Archivo Nacional de Venezuela Vicente Dávila, el también historiador y diplomático argentino Roberto Leviller (en ese momento Ministro Plenipotenciario en Lima), al joven escritor peruano Eladio Límaco, al general y futuro presidente venezolano Eleazar López Contreras, al director de la Biblioteca Nacional de Caracas José E. Machado (a quien cursa todos sus textos sobre Spengler en un envío de más de 40 obras), a los bolivianos Manuel Pérez Velasco y José Salmón Ballivián, y al abogado e historiador colombiano José Rafael Sañudo.⁵²⁵ También reciben y saludan el texto José Carlos Mariátegui y Dora Mayer.⁵²⁶ A Arthur Posnansky -célebre ingeniero y arqueólogo de

⁵²⁴ Eduardo Devés Valdés y Ricardo Melgar Bao, “El pensamiento del Asia en América Latina. Hacia una cartografía”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, no. 10, Madrid, 2005.

⁵²⁵ Cartas de Ernesto Quesada a Luis Alberto de Herrera, Buenos Aires, 12 de agosto de 1926; a Vicente Dávila, Buenos Aires, 15 de septiembre de 1926; a Roberto Leviller, Buenos Aires, 25 de septiembre de 1926; a Eladio Límaco, Buenos Aires, 17 de agosto de 1926; a Eleazar López Contreras, Buenos Aires, 22 de octubre de 1926; a José E. Machado, Buenos Aires, 15 de septiembre de 1926; a Manuel Pérez Velasco, Buenos Aires, 25 de octubre de 1926; a José Salmón Ballivián, Buenos Aires, 5 de agosto de 1926; y a José Rafael Sañudo, Buenos Aires, 12 de septiembre de 1926 (todas las cartas mencionadas pertenecen al Fondo Quesada del Instituto Iberoamericano de Berlín, con excepción de la carta a Herrera, consultada en el Archivo Luis A. de Herrera del Museo Histórico Nacional de Montevideo).

⁵²⁶ Carta de Ernesto Quesada a José Carlos Mariátegui, Buenos Aires, 2 de octubre de 1926, en *Mariátegui Total*, t. 1, Empresa Editora Amauta, pp. 1796-1797; carta de Dora Mayer a Ernesto Quesada, El Callao, 26 de septiembre de 1926. En esa epístola, la peruana agradecía el envío del texto que, según decía, “tiende a hacer a la población sudamericana más consciente de sí misma”. Por lo demás, y aunque no hemos podido dar con esas cartas, Quesada refiere en un reportaje que se escribe también con Víctor Raúl Haya de la Torre, a la postre la máxima figura surgida del proceso de Reforma Universitaria (Humberto. Vázquez-Machado, “Ernesto Quesada: su vida y su pensamiento actuales”, *Nosotros*, año XVI, no. 278, Buenos Aires, julio de 1932, pp. 236-237). El líder peruano, que vivía exiliado en Berlín cuando arriba la célebre biblioteca de Quesada como donación al flamante Instituto Iberoamericano de esa ciudad, celebra esa iniciativa que, en su parecer, sirve a los fines de estrechar los lazos culturales entre América Latina y Europa (Víctor Raúl Haya de la Torre, “Una Gran Biblioteca Latinoamericana en

origen austríaco que se establece en Bolivia y que, entre otros muchas iniciativas, emprende la exploración de las ruinas de Tiahuanaco-, con quien sostuvo una dilatada correspondencia, le envió 30 ejemplares del artículo pidiéndole que “los distribuya a diarios o revistas, a instituciones y particulares”; y agregando a continuación: “estimaría me hiciera saber lo que dicen unos u otros”.⁵²⁷ Su fama de eximio spengleriano había comenzado a cimentarse en América Latina desde años atrás. Ya en 1922, el ecuatoriano Alejandro Andrade Coello le pedía que le mande “sus luminosas conferencias acerca de la ‘sociología relativista spengleriana’”.⁵²⁸ En 1924 había remitido cuatro de sus obras sobre temas spenglerianos al escritor también ecuatoriano Juan H. Peralta –vinculado asimismo a redes espiritistas y antiimperialistas-, y un año después hacía lo propio con el estudioso peruano Luis A. Delgado.⁵²⁹

Finalmente, los motivos que informaron al orientalismo de nuevo tipo que cristaliza en los años '20 encontraron también una vía de proliferación en la tercer modalidad a la que hemos hecho referencia: la del viaje proselitista. Aunque con menor eficacia que en el caso de su papel en la expansión de la sensibilidad americanista, esa práctica resultó asimismo una vía de propagación de algunas de las alusiones al Oriente que hemos ya visto. Un buen ejemplo de ello es el de ciertos intelectuales vinculados a la teosofía, como el poeta colombiano Porfirio Barba Jacob o el ya mencionado Alberto Masferrer. Ambas figuras transitaron por diversos países y ciudades (sobre todo del área centroamericana) difundiendo las señas de ese credo. Resulta ilustrativo al respecto el misticismo predicador con que Masferrer representa las tareas intelectuales bajo la imagen del nómada peregrino. A esa figura, encarnada en una selecta galería de “caballeros andantes”, se debe a su juicio los grandes avances políticos y sobre todo morales de la humanidad:

Las mayores hazañas de este mundo las han acometido quienes han tenido como principal ocupación dispersar las ideas a través de folletos y periódicos (...) Nómadas

Berlín”, en *Guía Anglo-Sudamericana. Revista mensual de propaganda entre las Repúblicas Sudamericanas y sus grandes patrias*, vol. XI, no. 121, Londres, abril de 1930).

⁵²⁷ Carta de Ernesto Quesada a Arthur Posnansky, Buenos Aires, 27 de julio de 1926 (Fondo Quesada, Instituto Iberoamericano de Berlín). El pedido de Quesada es un elemento que se repite en su correspondencia, y que delata su puntillosa preocupación por tallar para sí un perfil de reputado científico y eximio erudito. En su archivo personal, en efecto, conservaba los recortes relativos a su persona y a su obra.

⁵²⁸ Carta de Alejandro Andrade Coello a Ernesto Quesada, Quito, 9 de julio de 1922 (Fondo Quesada, Instituto Iberoamericano de Berlín). Este intelectual ecuatoriano le remite en cartas posteriores una serie de artículos de prensa en los que comenta elogiosamente la recepción quesadiana de la obra de Spengler.

⁵²⁹ Cartas de Ernesto Quesada a Juan H. Peralta, Buenos Aires, 3 de mayo de 1924, y a Luis A. Delgado, Buenos Aires, 6 de noviembre de 1925 (Fondo Quesada, Instituto Iberoamericano de Berlín).

fueron Buda, Pitágoras, Confucio, Jesús, San Pablo, Lao-Tsé y Platón; se hicieron nómadas para desentrañar de sí mismos y cristianizar sus doctrinas maravillosas. Rubén Darío fue nómada y Manuel Ugarte, Vasconcelos, Gabriela Mistral, Haya de la Torre, impregnan su vida y su trabajo con períodos frecuentes de nomadismo.⁵³⁰

En suma, fenómenos que empatizaban con el Oriente, como la teosofía, tanto se sirvieron de redes de intelectuales latinoamericanos ya existentes como, a la recíproca, fueron un incentivo para su constitución.⁵³¹ Así, importantes figuras de la escena cultural y política de los años '20 tuvieron un papel de peso en la difusión de motivos orientalistas. A continuación estudiaremos tres de las más importantes, cuya actuación en el espacio continental tuvo especial impacto en la Argentina.

José Vasconcelos: misticismo oriental y vocación de síntesis

En la década del '20 el mexicano José Vasconcelos fue indudablemente uno de los intelectuales de mayor notoriedad no solamente en su país, sino en toda América Latina.⁵³² Su nombre y su prestigio circularon profusamente al interior de las redes que acabamos de describir. Fue consagrado "Maestro de Juventud" por varios grupos ligados al movimiento continental de la Reforma Universitaria, y además de vincularse y mantener correspondencia con las principales figuras de ese proceso, sus textos fueron editados en numerosas revistas latinoamericanas. Como veremos, además, su actuación durante la presidencia de Alvaro Obregón al frente de la Secretaría de Educación Pública (creada a instancias suya como máxima institución educativa a nivel nacional) dio lustre cultural a la Revolución Mexicana cuya continuidad ese gobierno encarnaba, contribuyendo decisivamente a construir una imagen opuesta a la que la violencia de masas del proceso revolucionario, sobre todo en la década del '10, había proyectado al mundo.

⁵³⁰ Alberto Masferrer, "La misión de América", cit. en Marta Casaus Arzú, "La disputa por los espacios públicos en Centroamérica", op. cit., pp. 167-168.

⁵³¹ Eduardo Devés Valdés y Ricardo Melgar Bao, "Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos", op. cit.

⁵³² Según supo afirmar Leopoldo Zea, antes de Vasconcelos "en el campo de la filosofía, las ideas y el pensamiento, México había carecido de figuras que trascendiesen su circunstancia nacional" (Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, FCE, 1952, pp. 155-156, cit. en Germán Posada, "La idea de América en Vasconcelos", en *Historia Mexicana*, vol. 12, 1963, p. 379). Según este último autor, además, "si no el más original de todos los pensadores americanos, Vasconcelos es, al menos, el primero que logra crear una idea sistemática de América".

Todo eso es bien conocido, y ha merecido una serie de cuidadosos estudios.⁵³³ En cambio, la afición orientalista de Vasconcelos –y en particular su inclinación por las filosofías de la India, a las cuales llegó a dedicarles un voluminoso libro- no han merecido, que conozcamos, estudios particulares, con una sola y muy reciente excepción.⁵³⁴ La inspección de ese descuidado aspecto de este prominente intelectual que hacemos en los siguientes párrafos parte de la idea de que su renombrada figura contribuyó a la difusión del orientalismo invertido en la cultura argentina.

Constituye un hecho conocido de la historia intelectual mexicana –por caso, abordado y popularizado con sintética maestría por Octavio Paz en *El Laberinto de la Soledad*- el papel decisivo que le cupo en la demolición del acendrado ideario positivista de las elites letradas del Porfiriato a las figuras agrupadas en el llamado Ateneo de la Juventud. Esta institución, fundada en 1909, congregó en su seno a nombres de la talla y la ulterior trayectoria intelectual de Antonio Caso, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña y, ciertamente, José Vasconcelos, entre sus figuras sobresalientes. El Ateneo fue una usina de pensamiento que buscó irradiarse a un público no solamente intelectual. Su programa giraba un tanto laxamente en torno a una voluntad de renovación estética y filosófica, que colocaba en el centro una revalorización genérica de los estudios humanísticos (con particular inclinación por el legado intelectual de la antigua Grecia). Junto a ello, en la formación de sus principales figuras ocupó una posición relevante la recepción de algunos de los nombres que habían encabezado la revuelta antipositivista en Europa –Nietzsche, Bergson, Emile Boutroux-, así como un temprano vínculo con el subjetivismo estetizante del modernismo literario y del ideario arielista.⁵³⁵

En rigor, el Ateneo era el producto de un movimiento intelectual que había comenzado a operarse unos años antes, como reacción combinada contra el predominio de las ideas positivistas y contra el poder institucional y político del grupo que las encarnaba (los llamados “científicos”, estrechamente vinculados al régimen del dictador

⁵³³ Los más valiosos son: Enrique Krauze, *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*, México, Siglo XXI, 1976; José Joaquín Blanco, *Se llamaba Vasconcelos: una evocación crítica*, México, FCE, 1977; Enrique Krauze, “Pasión y contemplación en Vasconcelos”, en *Vuelta*, no. 78, mayo de 1983; y el exhaustivo trabajo de Claude Fell sobre el período de más brillo de Vasconcelos: *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925)*, op. cit. Sobre las relaciones de la Revolución Mexicana y dentro de ella de Vasconcelos con la Argentina, una de las preocupaciones que orientan esta sección del capítulo, contamos también con el excelente trabajo de Pablo Yankelevich, *Miradas australes. Propaganda, cabildeo y proyección de la Revolución Mexicana en el Río de la Plata*, op. cit.

⁵³⁴ Hernán Taboada, “Oriente y mundo clásico en Vasconcelos”, 2008 (mimeo). Ciertamente, esa afición de Vasconcelos por el Oriente había sido aludida en muchas ocasiones anteriores, pero no había sido abordada separadamente y con la profundidad con la que lo hace Taboada.

⁵³⁵ Cfr. Susana Quintanilla, “La formación de los intelectuales del Ateneo”, en *Historias*, no. 26, abril-septiembre de 1991, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Porfirio Díaz). En 1906, según recordaba unos años después Pedro Henríquez Ureña en un repaso de la trayectoria de la “cultura de las humanidades”, la aparición de la revista *Savia Moderna*, en torno a la cual se aglutinaba un “numeroso grupo de estudiantes y escritores jóvenes”, había oficiado de vehículo de “la tendencia de la generación nueva a diferenciarse de su antecesora”.⁵³⁶ Esas inquietudes cobraron organicidad cuando un año después, en 1907, parte de ese grupo se decidió a fundar una Sociedad de Conferencias como plataforma para la difusión de las nuevas ideas. En efecto, a diferencia de los escritores modernistas, los jóvenes que protagonizaban este movimiento mostraron tempranamente una vocación pedagógica y de intervención pública.⁵³⁷ Según recordaba Henríquez Ureña,

En 1907, la juventud se presentó organizada en las sesiones públicas de la Sociedad de Conferencias. Ya había disciplina, crítica, método. El año fue decisivo: durante él acabó de desaparecer todo resto de positivismo en el grupo central de la juventud. De entonces data ese movimiento que, creciendo poco a poco, infiltrándose aquí y allá, en las cátedras, en los discursos, en los periódicos, en los libros, se hizo claro y pleno en 1910 con las Conferencias del Ateneo (sobre todo en la final) y con el discurso universitario de don Justo Sierra, quien ya desde 1908, en su magistral oración sobre Barreda, se había revelado sabedor de todas las inquietudes metafísicas de la hora.⁵³⁸

Como se desprende de lo que se informa sobre el final de la cita, no habría que exagerar el espíritu confrontativo de este grupo. Si bien luego de 1910, con el inicio de la Revolución Mexicana, la caída de Porfirio Díaz y de los científicos que lo rodeaban dio nuevo aura al ideario antipositivista –resultando así un acicate para el solapamiento de la lucha política y la de las ideas-,⁵³⁹ inicialmente los ateneístas contaron con el auspicio de algunas figuras enroladas en el Porfiriato.

De modo que favorecidos primero por algunas relaciones tejidas con el entramado cultural del régimen de Porfirio Díaz, y luego por el vendaval revolucionario que terminó de condenar al positivismo y a sus representantes institucionales y políticos, los

⁵³⁶ Pedro Henríquez Ureña, “La cultura de las Humanidades”, en *Estudios Mexicanos*, México, FCE, 1984 [1914], p. 251.

⁵³⁷ Enrique Krauze, *Caudillos intelectuales en la Revolución Mexicana*, op. cit., p. 47 y ss.

⁵³⁸ Pedro Henríquez Ureña, “La cultura de las Humanidades”, op. cit., p. 252.

⁵³⁹ Así, según Krauze “la renovación por la que propugnaban los ateneístas, en crítica abierta del positivismo oficial, tenía un carácter similar al de la apertura maderista [por Francisco Madero, quien encabeza el levantamiento contra Porfirio Díaz]. Una nueva generación intelectual también quería desplazar a la gerontocracia cultural gobernante, desplazarla de sus puestos y de su ideología, y modernizarse” (*Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*, op. cit., p. 51).

ateneístas construyeron un lugar de enunciación que les permitió difundir el credo humanista y espiritualista que profesaban. Ese impulso, que se desplegó en numerosas direcciones –por caso, Diego Rivera también se contó entre quienes se alistaron en las filas del Ateneo-, se acompañó progresivamente de una toma de distancia de algunos referentes culturales europeos, al tiempo que tendió en algunos casos, y también de modo paulatino, a tomar por tema de reflexión estética e intelectual esas tradiciones nacionales que el hecho revolucionario había sacado a la luz.

Es ese el marco en el que Vasconcelos desarrolla un camino intelectual que lo llevará a sobresalir en el escenario cultural mexicano y continental. Ahora bien, si comparte fervientemente con sus compañeros del Ateneo la fe antipositivista, el futuro autor de *La Raza Cósmica* se separa de ellos por una serie de atributos que lo singularizan. Según escribe Krauze, “entre Vasconcelos y los ateneístas son más las diferencias que las simpatías. Siempre se mantuvo un poco al margen de ellos. Les parecía cálido pero indescifrable. Vasconcelos no intenta el apostolado académico de Caso, el apacible humanismo de Reyes, la estoica sabiduría de Henríquez Ureña, la bohemia de Gómez Robelo. No busca conocer los valores sino, heroicamente, encarnarlos”.⁵⁴⁰ En efecto, si los ateneístas tenían por vocación el magisterio y la difusión de sus ideas –y la Universidad Popular que prohijan en 1911, por iniciativa de Henríquez Ureña, es sólo una muestra de ello-, en Vasconcelos se aprecia una pulsión más inmediatamente política. Así, a diferencia de sus compañeros es activo partidario de las huestes de Francisco Madero, en cuyo seno desarrolla una militancia que lo lleva a desempeñar diferentes cargos y funciones.

Y en el terreno de las ideas, Vasconcelos se distingue también de las principales figuras ateneístas. Así, frente a la atracción que ejercen en ellas las luces provenientes de la antigua Grecia, son otros los horizontes que lo subyugan. Tal lo que él mismo señala en el *Ulises Criollo*, la primera de sus cuatro voluminosas autobiografías:

En la biblioteca de Caso o en la casa de Alfonso Reyes, circundados de libros y estampas célebres, disparatábamos sobre todos los temas del mundo (...) Llevé yo por primera vez a estas sesiones un doble volumen de diálogos de Yajnavalki y sermones de Buda en la edición inglesa de Max Müller, por entonces reciente. El poderoso misticismo oriental nos abría senderos más altos que la ruin especulación científica. El espíritu se ensanchaba en aquella tradición ajena a la nuestra y más vasta que todo el contenido griego.⁵⁴¹

⁵⁴⁰ Enrique Krauze, “Pasión y contemplación en Vasconcelos”, en *Vuelta*, no. 78, México, 1983, p. 14.

⁵⁴¹ José Vasconcelos, *Ulises Criollo*, México, Porrúa, 2003 [1935], pp. 229-230.

He aquí el sintagma –“poderoso misticismo oriental”- que sintetiza el núcleo del interés por aspectos de las filosofías del Oriente que Vasconcelos exhibe desde su etapa formativa. Ese prolongado asedio a las tradiciones orientales proveerá uno de los afluentes que nutrirán su pensamiento. Y también su acción, puesto que a menudo invocará para sí la figura del héroe místico a la Tolstoi para apuntalar sus empeños político-intelectuales, muy especialmente aquellos que emprende en su faz de tenaz educador. Esa tendencia orientalista podrá ser adjudicada, como parece sugerir la cita, al conjunto del grupo ateneísta, o al menos a sus principales figuras. Pero es en rigor Vasconcelos quien la tiene por una de sus guías, y es él también quien contribuye activamente a divulgarla.

Ese apego por los asuntos del Oriente se remonta en efecto a su juventud. Según deja saber incidentalmente en sus incursiones autobiográficas, entre sus primeras lecturas se cuentan relatos de Babilonia y Persia, así como una historia de Turquía en francés. Asimismo, desde joven participa de sesiones espiritistas y de experimentos ocultistas.⁵⁴² Es probable también que su predilección por Schopenhauer haya contribuido a despertar su curiosidad por los temas orientales. Además, esas inclinaciones pueden haber encontrado complicidad en su admirado líder político inicial Francisco Madero, de conocidas apetencias espiritistas y teosóficas.⁵⁴³

Como sea, pronto ese conjunto de preocupaciones adquiere suficiente densidad como para configurar una deriva que, en la percepción de algunos ateneístas, llega a alcanzar perfil propio dentro del común fondo provisto por el antipositivismo espiritualista. Alfonso Reyes, por ejemplo, enrostrará burlonamente a Vasconcelos el mote de “zapoteca-asiático”, y en una ocasión llegará a sindicarlo como “representante de la filosofía antioccidental”.⁵⁴⁴ Ese sesgo vasconceliano podrá ser refrendado por figuras de otras camadas intelectuales. Varios años después de culminada la experiencia del Ateneo, uno de sus más cercanos colaboradores en la Secretaría de Educación Pública, el poeta Carlos Pellicer –uno de los jóvenes mexicanos contagiados por el proceso

⁵⁴² *Ibidem*, pp. 135-136.

⁵⁴³ En el libro que consagra a las filosofías de la India -sobre el que nos detendremos más adelante-, Vasconcelos cita elogiosamente un comentario (“quizás el primero que se escribió en México”) de Madero sobre el *Bhagavad-Gita*, el célebre texto religioso hinduista. Cfr. José Vasconcelos, *Estudios Indostánicos*, México, Ediciones Botas, tercera ed., 1938 [1920], pp. 125-132.

⁵⁴⁴ Cit. en Hernán Taboada, “Oriente y mundo clásico en Vasconcelos”, *op. cit.*, p. 8.

continental de la Reforma Universitaria-, referirá en una carta privada a su amigo colombiano Germán Arciniegas que la India era el “sueño dorado de Vasconcelos”.⁵⁴⁵

De la anterior afirmación de Reyes no conviene derivar que el interés de Vasconcelos por ese campo que denomina misticismo oriental tuviera como correlato el rechazo global de Occidente. Por el contrario, su atracción por el Oriente parece haber abonado la tesis de los efectos benéficos del mestizaje que –en oposición al pesimismo con que el ensayo positivista valoraba la mixtura racial- Vasconcelos formularía con posterioridad en su célebre *La Raza Cósmica*. Hay en ese libro en efecto un nuevo universalismo que habría de nacer de los aportes de todas las razas, incluidas las de Occidente. Ahora bien, sí es cierto que Vasconcelos (como otras figuras del Ateneo) busca expresar una toma de distancia respecto a la centralidad que Europa, y en particular Francia, habían tenido hasta allí para las elites letradas. Esa actitud, que en los ateneístas se acompañó de una revalorización de las singularidades americanas, surge tempranamente en las discusiones y conferencias del Ateneo. Pero es la guerra del '14 la que confirma ese rumbo. En efecto, si la curiosidad por el Oriente de Vasconcelos provenía de lecturas cultivadas en su mocedad, la gran conflagración que estalla en el viejo continente no hizo sino intensificarla.

Pero ese proceso de acentuación de una veta mística de inspiración no sólo oriental, antesala del momento de mayor fulgor de Vasconcelos, no se explica solamente con arreglo al devenir de los hechos que entonces conmovían al mundo. Y es que, para comprender las estaciones que ritman una biografía intelectual, debe otorgarse un lugar a las circunstancias vitales que a menudo impactan en la relación de los hombres con las ideas. Si este principio es metodológicamente acertado en general, parece serlo más aún en el caso de Vasconcelos, que continuamente se describe a sí mismo como un volcán de pasiones. Al respecto, Enrique Krauze ha señalado sugestivamente que allí donde ha querido verse en las autobiografías vasconcelianas una novela de los dramas nacionales del México revolucionario, en rigor deben relevarse los humores -relativamente autónomos respecto al acontecer histórico mexicano- de una vida tempestuosa.⁵⁴⁶ Ello se verifica especialmente en el segundo tomo de las memorias, *La Tormenta*, que cubre

⁵⁴⁵ Carta de Carlos Pellicer a Germán Arciniegas, México, 14 de febrero de 1924, en Zaitzeff, Serge (ed.), *Correspondencia entre Carlos Pellicer y Germán Arciniegas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 105. En esa y otras cartas a su amigo colombiano, Pellicer dedica varios alborozados párrafos a describir a Vasconcelos: “Hombre de combate y de acción, de inmensas corazonadas sobre las cosas, de natural adivinación, es un predestinado en el destino de México y, acaso también, en el destino de todo el Continente (...) Yo le aseguro que estoy junto al genio, que nunca he estado más cerca del genio como ahora cerca de Vasconcelos” (p. 106).

⁵⁴⁶ Enrique Krauze, “Pasión y contemplación en Vasconcelos”, op. cit.

el período más convulsionado de la Revolución (1913-1920) que a Vasconcelos, una vez caído Madero, le toca vivir desde el exilio. Pues bien: la tormenta que hila allí la narración no es tanto la de ese período histórico sino la del arrebatado amor por Elena Arizmendi, la Adriana de su relato, cuya belleza lo subyuga estando ya casado y cuya conquista y vida en común en el destierro lo llenan de felicidad tanto como lo colman de celos. Son las alternativas de esa historia -“una de las más intensas historias de amor de la literatura mexicana”-⁵⁴⁷ las que hilan y acompañan los hechos que se retratan en *La Tormenta*. Y para lo que a nosotros más interesa: es la prolongada agonía de ese vínculo, y su anunciado final hacia 1916, cuando Adriana finalmente abandona a Vasconcelos y lo sume en un mar de sufrimientos, los que, siguiendo nuevamente a Krauze, empujan al autor de *La Raza Cósmica* hacia una pendiente mística y aún mesiánica que resultará fructífera tanto para la elaboración de su obra intelectual como para las desmesuradas tareas educativas y culturales que se impone en su regreso a México (primero como rector de la Universidad Nacional y luego desde la Secretaría de Educación Pública).⁵⁴⁸

Es entonces esa encrucijada de asuntos internacionales y circunstancias vitales personales la que dispone a Vasconcelos a elaborar un libro destinado a dar forma ordenada a las inquietudes orientales, particularmente las de la India, que cultivaba desde una década atrás. Sus *Estudios Indostánicos* están fechados en San Diego, California, en julio de 1919, pero en rigor eran el resultado de años de acopio de lecturas e informaciones dispares sobre filosofía, historia y religión de la India que el volumen buscaba a un tiempo sistematizar y difundir. El prólogo del libro se iniciaba poniendo de manifiesto esos propósitos:

En las páginas que siguen ofrezco al público una especie de Manual para el estudio del pensamiento indostánico. La idea de organizar el presente volumen me vino así que había reunido, casi sin darme cuenta, un sinnúmero de notas, tomadas con más o menos desorden entre la multitud de las obras relativas al país de la filosofía religiosa. Lo penoso de mis primeros pasos en esta investigación fascinante me hace creer que una exposición sintética,

⁵⁴⁷ Enrique Krauze, “Prólogo” a José Vasconcelos, *La Tormenta*, México, Trillas, 2000 [1935], p. 6.

⁵⁴⁸ Señala Krauze: “huérfano en su vertiente erótica, apuró con urgencia el camino de un particular misticismo: si no podía poseer ya la belleza absoluta construiría un mundo a imagen y semejanza de esa belleza absoluta: un mundo estético y filosófico, y un mundo arquitectónico y social. De esa nueva orfandad, de esa nueva Carmen eterna que en ‘Adriana’ encarnaba, Vasconcelos extrajo una parte esencial de la energía titánica que pondría en su obra literaria y educativa”. *Ibidem.*, p. 8.

como la que en estas páginas intento, habrá de ser muy útil a todas las personas –cuyo número aumenta a diario- que se interesan en estos asuntos.⁵⁴⁹

En su largo periplo en el extranjero, que le había deparado no sólo aventuras amorosas –que excedían al tormentoso amorío con su soñada Adriana- sino reuniones políticas de tinte conspirativo con mexicanos desterrados y una variedad de empleos de diversa naturaleza con los que buscaba afrontar ciertos sinsabores económicos, Vasconcelos había procurado no mantenerse alejado de las inclinaciones intelectuales que su juvenil propensión libresca, y el posterior clima cultural del Ateneo, habían incentivado. Así, ni su ajustada e inestable situación financiera –que se comprimía ante la necesidad de ayudar a la manutención de su esposa e hijos- ni aún sus desazones sentimentales, impidieron que Vasconcelos saque provecho de las bibliotecas de las universidades norteamericanas en Nueva York y en otras ciudades por las que transitó. Fueron esas instituciones las que le proveyeron muchos de los materiales sobre los que está construido su libro, al punto que, según rememoraba luego, su esposa le espetó socarronamente: “vaya... ¡así es muy fácil hacer libros!; nomás te pones a copiar de otros...”⁵⁵⁰

En el mismo prólogo de los *Estudios Indostánicos*, Vasconcelos remite su interés por la India a una curiosidad no sólo suya prohijada en los años del Ateneo:

El gusto por estos estudios, tan poco cultivados entre nosotros de manera ordenada, nació en nuestras juntas inolvidables de hace unos ocho años, cuando nos reuníamos Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y yo, en nuestro México, para discurrir sobre todos los asuntos que afectan directamente al espíritu. Ninguna enseñanza nos dejaba satisfechos, y ninguna de las grandes cuestiones fundamentales dejó de interesarnos vivamente. Disgustados de nuestro medio y decepcionados de Europa, que atravesaba por ese período de corrupción materialista que precedió a la guerra, nos deleitábamos algunas veces con las páginas indostánicas, que leíamos con mezcla de asombro y de curiosidad confusa.⁵⁵¹

⁵⁴⁹ José Vasconcelos, *Estudios Indostánicos*, op. cit., p. 9.

⁵⁵⁰ José Vasconcelos, *La Tormenta*, op. cit., p. 380. Aún cuando ese libro de memorias fue elaborado cuando la afición por el Oriente había trocado en juicios negativos, en él Vasconcelos deja ver los sentimientos que lo embargaban al componerlo: “todo aquel tesoro de pensamiento profundo estaba ya analizado en mis notas y únicamente hacía falta integrar el volumen, sacar en limpio los párrafos (...) Ninguna alegría sería comparable a la de estar reduciendo a fórmulas de lenguaje todo aquel mundo que me distendía la conciencia, me acaloraba la imaginación” (p. 376).

⁵⁵¹ José Vasconcelos, *Estudios Indostánicos*, op. cit., p. 9.

Como se observa, en paralelo al Rolland que admiraba y con quien entrará en contacto epistolar unos años después, la India se le aparece a Vasconcelos como un campo pleno de sabidurías y enseñanzas inmemoriales que, en ese momento de desencanto respecto a Europa, se ofrece como invaluable insumo para la necesaria regeneración espiritual del mundo de posguerra. De allí que se permita finalizar el prólogo con una invocación:

Nuestra especulación metafísica hállese fatigada y necesita el renuevo de las antiguas ideas hindúes. Ciertamente que muchas de ellas se han filtrado desde hace siglos en el alma europea; mas ahora comienzan a llegarle organizadas en su imponente totalidad, y es indudable que la vasta aportación ha de producir un renacimiento de todas las cuestiones del espíritu. Y en ninguna parte ese renacimiento será más fecundo que en la América Latina, y en la raza española, raza siempre alerta para las empresas místicas. Y no sólo los pueblos hispanoamericanos, que preparan una nueva cultura: todo el pensamiento occidental está llamado a renovarse con las influencias hindúes. Todo el pensamiento contemporáneo ha de ir a la India en busca de las ideas esenciales que allí han elaborado grandes espíritus. La crítica de todas esas doctrinas y la asimilación a nuestras creencias de todo aquello que sea válido habrá de ir constituyendo una filosofía que todos anhelamos: una filosofía que no sea expresión de una sola raza, ni obra de una sola época, sino resumen y triunfo de toda la experiencia humana: una filosofía mundial.⁵⁵²

Se ve cómo el manual de asuntos indostánicos que Vasconcelos ofrece al público anuncia entonces la operación que concretaría en su célebre *La Raza Cósmica*. En ese texto encuentra una de las más persuasivas e imaginativas formulaciones una intuición que ya hemos aludido que se respiraba en numerosos núcleos intelectuales del continente tras la Gran Guerra, a saber: que era América Latina el espacio cultural que estaba llamado a asumir, en un esfuerzo de síntesis de todas las razas del orbe, el lugar de vanguardia de la marcha civilizatoria abandonado por Europa.⁵⁵³ El libro de 1919

⁵⁵² *Ibidem*, pp. 21-22.

⁵⁵³ “La ventaja de nuestra tradición es que posee mayor facilidad de simpatía con los extraños. Esto implica que nuestra civilización, con todos sus defectos, puede ser la elegida para asimilar y convertir a un nuevo tipo a todos los hombres. En ella se prepara de esta suerte la trama, el múltiple y rico plasma de la Humanidad futura” (José Vasconcelos, *La Raza Cósmica*, México, Porrúa, 2005 [1925], p. 14). En la propuesta de Vasconcelos, ni Europa ni aún el Asia que le merecía simpatías estaban en condiciones de encarnar esa tarea: “Tenemos, pues, en el continente todos los elementos de la Nueva Humanidad; una ley que irá seleccionando factores para la creación de tipos predominantes, ley que operará no conforme a criterio nacional, como tendría que hacerlo una raza conquistadora, sino con criterio de universalidad y belleza (...) Ningún pueblo de Europa podría reemplazar al iberoamericano en esta misión, por bien dotado que esté, pues todos tienen su cultura ya hecha y una tradición que para obras semejantes constituye un peso (...) No pueden llenar esa misión universal tampoco los pueblos del Asia, que están exhaustos o, por lo menos, faltos del arrojado necesario a las empresas nuevas” (p. 34).

aún no reserva nítidamente para el continente americano (o iberoamericano, como Vasconcelos gustaba decir) ese sitio; pero sí expresa ya la voluntad de creación de esa síntesis superadora de los atolladeros civilizatorios. Y en la forja de ese nuevo universal, el aporte de las tradiciones de la India a las que consagra su volumen resulta decisivo.

Los *Estudios Indostánicos* se dedican entonces a inventariar pacientemente esas tradiciones. El libro ofrece así un mapa histórico de la literatura, la filosofía, la religión y aún el arte y la arquitectura de la India, considerando sus distintos períodos; inspecciona luego en detalle las distintas sectas y escuelas filosóficas y religiosas, deteniéndose tanto en aspectos conceptuales como prácticos (como por ejemplo la higiene o las técnicas de respiración propiciadas por el yoga); reseña a continuación la trayectoria de la escuela Vedanta y la del budismo, citando y comentando en extenso sus fuentes doctrinarias, y distinguiendo sus etapas históricas y sus diferencias regionales; y en su voluntad de síntesis, desarrolla la tesis según la cual Buda habría anunciado la aparición de Jesucristo.⁵⁵⁴ Sobre el final, y en la misma vena, reconstruye a partir de Swami Vivekananda y de Tagore las características de lo que denomina “eclecticismo moderno”, esto es, las tentativas por aunar diversas tradiciones de pensamiento en función de abonar el surgimiento de un nuevo espíritu universal. En ese afán habrían coincidido los más altos espíritus filosóficos de todos los tiempos y tradiciones.⁵⁵⁵

Por lo demás, en su composición el libro se sirve libremente de innumerables fuentes y textos de especialistas y viajeros europeos a la India, sólo ocasionalmente citados.⁵⁵⁶ Entre ellos, hay nombres que son mencionados con frecuencia, como el de Etienne Vacherot (sobre todo a propósito de su conocido *Histoire critique de l'école d'Alexandrie* y del posterior *Le Nouveau Spiritualisme*) y el del orientalista alemán Max Müller. En su descripción de los poderes paranormales de los fakires hindúes,

⁵⁵⁴ José Vasconcelos, *Estudios Indostánicos*, op. cit., pp. 297-303.

⁵⁵⁵ Señala Vasconcelos: “El Uno aspira a ser Todo, sin dejar de ser Uno, y sin dejar de abarcar Todo. Este anhelo irrefrenable del ser, que la razón y la experiencia contradicen, pero que el corazón y la voluntad imponen, eso es lo que late en toda la filosofía profunda, en toda religión verdadera; esa es la tesis de los Upanishads, esa es la tesis vedántica, esa es la tesis neoplatónica, esa es la tesis cristiana, eso es lo que preocupaba a San Agustín, y eso es lo que no puedo demostrar Kant, y eso es lo que quiere la más humilde de las conciencias que medita el Universo. Desde Yajnavalkia, desde Parménides, hasta nuestros días, esa es la tesis eterna, el enigma insoluble, el misterio fecundo, la esencia de nuestra vida, vida absurda, pero redimible y capaz de servir de tránsito para otras vidas más altas” (Ibidem, p. 349).

⁵⁵⁶ Esa falta de un aparato erudito que respalde las afirmaciones de Vasconcelos se debe en alguna medida a las condiciones materiales en las que el libro fue elaborado. Al respecto, en el prólogo advierte: “muchas veces he tomado un apunte a lápiz de algún libro importante que después ya no he podido volver a consultar, porque mis azares me llevaban lejos y, desgraciadamente, muchas de las obras relativas sólo se encuentran en las más grandes bibliotecas” (Ibidem, pp. 10-11).

Vasconcelos da crédito a los relatos del francés Louis Jacolliot, cuyas referencias “están confirmadas por relaciones semejantes de otros autores en épocas diversas”.⁵⁵⁷ Este autor era bien conocido en Occidente sobre todo por ser referido con frecuencia por Madame Blavatsky; su nombre circula incluso en la prensa argentina y aún en algún relato ficcional de Eduardo Holmberg.⁵⁵⁸ En suma, Vasconcelos —que confiesa no entender una palabra de sánscrito— utiliza para la factura de su libro los aportes de los orientistas más conocidos que publican o que han sido traducidos al inglés o al francés, además de autores de la India que también han sido volcados a esos idiomas como Tagore o Vivekananda.⁵⁵⁹

Las huellas del orientalismo de Vasconcelos son visibles también en su más afamada etapa. En 1920, caído en desgracia en México el gobierno de Carranza, es elegido como nuevo rector de la Universidad Nacional. Comienza allí un período especialmente vertiginoso de su vida, que lo proyectaría a los primeros planos de la escena política mexicana y que le aseguraría resonancia continental. Vasconcelos no solamente transformó aceleradamente la alta casa de estudios, resultando a la postre uno de los rectores que dejó más acusada impronta en toda la historia de la institución,⁵⁶⁰ sino que desde el inicio de su gestión dejó en evidencia que no se proponía limitar su acción a la esfera universitaria. En efecto, desde su flamante cargo rápidamente asumió tareas que desbordaban largamente su jurisdicción. Imprimiendo a sus colaboradores un ritmo de trabajo afiebrado, y buscando contagiar a la opinión pública a través de un lenguaje en el que su misticismo intelectual revertía en un discurso moral de tonalidades

⁵⁵⁷ Ibidem, p. 427.

⁵⁵⁸ Soledad Quereilhac, “Ecos de Oriente en Buenos Aires”, op. cit., p. 30.

⁵⁵⁹ En los años en que elabora el libro, cuando, según recuerda en *La Tormenta*, se hallaba influenciado “por el talento de Vivekananda y por el misticismo filosófico de Tagore”, Vasconcelos manifiesta haber querido aprender el sánscrito. Pero cuando se vincula con ese fin con establecimientos teosóficos californianos, comprueba “la poca seriedad de esos institutos”. Según dice con indignación, “nadie sabía por allí una palabra de ese idioma” (todas las citas de *La Tormenta*, op. cit., p. 337). Esa desconfianza de la teosofía como fuente fidedigna de acceso al conocimiento de la India queda ratificada en los *Estudios Indostánicos*. En una de las escasas referencias a pie de página del libro, afirma: “he dejado para una nota final, la mención de una secta que por su carácter, no merece figurar entre las verdaderas sectas indostánicas, ni en las páginas de ningún libro serio. Por el hecho de que sus libros inundan el mercado, me obliga a dedicar unas palabras de advertencia para los lectores incultos. Me refiero a la llamada Sociedad Teosófica fundada por la señora Blavatsky en los Estados Unidos (...) jamás se había visto igual cinismo de charlatanería y de ignorancia como el que se muestra en cada una de las páginas de *Isis sin Velo*, *The Secret Doctrine*, etc., etc., gruesos volúmenes de la pluma de la Blavatsky”. Más adelante es aún más lapidario al aludir a “la elocuencia insincera y de segunda mano de la Blavatsky y su sociedad por acciones para la explotación de las ideas de Oriente” (*Estudios Indostánicos*, op. cit., pp. 86 y 405). Vasconcelos será mucho más indulgente con Annie Besant, a quien según su juicio debía el movimiento teosófico su expansión.

⁵⁶⁰ Javier Garcíadiego, *Rudos contra científicos. La Universidad Nacional durante la Revolución Mexicana*, México, COLMEX, 1996, p. 413 y ss.

mesiánicas (a través de la utilización de palabras como “cruzada”, “fervor apostólico”, “misión”, “abnegación”, etc.), Vasconcelos encabezó un proyecto educativo que buscaba por primera vez en la historia mexicana llegar a los sectores populares, y que tuvo en su centro una campaña de alfabetización preñada de voluntarismo.⁵⁶¹ Posteriormente, a su iniciativa se debió la creación de la Secretaría de Educación Pública (SEP), que venía a reemplazar al Ministerio de Instrucción Pública –disuelto por Carranza en 1917-, y que el presidente Obregón debía naturalmente poner bajo su dirección. Así, aún siendo rector universitario Vasconcelos comenzó a recorrer zonas inhóspitas del país a caballo, creando centros de alfabetización y escuelas populares. Todos estos rasgos –que aquí sólo podemos mencionar rápidamente- le confirieron una aureola de tenaz educador que lo catapultó, de un lado, como figura potencialmente presidenciable al término del gobierno de Obregón en México, y de otro, como un intelectual cuya sintonía con los valores que la opinión pública continental tenía en alta estima lo colocaban en el cielo de las consideraciones a nivel latinoamericano.⁵⁶²

Efectivamente, en el Vasconcelos del período 1920-1924 -cuando deja la SEP- una miríada de estratos políticos, culturales e intelectuales podía hallar una figura que simbolizaba por excelencia la acción reformadora en materia de educación (ese resorte en el que las sociedades latinoamericanas, que experimentaban veloces procesos de modernización, cifraban altas expectativas de transformación social); un hombre que participaba de las corrientes que auscultaban de nuevo modo las tradiciones populares nacionales, y que desde sus cargos institucionales apoyó las manifestaciones culturales que se dirigían en esa dirección (especialmente, la de los pintores muralistas); un intelectual y “Maestro de Juventud” en el que las nuevas generaciones, empapadas del espíritu de la Reforma Universitaria, podían percibir uno de los más firmes impulsores del horizonte latinoamericanista que, como hemos visto ya, constituía una de las sensibilidades de mayor expansión en el período; una personalidad cautivante, en fin, cuyo temple y cuyos modos de poner en marcha procesos de profundas reformas que buscaban dar cauce constructivo a las energías liberadas por la Revolución, lo investían de un aura de héroe cultural.

⁵⁶¹ Claude Fell, *José Vasconcelos. Los años del águila*, op. cit., p. 20 y ss.

⁵⁶² Por su obra de afanes titánicos como educador, a menudo se compara a Vasconcelos con Sarmiento. Si pasamos por alto el sesgo arbitrario que todo cotejo de esa índole conlleva, resulta tentador extender el paralelo a ciertas características de la personalidad de ambas figuras, en especial al énfasis con que cultivaron el género autobiográfico, la pasión como rasgo nodal con que eligen cincelar sus perfiles, y a cómo esa misma cualidad se manifiesta tanto en sus descripciones y preferencias (por ejemplo, en su relación con el mundo popular) como en las acciones reformadoras que se proponen llevar a cabo.

Pues bien, además de todo ello, en el ejercicio de esos cargos que le reportan prestigio nacional e internacional Vasconcelos lleva a cabo acciones a través de las cuales sus apetencias orientalistas se difunden a un amplio público. Así, en una de las primeras circulares en las que pone en marcha su campaña alfabetizadora, a la hora de indicarse los modos en que los maestros voluntarios que la llevan a cabo deben enseñar los rudimentos del aseo personal y de una adecuada respiración, Vasconcelos acude a preceptos hindúes que ya había referido en sus *Estudios Indostánicos*.⁵⁶³ Asimismo, un volumen titulado *Lecturas clásicas para niños* que se difundió posteriormente como herramienta de educación popular desde la SEP comenzaba con una sección de textos del Oriente (y sólo después de América y Europa).⁵⁶⁴ Finalmente, el entusiasmo de Vasconcelos por los temas orientales, y sobre todo por los de la India, quedó en evidencia al colocarse una estatua de Buda, junto a otras de Platón, Bartolomé de las Casas y Quetzalcóatl, en el edificio de la SEP.⁵⁶⁵

Pero además, el sesgo orientalista que permea la gestión de Vasconcelos se deja ver en el marco de una de sus principales obsesiones, la de la edición en grandes tiradas de libros de calidad. Para tal fin crea un Departamento Editorial que coloca bajo dirección de su amigo y antiguo compañero ateneísta Julio Torri. Desde ese lugar se edita una colección de “clásicos”, que incluye 17 volúmenes. La intención manifiesta de ese proyecto es –según se dice en una circular de la SEP– “hacer llegar el libro excelso a las manos más humildes”, para “lograr de esta manera la regeneración espiritual, que debe preceder a toda otra suerte de regeneración”.⁵⁶⁶ Así, la colección incluye, entre otros autores, a Homero, Esquilo, Platón, Shakespeare, Cervantes y Goethe. Pero también las *Vidas Ejemplares* de Romain Rolland, unos *Cuentos Escogidos*, de Tolstoi, y unas *Obras Escogidas* de Tagore. Cada uno de los 17 volúmenes tiene un tiraje que oscila entre 20 y 25 mil ejemplares. Ahora bien, si la iniciativa cosecha en México muchos aplausos, también recoge furibundas críticas. La principal objeción a los “clásicos” de Vasconcelos es que resultan excesivamente complejos y aún oscuros para una población que apenas si está alfabetizada. También se señala que la colección, en su anhelo de poner a disposición un

⁵⁶³ En las prescripciones de esa circular, se afirma que “la sabiduría indostánica, que en tantos aspectos es superior a la nuestra, recomienda que a diario y antes de la lección o del trabajo, se practiquen ejercicios respiratorios, que renueven de aire puro todas las celdillas del organismo” (cit. en Claude Fell, *Vasconcelos. Los años del águila*, op. cit., p. 30).

⁵⁶⁴ *Ibidem*, p. 494. Según refiere Fell, esa selección de textos orientales incluía fragmentos de los Upanishads y de Tagore, y un apéndice para los maestros que incluía una bibliografía breve sobre las religiones y la literatura de la India, China y Japón.

⁵⁶⁵ Hernán Taboada, “Oriente y mundo clásico en Vasconcelos”, op. cit., p. 10.

⁵⁶⁶ Cit. en Claude Fell, *Vasconcelos. Los años del águila*, op. cit., p. 486.

conjunto de grandes obras del pensamiento universal clásico y contemporáneo, descuida la producción mexicana. En ese marco, no sorprende que los mayores elogios a la empresa editorial vasconceliana hayan provenído del extranjero.⁵⁶⁷

Precisamente, no resulta exagerado señalar que a Vasconcelos se debe en buena medida la transformación del rostro de México ante la opinión pública internacional. Durante la década de 1910, sobre todo en su primera mitad, las luchas revolucionarias de masas eran mayormente interpretadas como combates sanguinarios encabezados por caudillos bárbaros. Posteriormente, como ha estudiado en detalle Pablo Yankelevich, el gobierno de Carranza procuró revertir esa imagen a través de una política deliberada de “diplomacia de las letras”: escritores consagrados y jóvenes estudiantes destacados que eran enviados al exterior, fundamentalmente a otros países del continente, con el fin de modificar la mala reputación que pendía sobre el proceso mexicano. Esa estrategia fue continuada por Obregón. Y a través de Vasconcelos no solamente asumieron la representación de México –directa o indirectamente- figuras prominentes del antiguo Ateneo como Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Julio Torri y Diego Rivera, sino también otras más jóvenes, involucradas en el proceso continental de la Reforma Universitaria, como Daniel Cosío Villegas, Manuel Gómez Morin y el mencionado Carlos Pellicer, entre otros.

Algunas de esas figuras tuvieron activa participación en la organización del Congreso Internacional de Estudiantes que, bajo auspicios de Vasconcelos, se reunió en México en 1921. El evento se inscribía explícitamente dentro del proceso reformista universitario, que había sido entusiastamente recibido por quien entonces era rector de la Universidad Nacional. La “revolución estudiantil”, como supo llamarla Vasconcelos, acentuó en él la veta americanista, y favoreció un canal de comunicación con las juventudes de todo el continente. El encuentro de 1921 ofreció en ese sentido un ámbito propicio para estrechar lazos. Según señala en sus *Memorias* Daniel Cosío Villegas – quien a la sazón ofició de presidente del Congreso-, “la delegación que llamó más la atención fue sin duda la argentina”.⁵⁶⁸ En efecto, ese contingente sobresalió tanto por ser el más numeroso –fueron cinco los jóvenes estudiantes que se hicieron presentes en México-, como por la calidad de sus intervenciones. De especial resonancia resultó el discurso de Héctor Ripa Alberdi, uno de los estudiantes argentinos. Según destaca Yankelevich, “la cercanía entre las palabras del delegado argentino y las propuestas que

⁵⁶⁷ *Ibidem*, pp. 487-492.

⁵⁶⁸ Daniel Cosío Villegas, *Memorias*, cit. en Pablo Yankelevich, *Miradas australes*, op. cit., p. 263.

una década antes había movilizado a la generación del Ateneo de la Juventud, despertó una natural simpatía entre argentinos y mexicanos”.⁵⁶⁹

Como consecuencia de esa nueva zona de afinidad, se proyecta para 1922 un segundo Congreso Internacional de Estudiantes a realizarse en Buenos Aires. El comité promotor del nuevo evento queda conformado por Pedro Henríquez Ureña, Manuel Gómez Morín y Daniel Cosío Villegas. Y aunque finalmente esa convención no se lleva a cabo, sus preparativos refuerzan los vínculos establecidos entre figuras de ambos países. Por caso, Arnaldo Orfila Reynal, otro de los delegados al congreso de México, escribirá a Alfonso Reyes comunicándole la aparición de *Valoraciones*, y solicitándole colaboraciones.⁵⁷⁰ Esa publicación ofrecerá una muestra de los lazos tejidos entre argentinos y mexicanos. En ella en efecto escribirán, además de Reyes, Daniel Cosío Villegas (que publica un artículo sobre “La pintura en México”), Diego Rivera, Enrique González Martínez y, ciertamente, Vasconcelos. Con el grupo de *Valoraciones* se vinculará además estrechamente Pedro Henríquez Ureña una vez que decida radicarse en Argentina, en 1924.

Pero ese universo de relaciones había tenido ocasión de profundizarse con la visita que Vasconcelos y una gran comitiva realizan a la Argentina en octubre de 1922. El viaje, que en rigor se extiende por cuatro meses e incluye todos los países del Cono Sur, se origina en la invitación que el gobierno brasilero hace al de México para participar de las fiestas del Centenario de la Independencia de la gran nación sudamericana. La administración de Obregón percibe que se trata de una buena oportunidad para profundizar su política de afianzamiento de conexiones con América Latina, y envía una esplendorosa delegación que, presidida por Vasconcelos, incluye cerca de cuatrocientas personas, entre cadetes del ejército y la armada, aviadores, funcionarios y músicos.⁵⁷¹ Acompañan al entonces titular de la Secretaría de Educación Pública algunos de sus más cercanos colaboradores, como Julio Torri y Carlos Pellicer. El viaje debió resultar significativo para Vasconcelos, puesto que dedica a narrarlo la mayor parte de *La Raza Cósmica* (que aparece tres años después). Pero si verdaderamente es un periplo que le impacta y que afianza su fe continentalista, recíprocamente su paso dejó huellas en los

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 265.

⁵⁷⁰ “Cumpro con el encargo de un grupo de muchachos amigos que edita la Revista que adjunto [*Valoraciones*] y que me piden que le escriba a Ud. (...) queremos que Ud. nos dé una colaboración. Escribanos algo para esa Revista que anhelamos sea la voz de Latinoamérica y España”, carta de Arnaldo Orfila Reynal a Alfonso Reyes, La Plata, 2 de octubre de 1923, cit. en Pablo Yankelevich, *Miradas australes*, op. cit., p. 269.

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 276 y ss.

lugares y en las personas que visita. Ese viaje contribuyó en efecto a dar a conocer su incansable obra educadora y sus campañas culturales. Y al instalar su figura como uno de los nombres insoslayables del momento latinoamericano, en esos lugares que le daban calurosa acogida también se filtraban algunas de sus referencias orientalistas.

En el mes y medio que Vasconcelos permanece en el Brasil, es objeto de múltiples notas elogiosas de la prensa, que subraya la obra educativa y la renovación cultural encabezadas por el jefe de la SEP. Como eco de su presencia, en un artículo del *Jornal do Brasil* titulado “La filosofía de Vasconcelos” se pasaba revista de su obra, aludiendo a sus simpatías orientalistas.⁵⁷² Y si el paso de la comitiva mexicana, con varios homenajes y ceremonias que sobresalieron dentro del conjunto de los festejos (“México estaba de moda en Río”, escribirá posteriormente Vasconcelos),⁵⁷³ causó hondo impacto, otro tanto ocurrió en Argentina. Buenos Aires, “el mayor foco de la cultura hispanoamericana”,⁵⁷⁴ lo deslumbra. Y él también resulta un imán para la prensa, que cubre su llegada, sus conferencias y sus movimientos, y también para los jóvenes estudiantes. El mismo día de su arribo puede ya percibir el cariño que se le tributará:

Por la misma tarde llegan al hotel los periodistas, tan cordiales que no era posible hacerse a la idea de que uno era allí un extraño y un recién llegado. Mucho contribuyeron a formarnos amigos los jóvenes estudiantes que asistieron al Congreso celebrado en México en 1921. Habían hablado de nosotros, nos habían seguido escribiendo y al llegar a la Argentina nosotros, nos acompañaron por todas partes. También Palacios seguía pendiente de nuestros pasos y nos abría muchas puertas. La prensa, el gobierno, los escritores, los poetas, los socialistas, los anarquistas, nadie dejó de hacer presente su afecto por el lejano México.⁵⁷⁵

En efecto, tanto Alfredo Palacios –quien se adelanta a recibirlo y viaja con él desde el sur de Brasil– como los jóvenes estudiantes que ha conocido en México –Ripa Alberdi y Orfila Reynal en primer lugar, con quienes “paseábamos la ciudad en todos los sentidos”-⁵⁷⁶ lo asisten permanentemente y lo introducen en círculos intelectuales e instituciones culturales y políticas. De ese abigarrado menú, sobresale el homenaje que le hace la revista *Nosotros*, en cuyo marco José Ingenieros pronuncia su discurso “Por la Unión Latinoamericana”.

⁵⁷² Claude Fell, *Vasconcelos. Los años del águila*, op. cit., p. 596.

⁵⁷³ José Vasconcelos, *La Raza Cósmica*, op. cit., p. 103.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 160.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, p. 112.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 113.

Todo esto nos permite suponer que la veta orientalista de ese admirado hombre y proclamado “Maestro de Juventudes”, hubo de ser conocida entre los argentinos que lo tenían por uno de los más representativos intelectuales de esa “hora americana”. Es probable que los *Estudios Indostánicos*, que conocieron tres ediciones (a la original de 1920 se sumaron posteriormente una en 1923 y otra en 1938), hayan arribado al Río de la Plata (esa plaza que merecía la admiración sin tregua de Vasconcelos por su alto nivel cultural). Sobre todo la segunda de esas ediciones, publicada en Madrid por la editorial Saturnino Callejas, parece haber tenido importante recepción en el espacio hispanoamericano.⁵⁷⁷ Pero además Vasconcelos se encargó por cuenta propia de remitir el libro a una miríada de intelectuales y personalidades con las que estaba en contacto, en lo que constituía una práctica común en esos tiempos en que los circuitos de distribución del libro no se hallaban suficientemente aceitados. No hemos podido acceder a la mayor parte de la correspondencia de Vasconcelos, que se encuentra o perdida o dispersa, pero sabemos por ejemplo que la escritora chilena Gabriela Mistral recibió el libro por carta.⁵⁷⁸ Podemos conjeturar que, a partir de la percepción de una común sensibilidad espiritualista con los jóvenes reformistas argentinos con quienes trabó relación a partir del Congreso de 1921, Vasconcelos pudo haberles obsequiado el libro tal como hizo con la poetisa chilena.

Sea por esa vía directa, sea a través del arribo al Río de la Plata de ejemplares de procedencia española, según parece los libros de Vasconcelos, entre ellos los *Estudios Indostánicos*, gozaron de importante circulación en Argentina y en América Latina. Así lo hacía saber Ingenieros en su mencionado discurso de homenaje. Allí, en referencia al ilustre mexicano, puntualizaba:

⁵⁷⁷ Por caso, un suelto del diario madrileño *ABC* se hacía eco de la aparición del volumen: “El ilustre publicista y político mexicano D. José Vasconcelos, que actualmente desempeña el ministerio de Instrucción pública de su país, acaba de publicar un libro muy notable para el estudio general de la filosofía hindú. Se titula este libro *Estudios Indostánicos*, y en él el Sr. Vasconcelos realiza una labor meritísima y profunda de exégesis y análisis de las diversas sectas y doctrinas religiosas y filosóficas de la India. Libro de mucha enjundia, *Estudios Indostánicos* revela la extraordinaria cultura y el amor a las disciplinas especulativas del gran escritor mejicano” (*ABC*, Madrid, 30 de agosto de 1923). Recordemos que las ediciones españolas gozaban entonces de una mejor circulación en el continente que las de otros países de la región.

⁵⁷⁸ Según anota Serge Zaïtzeff, en agosto de 1921, antes viajar a México donde se transforma en una estrecha colaboradora de Vasconcelos en sus campañas educativas, Mistral le escribe una carta en la que le agradece el envío de ese libro. Cfr., Serge Zaïtzeff, “Cartas de José Vasconcelos a Gabriela Mistral y Carlos Pellicer”, disponible en http://www.uam.mx/difusion/casadeltiempo/25_iv_nov_2009/casa_del_tiempo_eIV_num25_29_44.pdf (última consulta: 31 de enero de 2010).

Pero si grande es su labor pública, no menos meritoria es su producción intelectual, singularmente aplicada a las más nobles disciplinas filosóficas. Algunos de sus mejores ensayos han sido editados en la *Revista de Filosofía*, de Buenos Aires; todos los americanos cultos conocen sus libros eximios: *Pitágoras*, *El monismo estético*, *Divagaciones Literarias*, *Prometeo Vencedor* y *Estudios Indostánicos*.⁵⁷⁹

Precisamente, la segunda edición de los *Estudios Indostánicos* fue objeto de una extensa reseña crítica en *Valoraciones* a manos de Alejandro Korn. En ella, el filósofo platense no es en modo alguno indulgente con la obra del mexicano. De inicio, da a entender que conoce las circunstancias en que ella fue concebida:

Los ensayos escritos al correr de la pluma en las horas del ostracismo, han vuelto a editarse en un volumen y el sentimiento paternal del autor ha sido bastante intenso para amparar con su nombre aquellos frutos del azar. No deseamos que este nombre, hoy prestigioso, refleje su autoridad sobre un libro muy discutible.⁵⁸⁰

En efecto, para Korn el texto no sólo resulta deficiente en cuanto al conocimiento que brinda. Para el crítico se trata de una “obra impresionista que conserva el rastro de las lecturas ocasionales”; un libro carente de “un nexo lógico, una posición filosófica central de la cual se deriven las conclusiones parciales”.⁵⁸¹ Pero no es ello lo que más preocupa a Korn, sino la contradicción que cree ver entre la briosa y desde todo punto de vista elogiada acción que lleva a cabo Vasconcelos desde la Secretaría de Educación Pública mexicana, y la “ideología pesimista y negativa” que según su parecer es posible destilar de las enseñanzas indostánicas:

Bien comprendemos el sentimiento íntimo que mueve el ánimo del señor Vasconcelos. Es el tedio de la civilización contemporánea, labrada por un positivismo burdo, degradada por el materialismo económico, que, sin fe y sin ideales, dueña de una técnica excepcional, la emplea en satisfacer ruines concupiscencias. Comprendemos como este sentimiento se exagera en la vecindad de un pueblo de presa, donde las lacras de la mentalidad europea se exageran sin los atenuantes de una noble cultura. ¿Pero es en el quietismo de los pueblos orientales donde el siglo XX hallará su panacea?⁵⁸²

⁵⁷⁹ José Ingenieros, “Por la Unión Latinoamericana”, op. cit., p. 148.

⁵⁸⁰ Alejandro Korn, “Estudios Indostánicos”, en *Valoraciones*, año I, no. II, enero de 1924, La Plata, p. 123.

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 124.

⁵⁸² *Ibidem*.

En suma, aunque Korn podía conceder que era conveniente “romper el cerco de la cultura occidental y no ignorar las grandes creaciones del Oriente”, le parecía inconducente para el momento americano apelar al acervo de las tradiciones hinduistas, que no eran a su juicio una inspiración para la acción transformadora que la hora reclamaba. Ahora bien, aunque el filósofo era una autoridad para los jóvenes que animaban la revista, la posición de Korn no parece haber sido compartida por todos ellos. Como hemos visto, el hinduista Romain Rolland tenía a *Valoraciones* como uno de sus principales espacios de interlocución en Argentina. Por ello no asombra que en la edición que siguió a la de la reseña de Korn se publicara en esa revista parte de la correspondencia reciente entre Vasconcelos y Rolland. Para éste, el mexicano era, junto con Haya de la Torre, quien simbolizaba el nuevo espíritu constructor pleno de idealismo que América y la humanidad necesitaban.⁵⁸³ Vasconcelos había sido admirador del autor de *Jean-Cristophe* desde mucho antes de entrar en contacto con él (y el lugar que otorgó a sus *Vidas Ejemplares* en su plan de edición de libros es sólo un índice de ello). Pero además del idealismo de fondo espiritualista que aunaba a ambas figuras, también las comunicaba la común devoción por la India que profesaban. En las cartas de comienzos de 1924 que se publican en *Valoraciones*, que son las que principian una correspondencia que se mantendrá por años, Rolland envía a Vasconcelos su flamante *Gandhi*. El mexicano contesta señalando que “su ejemplo [el del líder hindú] es admirable, y a usted le agradezco que por comunicación subconsciente sepa adivinar las necesidades espirituales de sus discípulos”.⁵⁸⁴

En resumen, desde comienzos de los años '20 la figura de Vasconcelos fue conocida y altamente valorada en la cultura argentina. Parte de los jóvenes enrolados en el proceso reformista universitario lo tuvieron por guía, y las noticias acerca de su actuación al frente de la SEP le valieron generalizada admiración. Y en ese marco, su

⁵⁸³ En la correspondencia privada de Rolland es posible encontrar encomiásticos elogios a la figura de Vasconcelos. Cuando escribe a la revista montevideana *Ariel* —que había tenido en Carlos Quijano a una de sus principales figuras antes de su partida a Europa—, recomienda a quienes la hacen “sacrificar los amores propios locales y nacionales al gran amor de la nación indo-ibérica”. Y en esa tarea, señala, “José Vasconcelos les ha dado el ejemplo” (carta de Romain Rolland a *Ariel*, Villeneuve (Suiza), 15 de agosto de 1924, en Fondo Rolland, Sala Manuscritos, Bibliothèque Nationale de France). En otra carta, esta vez al estudiante hindú Kalidas Nag, Rolland es aún más enfático: “Espero que algún día conozcan en Santiniketan a José Vasconcelos (el ex ministro de Instrucción Pública de México) y su obra admirable de educación pública. El encabeza a toda la joven América” (carta de Romain Rolland a Kalidas Nag, Villeneuve, 9 de febrero de 1925, cit. en Claude Fell, *Vasconcelos. Los años del águila*, op. cit., p. 659).

⁵⁸⁴ “El espíritu de América. Cartas entre Romain Rolland y José Vasconcelos”, en *Valoraciones*, año I, no. III, p. 266.

figura fue un canal adicional que favoreció la diseminación del orientalismo de tipo invertido.

Una vez concluido su mandato en la máxima cartera educativa, Vasconcelos emprendió un largo viaje que incluyó Europa y regiones del Oriente, además de su añorada India. Pero desde ese momento su figura experimentaría un lento declive –sólo interrumpido por una frustrada candidatura presidencial en 1928-. Y en paralelo a ese eclipse, y a una curva ideológica que ya bien entrados los años '30 lo encontraría coqueteando con ideas filofascistas, su anterior predilección por los temas orientales se iría diluyendo hasta culminar en un franco rechazo.⁵⁸⁵

El antiimperialismo prototercermundista de Haya de la Torre

Si Vasconcelos había sobresalido internacionalmente como una de las figuras que mejor sintetizaban “los tiempos nuevos” en América Latina –de un modo tal que, según deslizará a Gabriela Mistral, Romain Rolland llegó a planear hacer su biografía a modo de “vida ejemplar” paralela a la de Gandhi-, el otro nombre que en los años '20 brilló en el firmamento latinoamericano y aún mundial fue el del joven líder del aprismo peruano Víctor Raúl Haya de la Torre. Como en el caso de Vasconcelos, aunque por circunstancias divergentes, su posterior itinerario tendió progresivamente a ensombrecer y desgastar parcialmente su figura, que devino controversial tanto dentro como fuera del Perú. Pero en el período de entreguerras su imagen era muy conocida y gozaba de extendida admiración, incluso de parte de quienes no adherían a las ínfulas revolucionarias de las que hacía gala entonces. Por caso, el mismo Rolland, con quien Haya entabló una prolongada e íntima correspondencia, lo ubicó en esos años '20 como una de las personalidades más influyentes del planeta.

En efecto, el líder peruano dibujó a puro vértigo una trayectoria meteórica que, en pocos años, lo condujo a la celebridad mundial. Como veremos enseguida, pocos como él, sino ninguno, se sirvieron de los mecanismos a los que aludimos en la primera sección de este capítulo (aunque también las cartas, sobre todo aquellos que permitían

⁵⁸⁵ En *El Desastre*, su tercer volumen autobiográfico, Vasconcelos emite juicios negativos sobre los delegados de China, Egipto y Siria que, como él, habían asistido al Congreso Antiimperialista de Bruselas a comienzos de 1927. Según señala allí, “después de lo que había visto en Oriente y la prueba añadida de aquel Congreso, me resultaban irónicas mis propias afirmaciones de fe en los mestizajes” (cit. en Hernán Taboada, “Oriente y mundo clásico en Vasconcelos”, op. cit., p. 15)

mayor difusión a sus ideas y a su nombre y el de su movimiento —a la postre casi intercambiables—: los viajes y la escritura en una sorprendentemente amplia gama de diarios y revistas). Haya comenzó a destacarse en su país desde fines de la década del '10, cuando en representación de los estudiantes tuvo importante participación en las movilizaciones que condujeron a la sanción de la ley de la jornada laboral de 8 horas.⁵⁸⁶ Posteriormente, tras el inicio en 1919 del proceso de Reforma Universitaria en Lima, asumió la presidencia de la Federación de Estudiantes Peruanos y fue artífice del principal experimento salido de su seno: la Universidad Popular González Prada (UPGP), de la que fue nombrado prontamente rector. Esta institución cumpliría varias funciones claves para el desarrollo de lo que estaba comenzando a ser el APRA: de un lado, dotó al movimiento universitario peruano de una resonancia y un prestigio que facilitarían su proyección continental y mundial, una empresa que Haya de la Torre buscaría afanosamente.⁵⁸⁷ De otro, la Universidad Popular parece haber sido en efecto un laboratorio social y cultural que dejó marcas subjetivas importantes. A partir de la apertura de una sede en el distrito obrero de Vitarte, un número considerable de trabajadores pudieron entrar en contacto con lo más refinado y actualizado de la cultura intelectual del período (allí Mariátegui, recién regresado de Europa en 1923, procuró comunicar en clave marxista las dinámicas políticas y sociales que sacudían al mundo en ese entonces en 17 conferencias luego agrupadas en su libro *Historia de la Crisis Mundial*). Pero no sólo los alumnos-trabajadores se vieron afectados por la experiencia de la UPGP, sino que ella parece haber sido decisiva en la formación de los propios docentes, algunos de ellos muy jóvenes. El hecho de haber compartido con trabajadores

⁵⁸⁶ Luis Alberto Sánchez, *Haya de la Torre o el político. Crónica de una vida sin tregua*, Lima, Atlántida, 1979 [1934], pp. 59-62; Steve Stein, "De la clase a la política: Víctor Raúl Haya de la Torre y la institucionalización de la protesta social en los años '20", en H. Bonilla y P. Drake (eds.), *El APRA, de la ideología a la praxis*, Nuevo Mundo, Lima, 1989.

⁵⁸⁷ Aunque este tipo de iniciativas no era todo lo original que Haya de la Torre pretendía (otras universidades populares y emprendimientos similares se desarrollaban entonces en numerosos países), la experiencia de la UPGP desplegó rasgos singulares —en parte reales y en parte mistificados en el posterior discurso aprista— que le permitieron adquirir resonancia internacional. Citemos unos pocos ejemplos. La noticia de la existencia de la Universidad Popular circuló rápidamente entre los grupos reformistas del continente. Así, ya en 1920 la publicación de un artículo que refería a sus actividades en la revista uruguaya *Ariel*, dirigida por Carlos Quijano, generó importante impacto en sus jóvenes lectores, que desde entonces emprendieron tareas de extensión universitaria y comenzaron a aproximarse a algunas organizaciones obreras (Cfr. Gerardo Caetano y José Pedro Rilla, *El joven Quijano (1900-1933). Izquierda nacional y conciencia crítica*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1986, pp. 26-28). Unos años después, el periplo de exiliado de Haya se inicia en La Habana con la fundación de la Universidad Popular José Martí, inspirada en el modelo de la institución peruana. Finalmente, tras visitar Rusia en 1924 Haya consiguió que el propio Anatolí Lunacharski, máximo comisionado de la cartera educativa, dirija una elogiosa carta a los estudiantes y alumnos de la UPGP que conoció publicidad en varias revistas del continente. Cfr. "Un mensaje de Lunacharsky a las Universidades Populares González Prada del Perú", en *Revista de Oriente*, no. 5, Buenos Aires, diciembre de 1925.

actividades formales y recreativas,⁵⁸⁸ además de participar de la gestión y la vida cotidiana de la Universidad, resultó en la conformación de un núcleo de activos jóvenes dirigentes que, en torno a la figura de Haya de la Torre, comenzó a vislumbrar un proyecto político común. En efecto, es en el curso de estos años cuando parece haberse soldado tanto una relación de camaradería y amistad entre muchos de ellos, como de fidelidad al liderazgo de Haya. Como resultado de este proceso, cuando en el bienio 1923-1924 el presidente Augusto B. Leguía comienza a ejercer una política de persecución y muchos de ellos tienen que emprender la ruta del exilio a distintos países de América y Europa, aún a la distancia lograrán mantener el sentido de común pertenencia al proyecto aprista que por esos años dará a luz Haya de la Torre. Ese “nosotros” que permanece entre los jóvenes exiliados de París y Buenos Aires, de México y La Habana, será crucial para entender la puesta en marcha del vigoroso y desmesurado esfuerzo del naciente APRA por constituir un movimiento político de alcance latinoamericano.⁵⁸⁹

Ante ese incipiente horizonte, el exilio sufrido por Haya y sus compañeros, antes que poner coto a ese empeño, lo potenció. De un lado, los desterrados podían exhibir pergaminos como tenaces luchadores contra las dictaduras que asolaban Latinoamérica y que eran frecuentemente presentadas como subsidiarias del imperialismo. Ese aura les permitió obtener simpatías inmediatas en los círculos de reformistas universitarios y grupos afines de los países que visitaban o que los acogían como exiliados.⁵⁹⁰ De otro, ese prestigio, que les permitió construir un lugar de enunciación y un cierto público, se prolongó en un frenético activismo y en un *exilio de tipo proselitista* que las circunstancias de la expatriación posibilitaron. Así, primero Haya —desterrado en octubre de 1923— y luego y en su senda otros varios jóvenes (Manuel Seoane, Luis

⁵⁸⁸ La UPGP puso mucho empeño en organizar anualmente las llamadas “Fiestas de la Planta”, jornadas en las que se desarrollaban expresiones artísticas, culturales y deportivas y que llegaban a congregarse a miles de personas y a recibir importante atención de parte de los medios gráficos de la época. Al respecto, cfr. Rafael Tapia, “La Fiesta de la Planta de Vitarte”, Lima, DESCO, 1993.

⁵⁸⁹ Jeffrey Klaiber, “Popular Universities and origins of aprismo, 1921-1924”, en *Hispanic American Historical Review*, vol. 55, no. 4, noviembre, 1975; Martín Bergel, “La desmesura revolucionaria. Prácticas intelectuales y cultura vitalista en los orígenes del aprismo peruano (1921-1930)”, en Carlos Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina. Tomo II. El siglo XX*, op. cit.

⁵⁹⁰ Así, por ejemplo, la *Revista de Oriente* dedicaba una página entera a publicar los nombres, las fotos y las circunstancias de expulsión de Oscar Herrera, Luis Heysen, Eudocio Ravines y Enrique Cornejo Köster, entre otros, presentados como “profesores de la Universidad Popular González Prada”. Cfr., “Las víctimas de la dictadura del tirano Leguía en el Perú. Los desterrados en Buenos Aires”, en *Revista de Oriente*, no. 2. Buenos Aires, julio de 1925.

Heysen, Magda Portal, Eudocio Ravines, Esteban Pavletich, Carlos Manuel Cox, entre los más destacados), sacaron provecho de esa situación.⁵⁹¹

En rigor, el exilio de Haya estuvo precedido por una significativa experiencia. En la historiografía sobre la etapa fundacional del aprismo, e incluso en las propias biografías de Haya, no se ha subrayado suficientemente el impacto de una vivencia clave para entender la irrefrenable vocación por construir un movimiento a escala continental que se apoderó del joven líder peruano: el viaje que emprendió por los países del cono sur en 1922. Surgido de un acuerdo de intercambio estudiantil de 1920, cuando presidía la Federación de Estudiantes Peruanos, con su par argentino y desde entonces estrecho amigo Gabriel del Mazo,⁵⁹² el vertiginoso periplo de casi tres meses tuvo por estaciones Bolivia, Córdoba, Rosario, Buenos Aires, Montevideo, Piriápolis, nuevamente Buenos Aires y finalmente Chile, entre otros lugares en los que desarrolló una nutrida agenda de conferencias, encuentros y ceremonias (por mencionar sólo dos, una visita a la tumba de Rodó y una entrevista con el presidente Yrigoyen).⁵⁹³ La gira de Haya fue una suerte de laboratorio que, al tiempo que resultó una experiencia de aprendizaje y roce con innumerables figuras y situaciones, le sirvió para medir la fortuna con que sus intervenciones eran recibidas. El viaje en ese sentido no pudo arrojar mejores resultados: el peruano pudo comprobar en su travesía cómo sus habilidades retóricas y su capacidad para investirse de las cualidades valoradas por la emergente “nueva generación americana” (la juventud, el coraje, el heroísmo, la inteligencia) le abrían puertas y comenzaban a proyectarlo como el *leader* continental que esa generación parecía anhelar. Su gira se vio en efecto puntuada por numerosos actos y alocuciones públicas en los que no se privó de tomar la palabra repetidamente y hacer gala de su carisma. Todo ello le devolvió reconocimientos y entusiasmos que, como en un trampolín ascendente en el que contactos ya establecidos promovían recepciones y agasajos que generaban nuevos vínculos, lo condujeron a relacionarse con importantes figuras del quehacer universitario, intelectual y político.⁵⁹⁴

⁵⁹¹ Martín Bergel, “Nomadismo proselitista y revolución. Notas para una caracterización del primer exilio aprista (1923-1931)”, en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe (EIAL)*, vol. 20, no.1, Universidad de Tel Aviv, 2009.

⁵⁹² Cfr. “Convenio internacional de estudiantes peruano-argentino”, documento reproducido en Gabriel del Mazo (comp.), *La Reforma Universitaria. Tomo VI. Documentos relativos a la propagación del movimiento en América Latina (1918-1927)*, Buenos Aires, Taller Gráfica Ferrari Hermanos, 1927, pp. 25-26.

⁵⁹³ Un relato detallado del viaje de Haya puede hallarse en Luis A. Sánchez, *Haya de la Torre y el APRA. Crónica de un hombre y un partido*, Ed. El Pacífico, Santiago de Chile, 1955, pp. 94-115.

⁵⁹⁴ Martín Bergel, “Nomadismo proselitista y revolución”, op. cit., pp. 45-46.

Pues bien: los casi 8 años de exilio que Haya atravesó entre fines de 1923 y mediados de 1931 con sucesivas estaciones en Panamá, Cuba, México, Rusia, Suiza, Italia, París, Londres y Oxford –en cuyas universidades estudia-, Estados Unidos, México, Centroamérica, y de nuevo Europa (vive en Berlín en el bienio 1929-1931), entre otros lugares, reprodujeron el ritmo que el líder peruano había ensayado en su viaje de 1922. Haya dio innumerables conferencias, y entró en contacto y dejó honda impresión también en un amplio espectro de figuras –intelectuales, políticos, obreros, estudiantes. En México, donde Vasconcelos le dio cobijo en la SEP durante 6 meses, el 7 de mayo de 1924 encabezó una ceremonia en la que, a modo de despedida –puesto que partía rumbo a Rusia-, legó a los estudiantes mexicanos una bandera que representaba a la “nación indoamericana”, en un acto que poco tiempo después él mismo fijaría retroactivamente como el de fundación oficial del APRA.⁵⁹⁵ En la Universidad de Oxford fue vitoreado en un panel sobre el fenómeno imperialista y la Doctrina Monroe.⁵⁹⁶ Y a fines de 1927 también tiene resonancia la vibrante serie de conferencias que dicta en distintas ciudades norteamericanas. Allí, un Comité de Ciudadanos Latinoamericanos de Nueva York podía invitar a un baile de despedida “con motivo del viaje de Haya de la Torre a México (...) después de su brillante gira oratoria por los Estados Unidos”.⁵⁹⁷ En definitiva, la odisea de Haya, que aquí apenas bosquejamos, se desplegó en un inacabado desfile de actos, rituales y profesiones de fe americanistas y antiimperialistas. En ese raid, su elocuencia y su indudable capacidad oratoria le valieron la conquista de nuevas porciones de fama y lo elevaron en la consideración de amplias franjas de la opinión pública internacional.

Pero si el proselitismo viajero le granjeó a Haya ese vasto reconocimiento, otro tanto o acaso más le supuso su incansable vocación por la escritura. Que tengamos noticia, no ha sido reconstruido aún el mapa completo de los diarios y revistas de todo el mundo en los que el líder peruano publicó sus textos en los años 1920, pero es probable que su

⁵⁹⁵ Sólo recientemente la historiografía ha desmentido la aceptada versión de uso corriente según la cual la fundación del APRA tuvo lugar en ese acto acaecido en México. Como ha esclarecido Ricardo Melgar Bao, ese episodio adquirió en el discurso aprista canónico una función de verdadero “mito de origen”, creado a fin de mostrar la existencia previa del APRA respecto a otras entidades antiimperialistas del continente creadas en 1924/25 -la Unión Latinoamericana (ULA) y sobre todo la Liga Antiimperialista de las Américas (LADLA)-. Cfr. Ricardo Melgar Bao, “Redes y espacio público transfronterizo: Haya de la Torre en México (1923-1924)”, en Marta Casás Arzú y Manuel Pérez Ledesma (eds.): *Redes intelectuales y formación de naciones en España y América Latina (1890-1940)*, Ediciones de la UAM, Madrid, UAM, 2005, pp. 88-98.

⁵⁹⁶ Según reseñaba la revista *Isis*, de Oxford, “Mr. Haya de la Torre recibió una gran ovación, porque hizo el discurso más capaz e interesante que hasta hoy se haya dicho sobre esta materia en Oxford” (*Isis*, 18 de mayo de 1927, cit. en Luis A. Sánchez, *Haya de la Torre o el político*, op. cit., p. 143).

⁵⁹⁷ *Ibídem*, p. 149.

número no haya bajado de los doscientos. Los artículos doctrinarios y de agitación política de Haya vieron la luz en publicaciones de todos los países del continente, incluido Brasil. Y en el resto del mundo, fueron editados en órganos prestigiosos como *Foreing Affairs*, *The New Leader*, *The Labour Montly*, *The Lansburg Weekly* y *The Socialist Review* (del Partido Laborista) de Inglaterra, *The Nation* y *The Living Age*, de Estados Unidos, *Pravda*, de Rusia, o *Europe*, de París, entre muchos otros. Además de escribir denodadamente, Haya llevó al extremo una práctica habitual en los intelectuales del período: la de reproducir sus textos en numerosas publicaciones de diversos países. Si damos crédito a sus palabras, las crónicas y artículos surgidos de su visita a Rusia en 1924 fueron editados “en más de cincuenta periódicos o revistas de Sur y Centro América, las Antillas y México”.⁵⁹⁸ El célebre “¿Qué es el APRA?”, verdadero manifiesto fundacional del movimiento, gozó con seguridad de similar difusión: publicado primero en inglés a fines de 1926 desde su exilio en Londres, sabemos que posteriormente fue traducido a siete idiomas y reproducido en numerosas publicaciones.

La eficacia que Haya le otorgaba a la escritura en cuanto práctica útil en la tarea de construir al APRA y a sus referentes como campo destinado a captar la extendida sensibilidad antiimperialista del período, lo condujo a incentivar esa afición en los demás jóvenes desterrados. Así, en carta a Eudocio Ravines podía escribir lo siguiente:

*No importa repetir. Al contrario, hay que repetirse mucho, pero extender también mucho la labor de propaganda. Pero hay que escribir. Uno de ustedes debe escribir artículos incesantes sobre el problema indígena peruano, revelar abusos y conmover la opinión pública con una propaganda indigenista vívida que conmueva y justifique la revolución (...) Otro debe ocuparse de asuntos estudiantiles, persecuciones, acción de la UP, en este orden, y recuerdo constante del heroísmo de la juventud peruana (...) Otro o el mismo debe seguir diciendo que la UP fue la primera tribuna antiimperialista de América Latina, definida en un sentido económico, y que la UNIDAD de América es nuestro lema, etc.*⁵⁹⁹

Esa técnica de propaganda se completaba a través de cartas especialmente dirigidas a grupos o personas particulares, que eran a menudo dadas a publicidad en diarios y revistas (una modalidad asimismo típica de las figuras de la época que retienen nuestra atención). En especial, Haya se mostró sumamente atento con los grupos

⁵⁹⁸ Víctor Raúl Haya de la Torre, *Impresiones de la Inglaterra Imperialista y la Rusia soviética*, Buenos Aires, Claridad, 1932, p. 91.

⁵⁹⁹ Carta de Víctor Raúl Haya de la Torre a Eudocio Ravines, Londres, 17 de octubre de 1926 (destacado nuestro), reproducida en Pedro Planas, *Los orígenes del APRA: el joven Haya*, op. cit., pp. 204-205.

antiimperialistas o vinculados a la Reforma Universitaria en el continente, con los cuales procuraba entablar relaciones directas. Como supo puntualizar Halperin Donghi, esa estrategia de reconocimiento recíproco tenía el beneficio de prestigiar mutuamente a quienes daban muestras públicas de estar bajo proceso de interlocución. Esos grupos, a veces pequeños, podían ostentar la amistad y el reconocimiento de quien se erigía como la figura prototípica del *leader* americano; Haya, por su parte, podía exhibir entre sus logros la influencia siempre en aumento de su prédica.⁶⁰⁰ Esa ascendencia crecía en la medida en que el líder aprista solía adoptar diferentes posiciones de enunciación: si podía escribir artículos doctrinarios o de propaganda general, a la hora de establecer contacto con grupos concretos se dirigía a ellos en segunda persona, procurando atender a la situación particular de cada interlocutor.⁶⁰¹

Llegados a este punto, corresponde señalar que esa ubicuidad de Haya se verifica con especial énfasis en lo que atañe a su presencia en el campo político-cultural argentino de entreguerras. Varias circunstancias favorecieron el proceso de frondosa recepción del líder peruano que tuvo lugar allí. La década de 1920 fue escenario de un inédito proceso de influencia e interpenetración entre los espacios estudiantiles e intelectuales del Perú y la Argentina. Las revistas políticas y literarias, en ambos sitios, se hallaban plagadas de artículos, noticias y referencias provenientes del país vecino. El uso un tanto laxo del campo semántico vinculado a la noción de “reformismo universitario”, además de proporcionar una serie de dimensiones ideológicas comunes (americanismo, juvenilismo, antiimperialismo), posibilitó un sistema de referencias mutuas entre los

⁶⁰⁰ Tulio Halperin Donghi, *Vida y muerte de la República Verdadera (1910-1930)*, op. cit., p. 117.

⁶⁰¹ Citemos dos ejemplos. En 1925 Haya envía la siguiente carta a la revista *Estudiantina*, la publicación de los estudiantes del Colegio Nacional dependiente de la Universidad de La Plata: “A los compañeros redactores de *Estudiantina*: Gabriel del Mazo, nuestro compañero y nuestro amigo, a cuyo nombre está en gran parte ligada la gloria de la revolución universitaria argentina y la gloria —ésta más rara— de la lealtad absoluta y vigilante a sus principios, me ha enviado un número de *Estudiantina* y me pide unas líneas para sus páginas. Lo hago sin tardanza, porque es mi deber. A toda voz de vanguardia de la juventud de nuestra América he de responder yo como soldado, a grito de mando (...). Yo he entendido siempre la Reforma universitaria como todo lo contrario al refinamiento de un sistema que creara mejor, es decir, más definida y más fuerte, una casta profesional. Mi concepto de la reforma es justamente el opuesto (...) Convertir al estudiante en simple obrero intelectual, con conciencia de clase de simple obrero intelectual (...) Y en el Perú no hemos hecho otra cosa. Primero aireamos la vieja y carcomida Universidad de San Marcos (...) Luego fuimos más allá, y al costado de la Universidad rejuvenecida, pero nada más que rejuvenecida por la Revolución, creamos otra joven, fuerte, e hija suya quizá pero como hija “zaratustriana”, hija vencedora de la madre: nuestra Universidad Popular González Prada, donde fundimos nuestros esfuerzos y nuestro credo revolucionario con la rebelión dolorosa de los trabajadores (...) Muchachos de *Estudiantina*: os envío un saludo cordialmente fraternal. Y ya os repito: estamos juntos, porque nuestro deber de jóvenes y de revolucionarios lo impone...”. La carta se reproduce en el primer libro de Haya, *Por la Emancipación de América Latina* (Buenos Aires, Gleizer, 1927), luego agrupado en Víctor Raúl Haya de la Torre, *Obras Completas*, Tomo I, Juan Mejía Baca, Lima, pp. 125-128.

jóvenes de ambos países. Para los reformistas peruanos, la Argentina era, además del sitio en el que había surgido originalmente el proceso de Reforma, la cuna de insignes maestros que orientaban a la “nueva generación americana”: Alfredo Palacios, José Ingenieros, Manuel Ugarte, Ricardo Rojas. El Perú, por su parte, fue tornándose para los argentinos digno de admiración precisamente por ser uno de los espacios del continente en el que, en las adversas condiciones impuestas por la dictadura de Leguía, mejor habían encarnado los ideales que impulsaban el proceso reformista. Además de haber provisto una de las experiencias que, a los ojos orgullosos de los jóvenes peruanos tanto como en la mirada de sus pares del continente, más cabalmente había interpretado el mandato reformista de trascender el espacio universitario para echar raíces en la sociedad toda -la Universidad Popular González Prada-, el reformismo peruano podía exhibir entre sus lauros célebres jornadas de movilización y resistencia contra la dictadura de Augusto B. Leguía que traslucían admirada heroicidad.⁶⁰²

Ese escenario de galanteo y reverencias mutuas se había pavimentado a partir de algunas visitas que habían dejado tras de sí marcas resonantes. Como señalamos al comienzo de este capítulo, la experiencia del viaje constituyó, para los militantes reformistas, una de las formas más efectivas de creación de tramas materiales y simbólicas comunes. Hemos mencionado ya los poderosos efectos que tuvo el sonado viaje de Alfredo Palacios a Lima en 1919, que alcanzaron no sólo a estudiantes sino a distintos segmentos sociales y culturales de esa ciudad. Esa visita, por lo demás, estableció un canal de empatía entre Palacios y los jóvenes reformistas peruanos que sería continuamente revalidado. Posteriormente, otros viajes de dirigentes reformistas

⁶⁰² Entre esas jornadas sobresale la del 23 de mayo de 1923, cuando una multitud encabezada por Haya de la Torre logró revertir la decisión de Leguía de consagrar la República al Corazón de Jesús. En esa ocasión la movilización fue ferozmente reprimida, y en las refriegas cayeron muertos, víctimas de disparos, un obrero y un estudiante. Al día siguiente, una nueva multitud logró liberar sus ataúdes de la vigilancia policial para cargarlos hasta la ceremonia de entierro, en un acto pleno de dramático simbolismo que sería continuamente evocado como la muestra cabal de la unidad entre “el trabajo manual y el trabajo intelectual”. Mariátegui mismo retrospectivamente pudo sopesar que “el 23 de mayo reveló el alcance social e ideológico del acercamiento de las vanguardias estudiantiles a las clases trabajadoras. En esa fecha tuvo su bautizo histórico la nueva generación”. V. Mariátegui, “El proceso de la instrucción pública”, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Ed. Era, México, 1993 (ed. orig. 1928), pp. 127-128. Esa jornada, por lo demás, sirvió para la incipiente proyección latinoamericana de Haya. En una carta enviada un mes después de los sucesos del 23 de mayo, el joven peruano pedía a José Ingenieros “alguna palabra de aliento a la agitación anticlerical que realiza en estos momentos la juventud”. Además de esta solicitud que anticipaba la “política epistolar” que será crucial para la constitución del APRA en los años subsiguientes, Haya adjuntaba además varios impactantes recortes de la primera plana de los diarios limeños en los cuales se lo veía arengando a la multitud (treinta mil personas, “universitarios y obreros”, según *La Crónica* y *El Tiempo* del 26 de mayo). La carta de Haya a Ingenieros, fechada el 16 de junio de 1923, pertenece al Fondo Ingenieros del Cedinci de Buenos Aires (en procesamiento).

argentinos a Lima —el de Héctor Ripa Alberdi en 1922, nuevamente el de Palacios en 1923, el de Carlos Sánchez Viamonte en 1924— vinieron a confirmar y a robustecer los lazos preexistentes.⁶⁰³

Fue en el marco de esos contactos que Haya perfeccionó, junto a Gabriel del Mazo, la idea del viaje de 1922. Su estadía en Argentina resultó a la postre un primer momento significativo en cuanto a la difusión de su nombre y sus ideas. En Buenos Aires, donde dio una concurrida conferencia en la Universidad, Haya parece haber conquistado a la opinión pública reformista. Así al menos podía recordarlo posteriormente del Mazo: “quedamos prendidos de su simpatía. No lo dejábamos irse”.⁶⁰⁴ Haya, por su parte, tuvo asimismo a su regreso a Lima palabras de sentido reconocimiento para con “la reforma universitaria argentina, que es, sin duda alguna, el más grande movimiento de revolución espiritual producido en América en los últimos tiempos”.⁶⁰⁵

Con esos antecedentes, no resultó extraño que, a la hora de tener que emprender el camino del exilio, varios jóvenes peruanos ligados al movimiento estudiantil y a la Universidad Popular González Prada eligieran la Argentina como destino. Así, en momentos sucesivos del bienio 1924-25 llegan al país Manuel Seoane, Eudocio Ravines, Oscar Herrera, Enrique Cornejo Köster y Luis Heysen, entre otros.

El prestigio del que venían investidos en tanto representantes de la nueva generación peruana, junto al espíritu inquieto y aguerrido que, en un *ethos* compartido con Haya, prontamente exhibieron en su estancia en el Río de la Plata, permitieron a algunas de esas figuras alcanzar rápidamente posiciones expectantes en organizaciones enroladas en el espacio reformista argentino. Así, Luis Heysen es elegido en 1926 presidente de la también laureada Federación Universitaria de La Plata, en tanto que Manuel Seoane, principal figura de la que pronto será la célula aprista de Buenos Aires, además de periodista del diario *Crítica* y colaborador de varias revistas del medio intelectual local será secretario de la Unión Latinoamericana y director durante dos años de su órgano *Renovación*. Palacios, que lo acoge rápidamente a su lado en la institución que preside,

⁶⁰³ Por caso, así aludía a la visita de Palacios de 1923 el semanario limeño *Variedades*: “El más resonante suceso de la semana, ha sido, sin duda, la presencia en Lima del ilustre maestro y tribuno argentino Alfredo Palacios (...) Desde el día mismo de su llegada, el insigne argentino fue objeto de inmensas manifestaciones de cariño. La juventud y el pueblo le rodearon, tributándole rendido homenaje, ansiosos de escuchar su verbo apostólico, inspirado, siempre, en las más nobles causas y en los más generosos ideales (...) Inmensa muchedumbre estudiantil y obrera aplaudió, frenéticamente, la inspirada y cálida oración del maestro...”. Cf. *Variedades*, no. 793, Lima, 12 de mayo de 1923.

⁶⁰⁴ Gabriel del Mazo, *Vida de un político argentino. Convocatoria de recuerdos*, op. cit., p. 216.

⁶⁰⁵ V. “Crónica del viaje de Haya de la Torre por Uruguay, Argentina y Chile”, *La Crónica*, Lima, 27 de junio de 1922, reproducido en Gabriel del Mazo (comp.), *La Reforma Universitaria*, tomo VI, op. cit. p. 149.

tendrá siempre palabras encomiásticas para con Seoane, a quien llegará a considerar verdadera “alma de la Unión Latinoamericana”.⁶⁰⁶

Esa favorable situación permitió a Haya abrirse campo en la opinión pública argentina. Aún a la distancia, el líder aprista publicó artículos en casi todas las revistas ligadas a medios reformistas y de izquierdas: *Claridad*, *Sagitario*, *Valoraciones*, *Revista de Filosofía*, *Nosotros*, *Revista de Oriente*, *Estudiantina*, *Córdoba*, *Renovación* (de la que fue corresponsal en Europa), entre otras. Haya también fue colaborador de los diarios *Crítica* y *La Voz del Interior*, en donde publicó desde Europa muchos artículos que agruparía luego en diversos libros. En el prólogo de uno de ellos, podía mostrarse agradecido con ambos periódicos “porque respetaron mi libertad de opinar y retribuyeron mi trabajo intelectual”.⁶⁰⁷ En definitiva, el reconocimiento al nombre de Haya no cesó de crecer en toda la década. La visible y también muy estimada actuación de los jóvenes peruanos exiliados, que no dudaban en otorgarle a la distancia el rol de líder, favoreció indudablemente ese proceso (y viceversa: la referencia del jefe aprista también les granjeó prestigio y les abrió puertas). De conjunto, Haya y el APRA –esos dos nombres inseparables– cosecharon una extendida simpatía en el campo político y cultural argentino. En efecto, salvo las ácidas críticas de los comunistas y otros círculos izquierdistas minoritarios –que surgen de todos modos recién hacia el final de la década–,⁶⁰⁸ el naciente aprismo gozará de una generosa y amplia consideración. Tanto reformistas como radicales yrigoyenistas y socialistas verán en Haya un adalid ya de la

⁶⁰⁶ Cf. “Un mensaje de Alfredo Palacios”, en *APRA. Órgano del frente único de trabajadores manuales e intelectuales*, no. 5, Lima, 9 de noviembre de 1930, p. 9. Sobre los avatares de la inserción de esas dos figuras y las tensiones entre el *ethos* aprista y el sustrato “arielista” que seguía presidiendo las disposiciones de los reformistas universitarios argentinos en los años '20, cfr. Martín Bergel, “Manuel Seoane y Luis Heysen: el entrelugar de los exiliados apristas peruanos en la Argentina de los '20”, en *Políticas de la Memoria*, no. 6/7, Buenos Aires, 2006/2007.

⁶⁰⁷ Cfr. V. R. Haya de la Torre, *Impresiones de la Inglaterra Imperialista...cit.*, p. 12.

⁶⁰⁸ Las críticas al APRA por parte de los Partidos Comunistas surgen recién en 1927, como resultado de las desavenencias que el peruano tuvo con figuras enroladas en esa corriente internacional en el Congreso Antiimperialista de Bruselas. Esas diferencias se ensancharon paulatinamente, y ya a comienzos de los '30 las acusaciones cruzadas se tornaron virulentas. José Arico señala que posiblemente se debió a la pluma de Rodolfo Ghioldi una de las primeras críticas comunistas al APRA publicada a modo de editorial en *La Correspondencia Sudamericana* a mediados del '27 (cfr. “¿Contra el Partido Comunista?”, *La Correspondencia Sudamericana*, año II, no. 29, 15 de agosto de 1927, pp. 1-5, reproducido en una selección de documentos comunistas de José Arico en *Socialismo y Participación*, no. 11, CEDEP, Lima, 1980). Un año después, mientras Julio Antonio Mella –que también había roto con Haya en Bruselas– iba a conocer su célebre diatriba antiaprista “¿Qué es el ARPA?”, el diario *Justicia*, órgano del comunismo uruguayo, reproducía un artículo del peruano Jacobo Hurwitz, hasta entonces acólito de Haya, que inauguraba una modalidad que en los años y décadas siguientes seguirían varias figuras apristas: la de romper virulentamente con el líder nacido en Trujillo (“Porqué no estoy con el APRA”, *Justicia*, Montevideo, 21 de agosto de 1928, p. 3). Con todo, y aunque extendernos sobre este punto aquí nos llevaría demasiado lejos, creemos que las divergencias entre apristas y comunistas, o más tarde entre Haya y Mariátegui, se debieron, antes de 1930, más a cuestiones de poder que a diferencias estrictamente ideológicas, que tendieron a surgir como racionalizaciones *a posteriori*.

nueva generación americana, ya de las causas sociales, ya de la lucha contra las tiranías del continente. Y será sobre todo este último aspecto el que provea a los apristas, perseguidos en su país y transformados ya en los años '30 en mártires y símbolos de la libertad contra las dictaduras, de la mirada benévola de un amplio espectro de escritores e intelectuales argentinos.⁶⁰⁹

Esas buenas señales que, dentro de la favorable recepción general que recibe el APRA en América Latina, Haya encuentra en la opinión pública argentina, lo envalentonan a creer que allí anidaba una plaza significativa para su proyecto continental. La idea de época de que, frente a la prepotencia norteamericana y la acechanza de otros imperialismos, era necesario propender a la efectiva unidad latinoamericana –un horizonte que, recordemos, había surgido en concomitancia a las primeras expresiones antiimperialistas en el amanecer del siglo-, en Haya de la Torre y quienes lo secundan se manifiesta con especial vehemencia. El hecho de que el APRA haya nacido en el exilio, y de que los miembros de la generación fundadora estuvieran desterrados en diversos países de Europa y América Latina, daba mayor asidero a las pretensiones continentales del APRA. En ese contexto, la voluntad de Haya de que el naciente aprismo llegase a constituirse en un instrumento capaz de hegemonizar la dilatada sensibilidad americanista y antiimperialista del período –en un marco en el cual nacían simultáneamente otras entidades de similar credo-, lo impulsa a querer echar raíces más profundas en una sociedad, la argentina, en la que su nombre y su doctrina parecían encontrar providencial arraigo.

Así, a comienzos de 1927 Haya cree oportuno sacar tajada de la elección de su compañero Luis Heysen como presidente de la Federación Universitaria de La Plata. En una carta dirigida desde Oxford a los “queridos compañeros estudiantes de La Plata”, el jefe aprista reconducía ese hecho y derivaba de él la posibilidad de extender el alcance de la empresa aprista:

⁶⁰⁹ Señalemos un ejemplo muy significativo de la notoriedad de Haya en el campo intelectual argentino. Desde su fundación en 1928, la SADE (Sociedad Argentina de Escritores), en su voluntad de representar a todo el gremio, había procurado la prescindencia en materia política en función de no afectar la pluralidad ideológica de sus miembros. El hecho de que una de las pocas excepciones a esa regla haya sido precisamente un pronunciamiento de la entidad en 1939 en favor de la liberación de Haya de la Torre, entonces encarcelado en el Perú, es en ese marco un índice de la aceptación de la que gozaba en la Argentina el líder peruano. Al respecto, cfr. Jorge Nállim, “De los intereses gremiales a la lucha política: la Sociedad Argentina de Escritores (SADE), 1928-1946” en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 7, Universidad Nacional de Quilmes, 2003, p. 127.

La elección de ustedes significaba no sólo un tributo al individuo sino un homenaje simbólico a la juventud estudiantil peruana cuyas vanguardias han sido despiadadamente castigadas por el terror reaccionario (...) Yo invito a los estudiantes de La Plata, a entrar francamente en ese gran frente único, en esa gran alianza de pueblos que representa el APRA, cuyas banderas comienzan a flamear de norte a sur en América Latina...⁶¹⁰

En esos meses iniciales de 1927 coinciden varias iniciativas que buscan efectivamente profundizar los lazos entre el APRA y el arco de quienes le tributaban simpatías en Argentina. Es entonces cuando queda formalmente constituida la célula aprista de Buenos Aires, bajo dirección de Manuel Seoane. Una unidad organizativa similar llega a conformarse al mando de Heysen en La Plata (en ella revisten figuras del reformismo platense como Pedro Verde Tello y Andrés Ringuelet, entre otros), aunque por corto tiempo. Y a ello se suman dos cursos de acción más ambiciosos. Por un lado, es en Buenos Aires donde se publica el primer libro de Haya, *Por la emancipación de América Latina*, un conjunto de artículos y cartas de los cuatro años anteriores que oficia de presentación de las orientaciones apristas (allí se reproduce “¿Qué es el APRA?”). El volumen, editado por Manuel Gleizer y dedicado a Gabriel del Mazo, se abre con una carta de Romain Rolland a Haya en francés en la que el público argentino y latinoamericano podía leer las siguientes palabras destinadas al joven líder oriundo de Trujillo: “yo lo considero como un hijo, o un joven hermano. Si el campo de nuestra acción es diferente, la flema que nos anima es la misma: la pasión de la verdad y la piedad activa por la humanidad”.⁶¹¹ La carta de uno de los intelectuales más célebres del

⁶¹⁰ La carta de Haya, fechada en Oxford el 22 de febrero de 1927, se publica al menos en la compilación de textos sobre la Reforma que Gabriel del Mazo edita ese año, y en un pequeño libro que un año después la Federación Universitaria de Buenos Aires saca a la luz con textos de Ingenieros y del líder peruano. Aquí la tomamos de Luis Heysen, *Temas y obras del Perú*, op. cit., pp. 37-39.

⁶¹¹ “Una carta de Romain Rolland”, en Víctor Raúl Haya de la Torre, *Por la emancipación de América Latina* (Buenos Aires, Manuel Gleizer, 1927), luego incluido en sus *Obras Completas*, tomo 1, Lima, Mejía Baca, 1976, p. 5. El peruano, por su parte, había escrito un laudatorio texto —“Romain Rolland y la América Latina”— que, publicado originalmente en el número especial que la revista *Europe* dedica al aniversario número 60 del afamado autor galo, se reprodujo luego por lo menos en *Repertorio Americano*, *Amauta*, *Sagitario* y en el número especial consagrado a Rolland por *Estudiantina*, para luego ser incluido también en *Por la emancipación de América Latina*. Allí dejaba sentado el profundo lazo que unía al francés con “la nueva generación latinoamericana”: “La América Latina no ha sufrido a la gran guerra en la carne de sus pueblos, pero su juventud sacó de esta inmensa tragedia una profunda lección de historia (...) La influencia del pensamiento de Romain Rolland sobre nuestras primeras reacciones es innegable. En los días de la ‘revolución estudiantil’ ¿quién de nosotros no ha oído resonar en los debates agitados de nuestras asambleas juveniles, el nombre del autor de Juan Cristóbal? ¿Quién de nosotros no ha sentido el orgullo de ver lanzar contra nuestra generación los mismos insultos con que la histeria nacionalista intentó enlodar a Romain Rolland?” (ibídem, p. 107 y 109). Haya concluía que, cuando en 1924 el francés entró en contacto directo con Vasconcelos, Carlos Américo Amaya y con él mismo, esos lazos se habían estrechado aún más: “Desde entonces, Romain Rolland es el gran amigo de nuestra causa, su mejor amigo en la Europa preocupada e indiferente” (p. 110).

mundo, que, como hemos visto, encarnaba como nadie el idealismo pacifista de posguerra y la fe en una nueva humanidad, reforzaba aún más la imagen de Haya como expresión latinoamericana por excelencia del espíritu de renovación de posguerra. Por lo demás, la aparición del libro es saludada con elogiosos comentarios y reseñas.

Por otro lado, también a comienzos de 1927, tras regresar del Congreso Antiimperialista de Bruselas en el que comienza a rivalizar con el comunismo, el líder peruano ensaya una audaz maniobra. Desde Oxford, escribe a Alfredo Palacios invitando a la Unión Latinoamericana —de la que se había diferenciado en “¿Qué es el APRA?” por hallarla limitada a “fines de acción intelectual”— a integrarse formalmente a su movimiento.⁶¹² Haya revela en esta iniciativa el carácter estratégico que le otorgaba al país del Plata: “Si usted se encontrara favorablemente dispuesto a este proyecto, yo haré lo posible para ir a la Argentina en junio aunque sea por un breve plazo, y esté usted seguro que habremos salvado la causa antiimperialista del riesgo que corre”.⁶¹³ La propuesta de Haya genera debates en el seno de la ULA, pero finalmente es contestada afirmativamente, una decisión que es recibida con júbilo por el jefe aprista.

Tal adhesión, sin embargo, no tuvo demasiados efectos prácticos (salvo una mayor integración de los peruanos exiliados a la ULA, empezando por Seoane, que pasa a dirigir *Renovación*). A pesar de la alta estima que profesaba por los jóvenes peruanos, Palacios no asumirá explícitamente la identidad aprista.⁶¹⁴ Y es que, en rigor, en los años '20 toda la simpatía que Haya de la Torre y el APRA podían suscitar resultó insuficiente para salvar la distancia existente entre el *ethos* revolucionario y cuasileninista de los apristas y unas disposiciones de los reformistas argentinos que se

⁶¹² Escribe Haya a Palacios: “Quiero —con el mismo tono confidencial de su carta y de ésta— referirme a otro: la formación definitiva de nuestro Frente Unico de trabajadores manuales e intelectuales y la aceptación de la ULA a los principios que la APRA sostiene. La APRA es y trata de ser ante todo Alianza, no un partido sólo, sino una alianza o federación de fuerzas. Donde se pueda la APRA será partido, donde no sea posible será sólo alianza, en todas partes Frente unido antiimperialista (...) Creo que usted alentando la APRA, saludando y adhiriendo a sus postulados, procurando la adhesión de la ULA al frente único que venimos tratando de formar desde hace varios años, dará al movimiento un definido carácter latinoamericano, autónomo, popular y fuerte”. Carta de Víctor Raúl Haya de la Torre a Alfredo Palacios, Oxford, 17 de febrero de 1927, reproducida bajo el título de “Correspondencia Haya de la Torre-Palacios” en *La Ciudad Futura*, no. 2, Buenos Aires, octubre de 1987.

⁶¹³ *Ibidem*. Al parecer, la idea de viajar a la Argentina rondaba a Haya desde un tiempo atrás. Casi un año antes había deslizado esa intención al también joven aprista peruano Esteban Pavletich —exiliado en Centroamérica, donde colaboraba con Sandino— en carta fechada en Londres el 15 de abril de 1926 (reproducida en el anexo documental de Pedro Planas, *Los orígenes del APRA. El joven Haya*, op. cit., pp. 139-144).

⁶¹⁴ Indicativo de ello es que en un mensaje que envía en 1930 con Manuel Seoane a “la juventud peruana”, dentro de los elogios en los que se desgañita para con ella no hay ninguna referencia al APRA. Cfr. “Un mensaje de Alfredo Palacios”, en *APRA. Órgano del frente único de trabajadores manuales e intelectuales*, op. cit.

condecían con el clima político relativamente apacible de la Argentina de esa década.⁶¹⁵ En definitiva, el impacto de Haya fue más ideológico que político-organizativo, y esa ecuación sólo se alterará parcialmente luego del golpe de estado de 1930.⁶¹⁶

Con este largo rodeo en torno a la presencia de Haya y del aprismo en Argentina sólo hemos querido poner de relieve el grado de circulación y de penetración de su discurso en los años '20. Y ello porque el APRA, y muy particularmente su líder, fueron un insistente canal de construcción de una imagen positiva de ciertas realidades orientales con las que, en su mirada, América Latina naturalmente empatizaba y con las cuales, por ende, debía entrar en relación. El módulo que subtendió esa lectura fue, evidentemente, el antiimperialismo. Fue esta lente la que permitió imaginar un *continuum* entre Marruecos y América Latina como el que se observa en el epígrafe de Haya que encabeza este capítulo. La homología que el líder aprista construye entre Abdel-Krim y las luchas antiimperialistas latinoamericanas son una de las más ostensibles muestras del ya mencionado discurso prototercermundista que emergía en el continente.

La temática antiimperialista fue una de las vías privilegiadas a través de las cuales Haya edificó su imagen de líder continental en los años '20. Y ello no solamente porque el imperialismo, sobre todo el norteamericano, como hemos ya visto era objeto generalizado de examen y de crítica por porciones cada vez mayores de intelectuales y de la opinión pública más vasta. Quitando ese innegable hecho, hay que decir que dentro de la profusión de alusiones y discursos antiimperialistas, Haya se jactó de haber desarrollado una concepción superior, por científica, del fenómeno imperialista. En la importante "asamblea antiimperialista" realizada a mediados de 1925 en París -que mencionamos en el capítulo 3 a propósito de la intervención que allí hace Ingenieros-Haya señalaba en un encendido discurso (luego reproducido en *Por la emancipación de América Latina*):

⁶¹⁵ Cfr. Martín Bergel, "Manuel Seoane y Luis Heysen: el entrelugar de los exiliados apristas en la Argentina de los '20", op. cit. Véase también Liliana Cattáneo y Fernando Rodríguez, "Ariel exasperado. Avatares de la Reforma Universitaria en la década del veinte", op. cit.

⁶¹⁶ Ese modo diverso de relacionarse con el APRA en los años '30, cuando las condiciones políticas en Argentina se asemejaban más que en los '20 a las del Perú, se percibe tanto en la conformación de agrupaciones apristas integradas por argentinos, como en la apropiación directa de algunos elementos del estilo aprista por formaciones como FORJA. Cfr. Tulio Halperin Donghi, *La Argentina y la tormenta del mundo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, pp. 139 y 150-151; Leandro Sessa, "Semillas en tierras estériles". La recepción del aprismo en la Argentina de mediados de la década del treinta", ponencia presentada en las V Jornadas de Historia de las Izquierdas del CEDINCI, Buenos Aires, 11, 12 y 13 de noviembre de 2009.

La nueva generación revolucionaria de América Latina ha abandonado para siempre los caminos románticos en la lucha contra nuestro enemigo común. Hasta ayer, la solidaridad latinoamericana y el “peligro yanqui” han sido contemplados con ojos sentimentales: el tema del latinoamericanismo ha degenerado en pasto de discursos oficiales, en recurso de retórica diplomática y en excusa falaz de nuestros “compatriotas” agentes del imperialismo yanqui. Lo mismo lo usa un presidente de república sudamericana que Primo de Rivera o un periodista de la burguesía liberal. De otro lado, “el peligro yanqui” se ha visto como un conflicto de razas y hasta como un conflicto de culturas. Nuestra generación antiimperialista y revolucionaria lo ha precisado como un conflicto económico, simple y llanamente económico.⁶¹⁷

No hace falta señalar que al mentar a la “nueva generación revolucionaria de América Latina” Haya se señalaba a sí mismo y al movimiento que encabezaba. Ese enfoque económico en el tratamiento del imperialismo, que encomienda a los demás jóvenes apristas,⁶¹⁸ era deudor de la pendiente ideológica que en el bienio que Haya pasa en Londres y Oxford, en 1925-1927, lo había vuelto resueltamente marxista. Munido entonces de un prisma materialista que respaldaba en Marx y Lenin, y que lo llevaba a recomendar al resto de jóvenes apristas el estudio de fenómenos concretos de penetración imperialista,⁶¹⁹ Haya podía –en paralelo a las perspectivas surgidas de la III

⁶¹⁷ Víctor Raúl Haya de la Torre, “El pensamiento de la nueva generación antiimperialista latinoamericana contra el enemigo de fuera y contra el enemigo de dentro”, en *Por la emancipación de América Latina*, op. cit., p. 74.

⁶¹⁸ En sus memorias, la joven poetisa Magda Portal, que sobresalía ya en la vanguardia literaria limeña y que, tras el destierro que le impone Leguía en 1927, será una de las figuras principales de la célula aprista mexicana, recordaba: “Haya me dijo: ya no puedes seguir escribiendo poesía. Ahora tienes que estudiar Economía Política”. Me puse a estudiar (...) En el fondo, tuve un desgarramiento, pero había tomado la decisión: ‘Tengo que estudiar, Haya nos ha dicho que tenemos que estudiar’” (cit. en Daniel Reedy, *Magda Portal. La pasionaria peruana. Biografía intelectual*, Lima, Flora Tristán Ediciones, 2000, p. 79).

⁶¹⁹ En uno de sus viajes parisinos, Haya impulsa la creación de un espacio de estudio del fenómeno imperialista. En su inauguración decía: “La sección de París de nuestro frente único debe concretarse, más que ninguna otra, a una tarea de estudio. Por eso me parece París el lugar propicio para la fundación del Centro de Estudios Antiimperialistas del APRA (...) La tarea inmediata de los latinoamericanos residentes en París y afiliados al frente único antiimperialista del APRA es estudiar el imperialismo, sus aspectos y sus consecuencias en nuestros países. Nuestra ignorancia en este orden es lamentable. Si supiéramos medir los avances del imperialismo con la misma seguridad con que sabemos medir los versos de un soneto romántico, no caeríamos en el error de creer que el imperialismo “comienza” cuando los marineros yanquis llamados por un señor Díaz cualquiera desembarcan en nuestras playas (...) No descuidemos nuestra propaganda; pero nuestra propaganda tiene que ser científica, demostrativa y corolario de nuestros estudios” (Víctor Raúl Haya de la Torre, “Qué persigue el Centro de Estudios Antiimperialista del APRA en París”, en *Por la emancipación de América Latina*, op. cit., pp. 143 y 146). Pero será sobre todo la célula aprista de Buenos Aires, guiada por Manuel Seoane, la que emprenda estudios económicos y estadísticos sobre el imperialismo en América Latina. Seoane publicará esos estudios en revistas como *Renovación*, *Claridad*, *Sagitario*, *Amauta*, *Atuei* (de La Habana) y *Ariel* (de Montevideo). Y en 1930, condensará esas aproximaciones en un opúsculo publicado en Buenos Aires por Claridad bajo el título de *La Garra Yanqui*.

Internacional- sentirse provisto de un modelo que le permitía colocar el ojo en todas las dinámicas del mundo de posguerra.

Y sin embargo, el leninismo del Haya de los '20 pasó menos por el estudio directo del sustrato económico del fenómeno imperialista –el líder aprista mismo no encaró investigaciones empíricas en esa dirección-, como por la réplica más o menos consciente del tipo de vanguardia revolucionaria ejemplarizada por el Partido Bolchevique. En efecto, por su modo de combinar teoría y praxis revolucionaria, vocación intelectual y pulsión por la propaganda política, y por la forma en que esos “exiliados románticos” se autoinstituyeron en vanguardia del “frente de trabajadores manuales y trabajadores intelectuales de América Latina” –que eso pretendía ser el APRA-, los apristas de los '20, como ya fuera sugerido por autores como José Aricó y Tulio Halperin Donghi, guardaban un parecido de familia con el tipo de intelectual revolucionario de corte leninista.⁶²⁰ En ese sentido, la mirada de Haya a las luchas anticoloniales que se desarrollaban en Oriente respondía, antes que a una analítica del imperialismo, a radiografías que buscaban inspiración política y modelos para las luchas latinoamericanas que el APRA pretendía encabezar.

En efecto, tal lo que ocurre con las numerosas referencias de Haya a los combates de Abd-el-Krim, en Marruecos, y sobre todo del Kuo-Min-Tang, en la China, las realidades del Oriente a las que su lupa antiimperialista lo conduce. Como muchos otros latinoamericanos, Haya de la Torre posó su mirada sobre la resistencia a las empresas colonialistas de los países europeos en territorio marroquí que se desarrollaban contemporáneamente. Pero sus exploraciones en esa esfera se destacan tanto por el modo en que proliferan, como por las funciones que ellas asumen en la economía de su discurso.

En 1925, Haya escribe desde Londres un artículo corto que lleva por título “El asesinato de un pueblo”, suscitado por una incursión invasora del ejército francés sobre Marruecos (que venía a sumarse a las tropas de la España de Primo de Rivera con las que, en conjunto, pronto pacificarían la zona). Ese texto tuvo una enorme divulgación. Al incluirlo también en *Por la emancipación de América Latina*, Seoane y el resto de

⁶²⁰ Cfr. Martín Bergel, “La desmesura revolucionaria”, op. cit. Las referencias a Lenin en los textos de Haya de esos años son numerosas. Todavía más: en fecha tan tardía como 1931, cuando del APRA ha surgido el Partido Aprista Peruano como partido de masas y las polémicas con los Partidos Comunistas son una constante, en una encuesta realizada en varios números sucesivos de la revista partidaria *APRA* a los principales dirigentes de la generación aprista fundadora –Seoane, Heysen, Cox, Luis Alberto Sánchez, Oscar Herrera, Magda Portal, entre otros-, Lenin es el nombre más mencionado en las respuestas a la pregunta: “¿Cuál de los reformadores sociales admira Ud.?”.

exiliados peruanos que participan de la confección de ese libro en Buenos Aires apuntan, en nota a pié de página, que “pocos artículos de Haya de la Torre han sido más reproducidos que éste. No hay país de América Latina donde no haya sido leído. En algunos países como México, Perú y la Argentina, su reproducción se ha hecho casi en cada ciudad donde existe un periódico `no imperialista’”.⁶²¹ Pues bien, ese difundido texto, del que proviene la cita del epígrafe, nos permite apreciar ciertos motivos ideológicos que Haya ponía en circulación. De inicio, la participación de Francia en la empresa imperial en esa región del norte de Africa permite al joven trujillano reforzar el tópico que invertía los lugares asignados a la civilización y la barbarie legados por el pensamiento decimonónico. Según Haya,

Ayudando el crimen de España, el imperialismo francés asesina brutalmente a un pueblo ante la impasibilidad del mundo. La civilización cristiana asiste indiferente a uno de los más inauditos hechos de la delincuencia de los imperialismos europeos de los últimos tiempos (...) Francia –la gloriosa Francia de la Libertad y el Derecho- procede con igual brutalidad y con igual injusticia que los ejércitos del Kaiser invadiendo Bélgica. Pero la invasión de Bélgica levantó un grito de horror en el mundo porque era un país “civilizado”. La invasión de Marruecos no despierta la protesta de nadie porque se trata de un país “bárbaro”...⁶²²

Con todo, más que las aventuras del imperialismo europeo, que juzgaba una prolongación de las atrocidades bárbaras de la Guerra del '14, Haya prefería subrayar “la epopeya de Abd-el-Krim y de su pueblo”.⁶²³ Pero si en esa loa a un entonces conocido caso de resistencia antiimperialista coincidía con otros latinoamericanos, a diferencia de muchos de ellos –nítidamente, por caso, de José Ingenieros- en ese proceso de luchas anticoloniales Haya buscaba inquirir las causas y los móviles que subyacían a la exitosa movilización popular encabezada por el líder marroquí. Se trata de un hecho significativo en su itinerario político-ideológico, puesto que es posible señalar que las luchas antiimperialistas del Oriente le ofrecerán un prisma a partir del cual, del interior mismo de una cultura política de raíz ilustrada e internacionalista (y debemos recordar aquí que antes de partir al exilio una de las improntas que habían coloreado la experiencia de Haya y de la Universidad Popular provenía de la tradición

⁶²¹ En *Por la emancipación de América Latina*, op. cit., p. 93.

⁶²² Víctor Raúl Haya de la Torre, “El asesinato de un pueblo”, en *Por la emancipación de América Latina*, op. cit., p. 90.

⁶²³ *Ibidem*, p. 91.

anarquista),⁶²⁴ surgen las primeras notas de sesgo nacionalista popular que presidirán, ya en los años '30, el ascenso del aprismo como partido de masas en el Perú.

En efecto, en los años '20 Haya denunciará repetidamente al nacionalismo como instrumento de las oligarquías latinoamericanas para dividir a los pueblos del continente. Esa prédica será uno de los *leitmotiv* de su campaña, que le valdrá ser calumniado en el Perú por “haberse vendido al oro chileno”. Incluso se encargará de disuadir a Palacios de apoyar la causa peruana en el conflicto limítrofe por Tacna y Arica por considerarla una cuestión añeja y contraria a la unión de los sectores postergados de ambos países.⁶²⁵ En otra importante carta a Gabriel del Mazo, que será reproducida en *Por la emancipación de América Latina*, Haya critica a la Revolución Mexicana por no haber desarrollado un programa internacional. Y a continuación expone el horizonte del naciente APRA: “como crear un partido nacional sería errar, hay que intentar el frente único internacional americano de trabajadores”.⁶²⁶ Esa clave internacionalista se reflejará en el último de los cinco puntos del programa con que Haya presenta a su movimiento en “¿Qué es el APRA?”: “por la solidaridad con todos los pueblos y clases oprimidas del mundo”.⁶²⁷ Aún más, será Manuel Seoane y no Haya quien postule tempranamente la necesidad de distinguir entre un “nacionalismo verdadero” y un “nacionalismo mentiroso”.⁶²⁸

En ese marco, sin embargo, las luchas anticoloniales del Oriente parecen haber funcionado como condición de posibilidad para que en el discurso de Haya emerjan por primera vez las nociones de “nacionalismo popular” y “nacionalismo revolucionario”.

⁶²⁴ Luis Tejada, “La influencia anarquista en el APRA”, en *Socialismo y Participación*, no. 29, Lima, marzo de 1985.

⁶²⁵ Escribe Haya a Palacios: “Yo comprendo la posición de Ud. ante la cuestión de Tacna y Arica. Mi punto de vista sobre ella se reduce a creer que el problema ha perdido interés, ha devenido instrumento de opresión e imperialismo, es una ‘verdad envejecida’ y la justicia que significaba resolverlo favorablemente para el Perú implica ahora otras injusticias. La mayor de ellas es la necesidad de Bolivia de esa región. Otra, es el punto de apoyo que ofrece a las tiranías y al imperialismo. Creo que hay injusticias mayores que suprimir en Perú y en Chile. Por eso, me parece que es llegada la hora de proclamar que el problema está viejo, la reivindicación tardía y su solución peligrosa. No creo que se deba excitar a nuestros pueblos sobre lo justo o lo injusto del problema desde el punto de vista jurídico internacional, sino decirles que eso tiene otra solución: la unidad de América Latina, la fraternidad de los pueblos, la fusión de las fuerza nuevas, el Frente único de los trabajadores”. Carta de Víctor Raúl Haya de la Torre a Alfredo Palacios, Oxford, 17 de febrero de 1927, cit.

⁶²⁶ La carta, de junio de 1925, se publica con el título de “Carta a un universitario argentino”, en *Por la emancipación de América Latina*, op. cit. (la cita en p. 86).

⁶²⁷ Víctor Raúl Haya de la Torre, “¿Qué es el APRA?”, en *Por la emancipación de América Latina*, op. cit., p. 129.

⁶²⁸ Manuel Seoane, “Nacionalismo verdadero y nacionalismo mentiroso”, *Amauta*, no 4, Lima, diciembre de 1926, pp. 19-20.

Así, en otro artículo dedicado a la resistencia antiimperialista marroquí que conoce publicación en la revista Córdoba, escribe:

Mientras el nacionalismo imperialista se quiebra en la lucha de clases, el nacionalismo revolucionario se aprieta como un puño. En todas las colonias del mundo se agita la unidad y la rebeldía. Naturalmente que en todas hay traidores como los 'rajahs' hindúes vendidos a Inglaterra, o los 'caids' que ayudan a España. *Pero las inmensas mayorías buscan los vínculos tradicionales, hurgan en los entusiasmos lejanos y se unen. Es el instinto de los débiles, y a eso le llaman rebeldía. Ese instinto, a pesar de nuestros 'rajahs' y 'caids' tendrá que dominar un día a los pueblos de nuestra América.*⁶²⁹

Ese sentido de las referencias a las luchas anticoloniales del Oriente se afirmará y ganará espacio en el discurso de Haya a partir de 1926, cuando las luchas del Kuo-Min-Tang chino pasen a ocupar un lugar prominente en los hechos que ocupaban a la opinión pública mundial. A partir de allí, y al menos durante dos años, las alusiones a ese movimiento serán una constante en la prédica del jefe aprista. Y no en forma de anotaciones marginales o pasajeras: antes bien, en numerosos artículos, cartas y discursos, Haya se encargará de decir que el APRA era "el Kuo-Min-Tang latinoamericano". El líder aprista estaba al tanto de lo que ocurría en la China, como todos los latinoamericanos, por las noticias cotidianas que traía la prensa. Pero además, Haya había trabado en Europa relación directa con jóvenes estudiantes chinos y con un importante dirigente del Kuo-Min-Tang, Sia Ting, delegado en la Liga de las Naciones. A través de conversaciones con él Haya acrecienta su admiración por la historia y las características de ese movimiento, que pasa a ser su principal modelo. Ambos hombres, por lo demás, compartieron estrado en el acto antiimperialista contra la invasión norteamericana a Nicaragua que se realiza en París el 12 de enero de 1927, y en el que Sia Ting saluda en nombre de la juventud china a los pueblos latinoamericanos en lucha contra el imperialismo. Según subraya Luis Alberto Sánchez en la biografía de Haya que escribe en 1934, "el hecho más saltante de aquella demostración contra la ocupación de Nicaragua, consistió en que los jóvenes chinos se hicieron representar numerosamente, aunando así el anhelo antiimperialista y liberador de los explotados del

⁶²⁹ Víctor Raúl Haya de la Torre, "¡Ritorna Vincitore!", *Córdoba*, año II, no. 46, Córdoba, 27 de diciembre de 1924 (destacado nuestro).

mundo, y la solidaridad de los pueblos coloniales y semicoloniales contra el imperialismo absorbente”.⁶³⁰

Como señalan Pedro Planas y Hugo Vallenas, el caso chino debe haber llamado la atención de Haya ya en ocasión del quinto congreso de la Comintern de 1924, al que asistió aprovechando su visita a Rusia.⁶³¹ Como hemos visto, es allí cuando China es colocada en primer plano en las consideraciones de la Internacional. De modo que, en un primer acercamiento, para Haya el Kuo-Min-Tang no estaba reñido con la perspectiva marxista y aún comunista a la que podía suscribir hacia 1926, sino que era una ejemplo de lucha antiimperialista bendecido por la Komintern. En una importante y poco conocida carta a Julio Mella previa a la ruptura de 1927, Haya escribía lo siguiente:

No tengo tiempo para escribirte largo, pero debo decirte que cada vez soy más revolucionario y más leninista, y desapruero toda tendencia enferma de infancia en el movimiento antiimperialista (...) Si comenzamos el juego antiimperialista mostrando las cartas, gritando como prostitutas histéricas 'soy comunista', 'créame soy comunista', 'nuestro movimiento es comunista', estamos haciendo una campaña que -por falta de táctica- resultará traidora, porque brindará armas fáciles a los enemigos. *Lo táctico, lo realmente comunista es no llamarse comunista* y descubrir los hilos de la trama, o los 'hilachos de Moscú' como los llama nuestro enemigo Lugones. *Lo comunista, lo leninista, lo realista es no aparecer manejados ni conectados con Moscú, ni con el PC yanqui ni con nada extranjero, sino -como en China- dar a nuestro movimiento un carácter nacional y auténticamente latinoamericano popular.*⁶³²

El párrafo, por varias razones, resulta revelador de las posiciones de Haya de la Torre en 1926 (así como de su estilo de pensamiento). En primer lugar, sobresale el hecho de que su aproximación al Kuo-Min-Tang no representa una ruptura con el marxismo, sino, por el contrario, una voluntad de constituir un movimiento “verdaderamente comunista”. Como arguyen Planas y Vallenas, “suele pensarse que

⁶³⁰ Luis Alberto Sánchez, *Haya de la Torre o el político*, op. cit., p. 139.

⁶³¹ Pedro Planas y Hugo Vallenas, “Haya de la Torre en su espacio y en su tiempo (aportes para una contextualización del pensamiento de Haya de la Torre)”, en AAVV, *Vida y obra de Víctor Raúl Haya de la Torre*, Lima, Instituto Cambio y Desarrollo, 1990, p. 124. Este texto sobresale en la vasta producción peruana sobre la trayectoria ideológica de Haya por su aproximación desapasionada y rigurosa, y por atender a los diferentes contextos y estaciones de pensamiento del conductor del APRA.

⁶³² Carta de Víctor Raúl Haya de la Torre a Julio Mella, 7 de abril de 1926 (destacado nuestro).

Agradecemos a los investigadores peruanos André Samplonius y Germán Peralta la cesión de una copia de la carta perteneciente a una compilación en curso de textos inéditos o poco conocidos de Haya de la Torre en la década de 1920.

Haya empezó a mirar con buenos ojos la experiencia kuomitanista apartándose de sus simpatías a la gesta bolchevique de 1917, pero no es así (...) El análisis hayista de la Revolución china no tiene como referencias metodológicas el nacionalismo o el liberalismo sino la teoría *marxista* de la 'lucha de clases' y la crítica *marxista* del 'imperialismo'.⁶³³ En segundo término, en la carta resulta evidente que esa adscripción ideológica no supone para Haya, como podía serlo eventualmente en los meses que siguen a su visita a Rusia en 1924,⁶³⁴ acatar las directivas de Moscú. Por el contrario, el líder aprista reclama ya para su movimiento la autonomía respecto a cualquier órgano de dirección externo, un rasgo que percibe y elogia en el Kuo-Min-Tang. Esa postura obedece tanto a motivaciones ideológicas (la creencia, que irá ganando cada vez mayor terreno en su doctrina, en el necesario resguardo de las especificidades latinoamericanas), como a otras que ciertamente no lo son. Y es que se advierte en la carta el realismo político de alguien que, sencillamente, no desea para sí sino el lugar de jefe de un movimiento internacional. Finalmente, la referencia al proceso chino exhibe la misma función que consignamos ya a propósito de las alusiones al ejército de Abd-el-Krim: para una mirada que añora construir un órgano de vanguardia que tenga detrás un movimiento político latinoamericano de masas, ambas experiencias resultan ejemplos prácticos a seguir en esa dirección, y en tanto tales abonan nuestra hipótesis de que son las referencias orientales las que conducen al pensamiento de Haya a las primeras invocaciones de lo nacional-popular.⁶³⁵

Este último movimiento conceptual no era por otra parte privativo del líder trujillano, sino que era llevado a cabo coetáneamente por otras figuras vinculadas al APRA. Carlos Manuel Cox, por entonces activo colaborador de *Amauta* al lado de Mariátegui y pronto una de las figuras de la célula aprista de México, donde se exilia a mediados de 1927, en un número de esa revista introducía también la necesidad de forjar la "peruanidad" como condición para una revolución de masas en su país. Y para mentar entonces una

⁶³³ Padro Planas y Hugo Vallenás, "Haya de la Torre en su espacio y en su tiempo", op. cit., p. 120.

⁶³⁴ Todavía sabemos poco acerca de la relación entre Haya y la Komintern en ese momento. La apertura de los archivos de la Komintern en Moscú pueden arrojar alguna luz en esa dirección, así como la puesta en disponibilidad de la correspondencia de Haya que se encuentra en manos de algunos celosos dirigentes apristas en Lima.

⁶³⁵ Todos esos factores reaparecen en la carta a Esteban Pavletich que ya citamos: "La cuestión es dar a nuestro movimiento un carácter comunista, marxista, leninista, SIN DECIRLO, SIN LLAMARNOS COMUNISTAS O LENINISTAS sino procediendo como tales (...) LA UNICA MANERA de dar a nuestro movimiento antiimperialista fuerza de masa, fuerza revolucionaria, es hacerlo típicamente latinoamericano, como el movimiento chino, como el movimiento moro si se quiere. La Unica Manera de darle fuerza y simpatía es no ponerle el letrero anunciando que es una cosa fabricada en Moscú". Carta de Víctor Raúl Haya de la Torre a Esteban Pavletich, Londres, 15 de abril de 1926, op. cit., p. 140.

idea de nación, a la que juzgaba, como Mariátegui, no opuesta a un indispensable horizonte político internacional, traía a colación el ejemplo de las luchas del Oriente. Según argumentaba, “no existe contradicción, antagonismo alguno, entre el ideal humano de armonía y el ideal nacional. Las luchas de la China, del Egipto, de Marruecos, de todos los pueblos oprimidos, es una lucha nacionalista compatible, aunque parezca paradójico, con la idea de una civilización ecuménica, universal”.⁶³⁶

En esa misma edición de *Amauta*, en un significativo artículo titulado “Sentido de la lucha antiimperialista”, Haya de la Torre insistía en presentar al Kuo-Min-Tang como modelo para su naciente movimiento: “La APRA se va convirtiendo ya en la más poderosa organización antiimperialista de América. La APRA aspira a ser lo que el Kuomintang en China y ha enarbolado las banderas de guerra contra el conquistador que son de libertad para nuestros pueblos (...) China nos acaba de ofrecer una lección. El Kuomintang nos ha dado la más extraordinaria demostración de lo que puede la unidad y la rebelión organizada de un pueblo”.⁶³⁷ Y en la medida en que, como hemos indicado ya, desde el Congreso de Bruselas de comienzos de 1927 empieza a cobrar entidad la disputa entre Haya y el comunismo latinoamericano e internacional, la ruptura entre el Kuo-Min-Tang y el PC chino que se consuma ese mismo año al menos inicialmente refuerza las simpatías de Haya por ese movimiento antiimperialista asiático del que decía inspirarse para la construcción del suyo propio. Así, en un artículo de febrero de 1928 titulado “El APRA y el Kuo-min-tang” publicado, entre otros sitios, en la revista cubana *Atuei*, Haya se extendía en las comparaciones (que involucraban, por ejemplo, el cotejo entre dimensiones como la “base económica” y la educación en China y América Latina), para concluir nuevamente que en este continente “el único partido antiimperialista parecido al Kuomintang es el APRA”.⁶³⁸

Se observa que las aproximaciones de Haya y los demás apristas al ciclo de luchas antiimperialistas en China distan de aquellas que hemos visto en algunos círculos argentinos como la *Revista de Oriente*. Si en ésta prima un vínculo de tipo *solidarista*, en el que las simpatías por el Kuo-Min-Tang se traducen en artículos de apoyo y difusión de su campaña, y en algunas iniciativas de ayuda a la distancia, la imaginación

⁶³⁶ Carlos Manuel Cox, “Revolución y peruanidad”, *Amauta*, no. 8, abril de 1927, p. 25.

⁶³⁷ Víctor Raúl Haya de la Torre, “Sentido de la lucha antiimperialista”, *Amauta*, no. 8, abril de 1927, p.

⁶³⁸ Víctor Raúl Haya de la Torre, “El APRA y el Kuo Min Tang”, en *Atuei*, no. 3, La Habana, febrero de 1928. En un número siguiente de esa revista editada por el grupo de cubanos apristas, Karlo Nep (probable seudónimo de Esteban Pavletich) publicaba un poema titulado también “Kuo-Min-Tang”. Sus versos finales rezaban: “indios y asiáticos / unámonos de corazón / y de brazos / mientras las aguas azoradas del pacífico / atan las esperanzas / convergentes / por debajo de los acorazados”.

orientalista de ese líder ante todo político que era Haya podía expresarse en una lectura asimismo entusiasta del proceso chino, pero para extraer de ella lecciones capaces de ser replicadas o adaptadas a su propia futura acción revolucionaria. En ese sentido, y más allá de las afinidades provistas por la común adscripción al ancho campo antiimperialista –proveedor de señas de identidad sencillas de compartir-, la admiración de Haya por la experiencia del Kuo-Min-Tang se sustentaba más en cuestiones de índole político-organizativas, que en otras de estricto tinte ideológico. Por caso, poco parecía importarle al líder del APRA el grado de cercanía del movimiento chino a las posiciones de raigambre marxistas y leninistas, por ejemplo en la caracterización del imperialismo, que sostenía entonces.

Por lo que aquí más nos interesa, subrayemos que las referencias al Kuo-Min-Tang de Haya circularon naturalmente en Argentina en algunos de los artículos del período que, como hemos visto, contaban allí con fluidos canales de recepción. También esas alusiones arribaron en algunos de los escritos reunidos en *Por la emancipación de América Latina*. Pero además, las recomendaciones acerca de las enseñanzas del modelo chino llegaron en textos especialmente dirigidos al público local. En la ya citada carta dirigida a los estudiantes de La Plata luego de que Heysen fuera ungido presidente de la Federación que los nucleaba, Haya decía:

China, en su lucha gloriosa, nos está demostrando que contra el imperialismo es necesario unirse en un gran partido popular del frente único. El Kuomintang es la alianza antiimperialista de obreros, estudiantes, campesinos, intelectuales y clases medias. Estamos viendo claramente que sólo un partido como el Kuomintang puede enfrentarse ventajosamente contra el imperialismo. Siempre he creído que China es nuestro ejemplo y que sólo organizando una acción de frente único como la del Kuomintang podremos vencer (...) El Estado debe ser capturado por esa alianza o frente único antiimperialista, tal como lo está haciendo el Kuomintang (...) El APRA ha venido llamando a esta unión desde 1924. El Kuomintang latinoamericano debe representar la fuerza de juventud de nuestros pueblos que se unen y se aprestan a la gran jornada por su libertad.⁶³⁹

El texto, como hemos visto, concluía invitando al estudiantado platense a sumarse y desarrollar el APRA en Argentina. La analogía orientalista en este caso no tenía como fin el conocimiento por comparación que podía campear en las páginas del *Facundo*, sino el de generar un cierto efecto de inspiración y de incitación a la acción a través de

⁶³⁹ “Mensaje a la juventud de La Plata”, reproducido en Luis Heysen, *Temas y obras del Perú. A la verdad por los hechos*, Lima, Enrique Bracamonte, 1977, pp. 38-39.

la presentación del entonces apenas incipiente APRA a través de un ejemplo que, a pesar de su lejanía, era en ese instante más conocido.⁶⁴⁰ Y que la propaganda zumbona de Haya contaba en sus adláteres dispersos en el exilio eficaces transmisores de los elementos que iba incorporando a su doctrina, lo prueban las palabras de Heysen en la fundación, en 1927, de la célula aprista de La Plata. Allí, nuevamente, la estrategia del APRA era ilustrada a través de menciones al caso del Kuo-Min-Tang.⁶⁴¹

En las postrimerías de la década del '20, la profusión de alusiones al movimiento antiimperialista chino cesa en la prédica de Haya. No está claro si ello obedece al pronunciado giro a la derecha del Kuo-Min-Tang, a los *impasses* del proceso de luchas que encabezaba, o a la presunta voluntad del líder aprista de emanciparse de cualquier referencia que restara originalidad a la criatura que había tan decisivamente contribuido a engendrar.⁶⁴² Todavía en *El Antiimperialismo y el APRA*, el libro de mayor pretensión doctrinaria de Haya de la Torre —escrito en 1928 pero que vio la luz recién, y probablemente con modificaciones, a fines de 1935—, se establecen analogías entre el Kuo-Min-Tang y el APRA del tipo de las que ya hemos visto.⁶⁴³ Pero en cambio las alusiones al movimiento chino que hemos citado de “Sentido de la lucha antiimperialista” desaparecen en la versión de ese artículo que se incluye en *Teoría y táctica del aprismo*, una compilación de escritos de Haya que se edita en 1931. Y es que

⁶⁴⁰ Por esos años, en una de sus infatigables apelaciones a la unidad continental, Manuel Ugarte podía establecer, en tono de queja, que para las nuevas generaciones que habitaban los países latinoamericanos los sucesos chinos resultaban más familiares que lo que acontecía en las naciones vecinas: “hoy mismo nos unen con Europa maravillosas líneas de comunicación, pero entre nosotros estamos aislados. Sabemos lo que pasa en China pero ignoramos lo que ocurre en nuestro propio continente” (M. Ugarte, *La Nación Latinoamericana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, p. 4, cit. en Carlos Altamirano, “América Latina en espejos argentinos”, *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, p. 117).

⁶⁴¹ En el acta de fundación de esa célula se lee: “el compañero Heysen expuso a los presentes la finalidad histórica que el Partido Alianza Popular Revolucionaria Americana —fundado por Haya de la Torre—, el líder antiimperialista iba a cumplir en América, donde la realidad propia y el peligro imperialista cada vez más en avance exigían la fundación de una gran avanzada revolucionaria de fuerza semejante a la del Kuo Min Tang en China”. Cfr. “Acta de fundación de la filial de La Plata del gran partido internacional antiimperialista”, reproducido en Luis Heysen, *Temas y obras del Perú*, op. cit., p. XXXII.

⁶⁴² Según postula Pedro Planas, es esa la razón por la cual las referencias a la inspiración del Kuomintang para una política de Frente Único desaparecieron en los libros en los que posteriormente el líder peruano compiló sus escritos. Todavía más, Haya pudo presentar la relación invertida en sus términos: era el Asia quien en realidad se había inspirado en el modelo aprista. Cfr. Pedro Planas, *Los orígenes del APRA. El joven Haya*, Lima, Okura, 1986, p. 57.

⁶⁴³ Víctor Raúl Haya de la Torre, *El Antiimperialismo y el APRA*, Lima, Ercilla, Santiago de Chile, 1936, pp.68-69. El Kuo-Min-Tang que se elogiaba era, sin embargo, el de Sun Yat Sen, el líder del movimiento en su etapa más radical, de quien resaltaba “su realismo genial, tan genial como el realismo de Lenin lo fue para Rusia” (p. 69). Por lo demás, resulta muy difícil, sino imposible, determinar qué modificaciones realizó Haya en el manuscrito original de ese libro de 1928 al momento de publicarlo a mediados de los años '30.

para ese entonces ni el APRA ni algunas dinámicas del mundo eran los mismos que habían sabido ser en los años 1920.

La parábola de la dupla Oriente-Occidente en el pensamiento de José Carlos Mariátegui

También esa otra figura estelar de la generación peruana de la década de 1920 que fue José Carlos Mariátegui, en el marco de una producción prolijada igualmente a puro vértigo, supo ser en esos años asiduo visitante de motivos orientalistas. Aún cuando de una curiosidad y riqueza intelectuales más abarcadoras y finas que las de Haya de la Torre, compartió con éste un interés por el Oriente que fue antes político que -como en el caso de Vasconcelos- espiritual. Y ello a pesar de que Mariátegui otorgó un lugar significativo a las dimensiones religiosa y emocional en el esquema general de su obra. Ocurre que esos dos campos tendieron a ser resemantizados en la cuadrícula del peruano, que los integró a una concepción de la praxis política de acentos antirracionalistas y vitalistas.⁶⁴⁴

Mariátegui compartió también con Haya y otros jóvenes peruanos un fuerte vínculo con la cultura intelectual argentina, que fue, fuera del Perú, con la que más intensa ligazón tuvo en el continente. El peruano supo ser también frecuente colaborador de varias de las revistas que hemos mencionado en repetidas ocasiones: *Revista de Filosofía*, *Revista de Oriente*, *Claridad*, *Sagitario*, *Renovación*, entre otras. Pero además Mariátegui cultivó un haz de relaciones epistolares con figuras argentinas aún más amplio que Haya, que incluyó a reformistas universitarios como Gabriel del Mazo, Carlos Sánchez Viamonte y Fernando Márquez Miranda, pintores como Emilio Pettoruti y José Malanca, “maestros de la juventud” como Alfredo Palacios y Manuel

⁶⁴⁴ Esa concepción puede hallarse en innumerables pasajes de su obra. Citemos apenas uno especialmente elocuente, perteneciente a un texto que tuvo amplia circulación: “César Vallejo ha escrito que, mientras que Haya de la Torre piensa que la Divina Comedia y el Quijote tienen un substrato político, Vicente Huidobro pretende que el arte es independiente de la política. Esta aserción es tan antigua y caduca en sus razones y motivos que yo no la concebiría en un poeta ultraísta, si creyese a los poetas ultraístas en grado de discutir sobre política, economía y religión. En esta, como en otras cosas, estoy naturalmente con Haya de la Torre. Si política es para Huidobro, exclusivamente, la del Palais Bourbon, claro está que podemos reconocerle a su arte toda la autonomía que quiera. Pero el caso es que la política, para Haya y para mí, que la sentimos elevada a la categoría de una religión, como dice Unamuno, es la trama misma de la historia. En las épocas clásicas, o de plenitud de un orden, la política puede ser sólo administración y parlamento; en las épocas románticas o de crisis de un orden, ocupa el primer plano de la vida”. José Carlos Mariátegui, “Arte, revolución y decadencia”, en *Amauta*, no. 3, Lima, noviembre de 1926.

Ugarte, o intelectuales de diferente perfil como Ernesto Quesada y Arturo Capdevila. Además, mantuvo sostenida correspondencia con los jóvenes peruanos exiliados en Argentina, como Manuel Seoane, Oscar Herrera, Alberto Hidalgo, César Alfredo Miró Quesada o la poetisa Blanca Luz Brum, con quien había trabado una estrecha relación en Lima. Su heterodoxia lo llevó a vincularse incluso con Leopoldo Lugones, que se ubicaba en las antípodas del marxismo revolucionario que profesaba, y a quien ofreció un ejemplar dedicado de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Tanto este libro como el otro que publicó en vida, *La Escena Contemporánea*, fueron leídos y comentados en Argentina. Y también lo fue su revista *Amauta*, distribuida por Manuel Seoane y Oscar Herrera en Buenos Aires, y disponible en la librería Samet. Todos esos elementos predispusieron a Mariátegui, que tras su regreso del periplo de casi cuatro años que lo mantuvo en Europa hasta 1923 no había vuelto a salir del Perú, a imaginar su vida futura en Buenos Aires, en donde planeaba proseguir publicando su célebre revista en el momento en que, en 1930, lo sorprendió la muerte. Ese viaje fue largamente meditado, y las alternativas que barajó en torno a ese proyecto desde 1927 pueden seguirse en la abundante correspondencia con el escritor y editor argentino Samuel Glusberg, quien se esmeró en ofrecer facilidades para la radicación del peruano y de su familia en el Río de la Plata.⁶⁴⁵

Estas breves indicaciones apuntan a mostrar que la obra de Mariátegui, y dentro de ella sus aproximaciones a temática oriental, pudieron gozar de significativa difusión en diversos círculos intelectuales argentinos. Beneficiado por el fluido tránsito que tenía lugar en los años '20 entre los espacios culturales peruano y argentino,⁶⁴⁶ Mariátegui sobreimprimió a esos vientos favorables el sello que lo haría tan distinguido en todo el continente. No sorprende entonces que, a comienzos de 1926, en la reseña que consagra a *La Escena Contemporánea*, Alejandro Korn comenzase refiriendo al “conocido publicista” que era ya en ese momento el peruano.⁶⁴⁷

En ese breve comentario bibliográfico, el filósofo argentino ensalzaba la capacidad de Mariátegui de desentrañar las mutaciones que agitaban al mundo de posguerra. Para Korn, en ese libro el director de *Amauta* “advierde los factores íntimos de la gran

⁶⁴⁵ Horacio Tarcus reconstruyó minuciosamente el a la postre frustrado viaje del director de *Amauta* en su *Mariátegui en Argentina*, op. cit.

⁶⁴⁶ El mismo Haya de la Torre, en un artículo dirigido a los “queridos directores de *Sagitario*” en el que establecía un mapa del movimiento intelectual peruano, ubicaba para el público argentino a Mariátegui como “el verdadero representante del grupo de intelectuales nuevos en el Perú”. Víctor Raúl Haya de la Torre, “Cosas del Perú”, en *Sagitario*, no. 3, La Plata, septiembre-octubre de 1925, p. 392.

⁶⁴⁷ Alejandro Korn, “José Carlos Mariátegui. *La Escena Contemporánea*”, en *Valoraciones*, no. 9, La Plata, marzo de 1926.

perturbación humana. La amplitud de su horizonte intelectual se acrecienta con una información copiosa; su criterio siempre atina con un punto de vista superior”.⁶⁴⁸ Y es que pocos latinoamericanos como Mariátegui en los años '20 se propusieron elucidar y sopesar, desde una perspectiva que no por declaradamente socialista se privaba de abreviar en otras muchas fuentes intelectuales, el conjunto de piezas que tramaban el movimiento de *lo nuevo* –en literatura, en las artes, en filosofía, en política nacional e internacional- que se abría paso tras el cimbronazo civilizatorio de la Gran Guerra. De allí que fenómenos como la cuestión de la “crisis de Occidente” y el concomitante novedoso lugar del Oriente no pudieran estar ausentes en su obra.

Así, todavía desde Europa, a fines de 1922 podía comunicar al público peruano, a través de un artículo en la revista *Variedades*, el ineluctable “crepúsculo de la civilización” (que no era otra que la europea occidental):

Máximo Gorki, en un emocionante artículo, nos hablaba hace poco del ‘fin de Europa’. Y esta no es una frase de literato. Es una realidad histórica. Estamos asistiendo, verdaderamente, al fin de esta civilización (...) la quiebra de la sociedad actual precipitará a la humanidad en una era oscura y caótica. Así como se ha apagado Viena, festiva a la luz de la Europa de la *avant-guerre*, se apagará más tarde Berlín. Se apagarán Milán, París y Londres. Y, último y grande foco de esta civilización, se apagará Nueva York. La antorcha de la estatua de la Libertad será la última luz de la civilización capitalista, de la civilización de los rascacielos, de las usinas, de los *trusts*, de los bancos, de los cabarets y del jazz band.⁶⁴⁹

El artículo de *Variedades* encontrará eco en la opinión pública peruana, y en la hora de su regreso del viejo continente, unos meses después, Mariátegui será interrogado en reportajes que tenían por objeto escudriñar esa crisis europea cuya novedad había anunciado en aquel texto.⁶⁵⁰ Ahora bien, si la civilización que allí “tramontaba” –para usar un verbo que le será muy afín- podía ser adjetivada como capitalista, aún era la genérica civilización occidental –“su Ciencia, su Filosofía, su Arte”-⁶⁵¹ la que manifestaba señales de eclipse. No sorprende entonces que en ese momento la

⁶⁴⁸ *Ibidem*.

⁶⁴⁹ J. C. Mariátegui, “El crepúsculo de la civilización”, publicado en *Variedades*, Lima, 16 de diciembre de 1922, ahora en *Mariátegui Total*, op. cit., pp. 597-599.

⁶⁵⁰ Cfr. “La cuestión de Ruhr y la gran crisis europea. Diversos aspectos panorámicos. Conversando con José Carlos Mariátegui”, en *La Crónica*, Lima, 15 de abril de 1923, p. 7, y “El ocaso de la civilización europea. Un interesante reportaje a José Carlos Mariátegui”, en *Claridad. Organó de la Juventud Libre del Perú*, no. 1, 19 de mayo de 1923, ambos reproducidos en *Mariátegui Total*, op. cit., pp. 840-842 y 842-844.

⁶⁵¹ “El ocaso de la civilización europea”, cit., p. 844.

referencia fundamental para Mariátegui, a la hora de ofrecer ese juicio global sobre la cultura europeo-occidental *in toto*, sea el “libro notable” de “uno de los pensadores más originales y sólidos de la Alemania actual”.⁶⁵² no otro que *La Decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler, cuyo enfoque orgánico de la vida de los ciclos culturales (su nacimiento, evolución y decadencia) el peruano traía a colación.

En su retorno al Perú en 1923, atrapado como estaba en ese diagrama de crisis epocal, Mariátegui se propone elucidar sus contornos más característicos en la serie de conferencias brindadas en la Universidad Popular González Prada que ya hemos mencionado y que fueron agrupadas, luego de su muerte, en el volumen *Historia de la Crisis Mundial*. Son en efecto los rasgos que componen el cuadro histórico del mundo que se despliega ante sus ojos –en un movimiento que hallará natural prolongación en los textos reunidos en *La Escena Contemporánea* y en otros escritos posteriores- los que Mariátegui busca comunicar al nutrido público de obreros y estudiantes que se reúne a escucharlo en la Universidad Popular. Allí, con trazo preciso y muy documentado, desanda los meandros de la crisis de posguerra, al tiempo que bosqueja las tendencias emergentes del movimiento del proletariado mundial. Y dentro de ese cuadro, trasuntado por un encendido internacionalismo que Mariátegui hacía surgir de los cambios materiales y técnicos que habían dado nueva e inédita unidad al mundo que entonces surgía reconfigurado,⁶⁵³ tenía su lugar la cuestión del también lozano renacimiento oriental:

Existe, además, otro motivo para la insurrección del Oriente. Hasta antes de la guerra, las poblaciones orientales tenían un respeto supersticioso por las sociedades europeas, por la civilización occidental, creadoras de tantas maravillas y depositarias de tanta cultura. La guerra y sus consecuencias han aminorado, han debilitado mucho ese respeto supersticioso. Los pueblos de Oriente han visto a los pueblos de Europa combatirse, desgarrarse y devorarse con tanta crueldad, tanto encarnizamiento y tanta perfidia que han dejado de

⁶⁵² J. C. Mariátegui, “El crepúsculo de la civilización”, cit., p. 597.

⁶⁵³ “En la crisis europea se están jugando los destinos de todos los trabajadores del mundo. El desarrollo de la crisis debe interesar, pues, por igual, a los trabajadores del Perú que a los del Extremo Oriente. La crisis tiene como teatro principal Europa; pero la crisis de las instituciones europeas es la crisis de las instituciones de la civilización occidental (...) Sobre todo, la civilización capitalista ha internacionalizado la vida de la humanidad, ha creado entre todos los pueblos lazos materiales que establecen entre ellos una solidaridad inevitable. *El internacionalismo no es sólo un ideal; es una realidad histórica*”. J. C. Mariátegui, “Primera Conferencia. La crisis mundial y el proletariado peruano”, en *Historia de la Crisis Mundial*, en *Mariátegui Total*, op. cit. p. 845 (destacado nuestro).

creer en su superioridad y su progreso. Europa, más que su autoridad material sobre Asia y Africa, ha perdido su autoridad moral.⁶⁵⁴

En lo sucesivo, el “despertar de Oriente” ocupará la atención de Mariátegui en numerosos artículos.⁶⁵⁵ En particular, el peruano será hasta el final de sus días atento seguidor de acontecimientos que sacudían esas lejanas regiones a los que hemos hecho alusión reiteradas veces: la revuelta del Kuo-Min-Tang chino, la guerra del Rif en Marruecos, o los sucesos de la India de Gandhi. Ahora bien, si esos textos participaban de un extendido movimiento de opinión, dando cuerpo al discurso que hemos denominado orientalismo invertido, el tratamiento que Mariátegui dispensaba a esos hechos asumía algunos acentos singulares. Por regla general la pluma de Mariátegui no se circunscribió al rol de cronista de su época, sino que inyectó a las noticias que recibía un plus de interpretación y significación singular. Cabe detenerse un momento, a modo de *excursus*, en la posición de enunciación asumida por Mariátegui en el tratamiento de esos materiales.

Diego Tatián ha señalado, respecto al argentino Deodoro Roca, que su habitual escritura fragmentaria, que lo inhibió de publicar en vida libros completos, se ajustaba al género híbrido e inestable de un *periodismo filosófico*.⁶⁵⁶ Acaso el título sirve para pensar también el tipo de intelectual que supo ser Mariátegui. En efecto, ese “ante todo periodista” (según el aserto del especialista italiano Antonio Melis) que fue el peruano parecía necesitar para su labor cotidiana de ese insumo fundamental que eran las noticias, y en particular las noticias internacionales. Los hechos del mundo contemporáneo eran la savia de la que Mariátegui ineludiblemente se nutría para pensar. Pero esos hechos, también de modo indefectible, debían pasar por el rasero del crítico, que los situaba en un contexto histórico-político y en una *filosofía* (entendida como cosmovisión intelectual).

Esa particular disposición era concientemente asumida por el propio Mariátegui. En una de las varias facetas que han permitido a César Lévano adjudicarle el rótulo de “teórico de la comunicación”, el autor de los *Siete Ensayos* podía diagnosticar tanto la función irremplazable de las noticias de actualidad mundial, como las prevenciones que

⁶⁵⁴ J. C. Mariátegui, “Décimatercera conferencia. La agitación revolucionaria y socialista del mundo oriental”, en *Historia de la Crisis Mundial*, en *Mariátegui Total*, op. cit., p. 900.

⁶⁵⁵ Muchos de esos textos han sido agrupados por Juan Mariátegui en el volumen *José Carlos Mariátegui y el continente asiático (1923-1930)*, CLENALA, Lima, 1997.

⁶⁵⁶ D. Tatián, “Memorias del subsuelo. Deodoro Roca y los años salvajes de la cultura”, en *Pensamiento de los Confines*, no. 14, Buenos Aires, 2004.

debían tomarse frente a los dispositivos materiales que proveían ese imprescindible combustible para el pensamiento que era la información internacional. De un lado, en una conferencia de 1923. podía señalar que

el diario es un mensajero, vehículo, un agente infatigable de las ideas (...) La revista y el semanario no marchan al compás de la vida moderna. No recogen la emoción del instante. El diario en cambio recoge la pulsación y el latido diarios de la humanidad infatigable (...) La revista y el semanario deben ser crítica de la crítica; el diario es la crítica de la vida palpitante.⁶⁵⁷

Pero si Mariátegui podía ser ferviente partidario de esos propagadores de “la emoción del instante”, y recomendaba vehementemente empaparse del prisma provisto por ellos (“todos debemos elevarnos por encima de los limitados horizontes locales y personales para alcanzar los vastos horizontes de la vida mundial”, sentenciaba coetáneamente),⁶⁵⁸ en el mismo momento no dejaba de recalcar los cuidados que debían tomarse para digerir adecuadamente ese novedoso caudal de noticias que llegaba de todo el orbe:

el proletariado necesita, ahora como nunca, saber lo que pasa en el mundo. Y no puede saberlo a través de las informaciones fragmentarias, episódicas, homeopáticas del cable cotidiano, mal traducidas y peor redactadas en la mayoría de los casos, y provenientes siempre de agencias reaccionarias.⁶⁵⁹

El corolario que podía deducirse de estas afirmaciones conducía a la construcción y la valoración positiva de una función asumida por el mismo Mariátegui. El cable, en particular, instantáneo proveedor de la materia prima que era la información, era tan necesario como imprescindible era el trabajo del crítico. No casualmente, como ya anticipamos, una fecunda cantera de la producción mariateguiana se desplegaría posteriormente en una sección denominada “Lo que el cable no dice” en la revista *Mundial*.⁶⁶⁰ He allí entonces el periodismo filosófico de Mariátegui: uno que al tiempo

⁶⁵⁷ J.C. Mariátegui, “Notas del discurso pronunciado en la inauguración de la Editorial Obrera Claridad”, en *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, no. 9, Empresa Editorial Amauta, Lima, 1997, p. 21.

⁶⁵⁸ J. C. Mariátegui, “Notas de la conferencia dictada en Barranca”, en *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, no. 9, Empresa Editorial Amauta, Lima, 1997, p. 21.

⁶⁵⁹ J. C. Mariátegui, “Primera Conferencia. La crisis mundial y el proletariado peruano”, en *Historia de la Crisis Mundial*, en *Mariátegui Total*, op. cit., p. 845.

⁶⁶⁰ En esa sección, retomará sobre el filo de la década el problema de la parcialidad de las agencias noticiosas que, en el marco de lo que otros comentaristas de la época llamaban “norteamericanización de la prensa latinoamericana”, desarrollaban activamente un “trabajo de preparación sentimental del público para la aquiescencia o la incertidumbre”. En respuesta a esa cuestión crucial, Mariátegui no juzgaba posible la creación de una agencia de noticias latinoamericana, como sugería la revista cubana *1929*, sino

que señalaba, en su insaciable sed de novedad, el carácter indispensable de las noticias y la importancia de la velocidad de la comunicación, reservaba a la criba del intelectual esa fundamental tarea de mediación: la de la tarea de procesar, situar y hacer jugar en el esquema filosófico provisto por categorías históricas y teóricas la información que arribaba de realidades no por lejanas altamente significativas.

Volvamos al carril central de nuestro argumento. Hemos dicho hasta aquí que Mariátegui participa activamente de la corriente de opinión que señala un renacimiento de los pueblos del Oriente como efecto de la descomposición de la civilización europeo-occidental. Aún más: en algunos fragmentos de su obra, para el peruano el despertar oriental se presentaba como una de las manifestaciones contemporáneas de un tema caro a su filosofía política: el del mito. En efecto, en las reverberaciones de las luchas anticoloniales Mariátegui advertía la espuma imaginaria que subtendía a las movilizaciones multitudinarias del mundo de posguerra. Así, en el importante artículo "La emoción de nuestro tiempo", que se publica en *Sagitario* en 1925, mientras afirmaba que "la civilización burguesa sufre de la falta de un mito", parecía en cambio encontrarlo en esos pueblos del Oriente que amanecían de su letargo:

La somnolienta laguna, la quieta palude, acaba por agitarse y desbordarse. La vida recupera entonces su energía y su impulso. La India, la China, la Turquía contemporáneas son un ejemplo vivo y actual de estos renacimientos. El mito revolucionario ha sacudido y ha reanimado, potentemente, estos pueblos en colapso. El Oriente se despierta para la acción. La ilusión ha renacido en su alma milenaria⁶⁶¹

Ahora bien, si una de las derivas de ese discurso conecta con una sensibilidad antieuropeísta que ganará creciente espacio dentro de las elites intelectuales latinoamericanas hasta tornarse uno de los componentes centrales de la cultura populista hegemónica en los años '60 y '70 en el continente, interesa subrayar que rápidamente Mariátegui parece volver sobre sus pasos, y que su spenglerismo, en lo que hace al diagnóstico de la senectud de la cultura europea, se evaporará rápidamente.

que seguía apostando a que sería "la indagación vigilante de las revistas, el comentario alerta de los escritores independientes, el que puede defender al público de la intoxicación a que lo condena la trustificación del cable". V. J. C. Mariátegui, "La preparación sentimental del lector ante el conflicto ruso-chino", en *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial*, en *Mariátegui Total*, pp. 1239-1240.

⁶⁶¹ J. C. Mariátegui, "La emoción de nuestro tiempo", en *Sagitario*, no. 2, La Plata, julio-agosto de 1925, pp. 178 y 191.

Una muestra altamente reveladora de esa posición puede verse en su importante texto “¿Existe un pensamiento hispano-americano?”, de 1925 (que será reproducido en el diario *El Argentino* de La Plata). El artículo se origina a partir del resonante “Mensaje a las juventudes Iberoamericanas” que Alfredo Palacios lanza a fines de 1924, y sobre el cual nos hemos detenido en el capítulo 3. Todo lo que la opinión pública peruana -y en particular la vinculada al espectro contestatario y de izquierda- estimaba al tribuno argentino, no impidió que Mariátegui creyera necesario salir al cruce de su postura:

Ciertos conceptos de un mensaje de Alfredo Palacios a la juventud universitaria de Ibero-América han inducido, a algunos temperamentos excesivos y tropicales, a una estimación exorbitante del valor y de la potencia del pensamiento hispano-americano (...) *Palacios parece anunciar una radical independización de nuestra América de la cultura europea* (...) La civilización occidental se encuentra en crisis; pero ningún indicio existe aún de que resulte próxima a caer en definitivo colapso. Europa no está, como se dice, agotada y parálitica. Malgrado la guerra y la postguerra conserva su poder de creación. Nuestra América continúa importando de Europa ideas, libros, máquinas, modas. *Lo que acaba, lo que declina, es el ciclo de la civilización capitalista.* La nueva forma social, el nuevo orden político, se están plasmando en el seno de Europa (...) En el panorama histórico que nuestra mirada domina, Europa se presenta como el continente de las máximas palingsias. Los mayores artistas, los mayores pensadores, ¿no son todavía europeos?⁶⁶²

Esta crucial precisión acerca del verdadero significado de la crisis presidirá en adelante el pensamiento de Mariátegui. Ya no es la entera cultura occidental la que habría perimido, sino uno de sus rostros: el provisto por la “civilización capitalista”. En cambio -como podrá observarse ejemplarmente desde 1926 en las páginas de su revista *Amauta-*, de las vanguardias europeas a Freud, de Chaplin a los desplazamientos y novedades en el campo intelectual francés contemporáneo (y todo ello para no hablar de las lecturas y elaboraciones que continuará haciendo al interior de su esquema socialista/marxista), los fenómenos políticos y culturales de la modernidad occidental seguirán ocupando un lugar de primer orden dentro de su apuesta intelectual.

En ese marco, la valoración positiva que continuará haciendo del “despertar del Oriente” no impedirá que señale matices críticos que, incluso, en algún caso podían remitir al universo del orientalismo decimonónico; pero, sobre todo, esa ponderación se desligará del anterior momento en la que surgía como contraparte de la noción del

⁶⁶² J. C. Mariátegui, “¿Existe un pensamiento hispano-americano?”, en *Mundial*, 1 de mayo de 1925, reproducido en *El Argentino*, 14 de junio de 1925, ahora en *Mariátegui Total*, op. cit., pp. 417-418 (destacados nuestros).

declive de una genérica civilización occidental. Así, cuando en ese mismo 1925 publica *La Escena Contemporánea*, Mariátegui dedica una de las secciones del libro a abordar una cuestión que se le antoja muy relevante dentro de la fotografía del momento que ese libro describe e interpreta: la que dispone bajo el título de “el mensaje de Oriente”. Pero si allí se retrata en efecto un cuadro de figuras y aspectos que dan entidad a un fenómeno novedoso, éste ya no lleva implicado, como en una primera lectura podría suponerse, la decadencia occidental:

Uno de los hechos más actuales y trascendentes de la historia contemporánea es la transformación política y social del Oriente. Este período de agitación y de gravedad orientales coincide con un período de insólito y recíproco afán del Oriente por conocerse, por estudiarse, por comprenderse. En su vanidosa juventud la civilización occidental trató desdeñosa y altaneramente a los pueblos orientales. El hombre blanco consideró necesario, natural y lícito su dominio sobre el hombre de color. Usó las palabras oriental y bárbaro casi como equivalentes (...) Pero hoy que el Occidente, relativista y escéptico, descubre su propia decadencia y prevé su próximo tramonto, siente la necesidad de explorar y entender mejor el Oriente. Movidos por una curiosidad febril y nueva, los occidentales se internan apasionadamente en las costumbres, la historia y las religiones asiáticas. Miles de artistas y pensadores extraen del Oriente la trama y el color de su pensamiento y su arte (...) El Oriente, a su vez, resulta ahora impregnado de pensamiento occidental. La ideología europea se ha filtrado en el alma oriental. Una vieja planta oriental, el despotismo, agoniza socavada por estas filtraciones. La China, republicanizada, renuncia a su muralla tradicional. La idea de democracia, envejecida en Europa, retoña en Asia y Africa. La Diosa Libertad es la diosa más prestigiosa del mundo colonial, en estos tiempos en que Mussolini la declara renegada y abandonada por Europa...⁶⁶³

Se observa como el despertar del Oriente que visualiza Mariátegui no surge en desmedro del Occidente. Antes bien, su emergencia ha sido impulsada por valores de la tradición occidental que en su mirada han jugado un papel positivo en tierras orientales: ora la democracia, ora la libertad, ora –agrega Mariátegui– otro producto europeo, el marxismo, que también fecunda el Asia.⁶⁶⁴ Pero además, y complementariamente, si el

⁶⁶³ J. C. Mariátegui, “El mensaje de Oriente”, en *La Escena Contemporánea*, ahora en *Mariátegui Total*, op. cit., p. 1006.

⁶⁶⁴ Un año antes Mariátegui anticipaba ya la noción, que ya no lo abandonará, según la cual el despertar del Oriente tenía como principal causa la aclimatación de valores de la tradición de la cultura occidental que encontraban ahora hogar más hospitalario en países asiáticos y africanos: “Pero la libertad había huido ya a Egipto. Viajaba por el Africa, el Asia y parte de América. Agitaba a los hindúes, a los persas, a los turcos, a los árabes. Desterrada del mundo capitalista, se alojaba en el mundo colonial. Su hermana menor, la igualdad, victoriosa en Rusia, la auxiliaba en esta campaña. Los hombres de color la aguardaban desde hacía tiempo. Y ahora, la amaban apasionadamente. Maltratada en los mayores pueblos

Oriente es ahora ensalzado, ello no impide que perviva uno de los estereotipos caros al orientalismo clásico: en la cita, típicamente, aún cuando agonizante, el del despotismo oriental.

Esa impronta puede seguirse en la valoración que hace del líder hindú Mahatma Gandhi, cuyo pormenorizado itinerario llegó a ser conocido por el peruano también gracias a la biografía de 1924 de Romain Rolland. Mariátegui se ve subyugado por esa figura, en quien encuentra “uno de los mayores personajes de la historia contemporánea”. Pero apenas bosquejado su perfil toma distancia de él, a quien no juzga, en diferencia con Henri Barbusse, un líder revolucionario. “Su obra es más religiosa y moral que política”, señala, mientras se muestra abiertamente crítico de la concepción gandhiana de la no-violencia y la desobediencia civil.⁶⁶⁵ Pero además de estos rasgos que a su juicio ponen freno al desenvolvimiento del movimiento anticolonial y revolucionario de la India, Mariátegui censura en Gandhi la postura retardataria y –según dice– “antihistórica” con la que éste se opone a la modernidad occidental:

El Mahatma repudia la civilización de Occidente. Le repugna su materialismo, su impureza, su sensualidad. Como Ruskin y como Tolstoy, a quienes ha leído y a quienes ama, detesta la máquina. La máquina es para él el símbolo de la satánica civilización occidental. No quiere, por ende, que el maquinismo y su influencia se aclimaten en la India. Comprende que la máquina es el agente y el motor de las ideas occidentales (...) Las requisitorias contra el materialismo occidental son exageradas. El hombre del Occidente no es tan prosaico y cerril como algunos espíritus contemplativos y extáticos suponen (...) Los occidentales son místicos y religiosos a su modo. ¿Acaso la emoción revolucionaria no es una emoción religiosa?⁶⁶⁶

Esa importante sección de *La Escena Contemporánea* dedicada al despertar oriental fue sin dudas recepcionada en la opinión pública argentina. El primer libro de

de Europa, la anciana Libertad volvía a sentirse, como en su juventud, aventurera, conspiradora, carbonaria, demagógica...” (J. C. Mariátegui, “La Libertad y el Egipto”, en *Variedades*, Lima, 1 de noviembre de 1924, cit. por Ricardo Melgar Bao, *Mariátegui, Indoamérica y las crisis civilizatorias de Occidente*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1995, p. 69). En diversas oportunidades, Mariátegui señalará también que los principales líderes de los movimientos revolucionarios del Oriente habían recibido educación occidental.

⁶⁶⁵ En una frase que no le hace justicia al antidogmatismo que exhibirá Mariátegui en muchos momentos de su obra, dirá en referencia a los métodos impulsados por Gandhi: “La revolución no se hace, desgraciadamente, con ayunos. Los revolucionarios de todas las latitudes tienen que elegir entre sufrir la violencia o usarla”. V. J. C. Mariátegui, “El mensaje de Oriente”, en *La Escena Contemporánea*, ahora en *Mariátegui Total*, op. cit., p. 1010.

⁶⁶⁶ *Ibidem.*, pp. 1009-1010.

Mariátegui, en efecto, conoció al menos cinco generosas reseñas en revistas culturales del Río de la Plata. Asimismo, la correspondencia revela que el volumen fue leído por algunos intelectuales argentinos. Ernesto Quesada, por caso, luego de comentar el contenido de algunas secciones, podía finalizar señalándole que “todo el libro, en una palabra, merece sincera felicitación y ha condensado, como en un foco, el movimiento caleidoscópico del presente”.⁶⁶⁷ Por su parte, en uno de los más encomiásticos comentarios del libro, Pedro Verde Tello destacaba: “Todo el libro de Mariátegui es una constante aquilatación de valores viejos y valores nuevos. Es la crítica aguda, certera, de una época, de una civilización, de una cultura, cuyo tramonte anuncia (...) Lo mismo cuando anuncia la crisis del socialismo, que cuando remarca el despertar de Oriente, Mariátegui gana fácilmente al lector. Su lógica engarzada en brillante prosa trae a nuestra memoria el pensamiento de Anatole France: ‘el párrafo es bello porque la idea es buena y parece bella también’”.⁶⁶⁸

Esa reposición de los logros de la cultura occidental que en el itinerario del peruano interrumpe el momento catastrofista de 1922-23, y que hacía diferencia respecto a muchos intelectuales latinoamericanos que simpatizaban con fenómenos atribuidos al Oriente (por ejemplo, la teosofía, por otra parte despreciada por Mariátegui),⁶⁶⁹ no le impidió continuar siguiendo con atención y valorando positivamente los movimientos anticoloniales que abonaban el renacimiento oriental. Así, por caso, en 1929 podía todavía constatar que “como afirma Romain Rolland, la India está en marcha. Se cumple en ese inmenso país un movimiento emancipador, en el que los factores económicos y políticos se confunden con los religiosos y que, en gestación mucho tiempo atrás, ha entrado en una fase decisiva después de la guerra”.⁶⁷⁰

Con todo, esa mirada que -en paralelo a las expectativas de la III Internacional- había cifrado ilusiones en el Oriente, parece amenguarse (tal lo que ocurre ejemplarmente con

⁶⁶⁷ Carta de Ernesto Quesada a José Carlos Mariátegui, Buenos Aires, 2 de octubre de 1926, en *Mariátegui Total*, op. cit., pp. 1796-1797.

⁶⁶⁸ Pedro Verde Tello, “La Escena Contemporánea, por José Carlos Mariátegui”, en *Sagitario*, no. 5, La Plata, enero-marzo de 1926.

⁶⁶⁹ Así, en la sección “Notas” de *Amauta*, podía escribir lo siguiente en 1929: “Es obvio que una revista socialista no puede ser benévola con la teosofía. Debía ser obvio, diremos mejor, ya que en Latino América la delicuescencia de cierto género de izquierdismo socialistoide es propicia al cultivo de toda suerte de espiritismos y animismos, asiáticos u occidentales. En un continente donde no faltan desorientados que estimen a Krishnamurti, -sino como un Mesías-, como un representante del mundo que nace, la Revolución y la Teosofía pueden sufrir desorbitadas confusiones, absurdos enlaces (...) nos proponemos publicar, en un próximo número de *Amauta*, algunos artículos de polémica antiteosófica” (en *Amauta*, no. 22, pp. 92-93, abril de 1929).

⁶⁷⁰ J. C. Mariátegui, “Veinticinco años de sucesos extranjeros”, en *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial*, en *Mariátegui Total*, op. cit., p. 1214.

la revolución china, aquella que por constituir “el signo más extenso y profundo del despertar del Asia”⁶⁷¹ incentivó la curiosidad de Mariátegui en numerosos artículos en los que pudo sin embargo evidenciar progresivamente cierta decepción por el giro “termidoriano” y reaccionario que embargó al proceso desde 1927), y con ello las referencias positivas sobre tema oriental. Si entonces es dable advertir una curva de descenso en esas valoraciones respecto a las de 1923 o 1925, cabe preguntarse entonces qué imagen del Oriente surge de su más célebre libro, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, que ve la luz en 1928.

En rigor, las alusiones al Oriente en ese texto son pocas y episódicas, lo cual puede constituir un índice de ese relativo descenso en el entusiasmo por su acontecer. Resulta significativo, en ese sentido, que su ensayo sobre “el factor religioso” no contenga referencias sobre el misticismo y la espiritualidad del Oriente, tópicos que como hemos visto apuntalaron una de las vías principales de su ingreso en América Latina en esos años. Allí, la mirada amplia y heterodoxa que se deriva de su concepto de religión, en especial en lo que hace a su conexión con las filosofías post-racionalistas y con el tema del mito, no resulta suficiente aliciente para albergar las señales de renovación espiritual que constituían, a juicio de muchos contemporáneos, parte fundamental del “mensaje del Oriente”.

No hay que perder de vista, sin embargo, que los *Siete ensayos* tienen por objeto a la realidad peruana y no a esas figuras y aspectos de la vida mundial sobre los que Mariátegui contemporáneamente seguía escribiendo. No obstante, para ese observador tan amplio de miras que era el director de *Amauta*, un modo de aproximarse al conocimiento del Perú radicó en el uso de breves avistajes comparativos de otras realidades. Así, por caso, en los *Siete Ensayos* la Argentina fue materia de continuos cotejos en los que, a menudo por contraste, se establecían juicios sobre aspectos de la vida peruana. Otro tanto es lo que ocurre, en pocas pero significativas oportunidades, con el Oriente.

La desestabilización de la civilización blanca de cuño europeo-occidental como único paradigma cultural, permitió la valoración de una pluralidad de *otros*. El Oriente supo ser, en esos años '20, una de las más visibles alteridades emergentes en ese momento de relativización del Occidente. De allí que, puesto a argumentar en los *Siete Ensayos* en favor de las potencialidades de ese otro más cercano que conformaban las

⁶⁷¹ *Ibidem.*, p. 1212.

poblaciones indígenas del Perú, se sirviera de analogías con esos pueblos orientales que resultaban un medio adecuado para ilustrar y persuadir acerca de las chances de asistir a un “renacimiento indio”:

La sociedad indígena puede mostrarse más o menos primitiva o retardada; pero es un tipo orgánico de sociedad y de cultura. Y ya la experiencia de los pueblos de Oriente, el Japón, Turquía, la misma China, nos han probado cómo una sociedad autóctona, aún después de un largo colapso, puede encontrar por sus propios pasos y en muy poco tiempo, la vía de la civilización moderna y traducir, a su propia lengua, las lecciones de los pueblos de Occidente.⁶⁷²

En la economía textual de Mariátegui, la referencia oriental hacía las veces de estrategia argumentativa acerca de las posibilidades de redención de las poblaciones indígenas. El “mensaje de Oriente” venía así a jugar un papel en el alegato antifatalista respecto a la situación subalterna de los indios del Perú esgrimido por Mariátegui.⁶⁷³ Y sin embargo, como se observa en la cita una vez más, el renacimiento indígena que se impulsaba evocando el oriental implicaba poner coto a la pura autoctonía e incorporar a esos pueblos hasta ayer estancos a la modernidad occidental (aunque en esta oportunidad, y no es un agregado menor, esa incorporación implicaba una operación de traducción “a su propia lengua” de los elementos civilizatorios del Occidente).

En otro pasaje de los *Siete Ensayos*, el remoto Oriente imaginario, positivamente valorado, se discontinuaba en la apreciación de los aportes de los inmigrantes arribados de esas lejanas comarcas. Es bien sabido que el Perú fue uno de los países latinoamericanos que recibió mayores contingentes de poblaciones “orientales”, fundamentalmente de la China y el Japón. Mariátegui se ha desprendido del concepto de raza en beneficio de una aproximación social y cultural en la ponderación de ese fenómeno, pero aun así, y como ocurrió también con otros compañeros de su

⁶⁷² J. C. Mariátegui, *Siete Ensayos*, cit. por Augusto Ruiz Cevallos, “Los indígenas como orientales. Intelectuales, política y civilización en el Perú del siglo XX”, en Carlos Aguirre y Carmen Mc Evoy (eds.), *Intelectuales y poder. Ensayos en torno a la república de las letras en el Perú e Hispanoamérica*, ss. XVI-XX, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) e Instituto Riva-Agüero-PUCP, Lima, 2008.

⁶⁷³ Ese comparatismo antifatalista involucraba en los *Siete Ensayos* la crítica a los enfoques biologicistas y deterministas que, heredados del positivismo, aún permeaban los usos de la categoría de raza: “El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborígen con inmigrantes blancos, es una ingenuidad antisociológica, concebible solo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos. Los pueblos asiáticos, a los cuales no es inferior en un ápice el pueblo indio, han asimilado admirablemente la cultura occidental, en lo que tiene de más dinámico y creador, sin transfusiones de sangre europea.” (J. C. Mariátegui, *Siete Ensayos*, cit. en R. Melgar Bao, *Mariátegui, Indoamérica...* op. cit., p. 116).

generación, en la mirada sobre esos “orientales realmente existentes” se ha evaporado el halo de entusiasmo que podía generarle eso que había denominado “el mensaje de Oriente”:

La habilidad y excelencia del pequeño agricultor chino apenas si han fructificado en los valles de Lima, donde la vecindad de un mercado importante ofrece seguros provechos a la horticultura. El chino, en cambio, parece haber inoculado en su descendencia el fatalismo, la apatía. Las tareas del Oriente decrepito. El juego, esto es, un elemento de relajamiento e inmoralidad, singularmente nocivo en un pueblo propenso a confiar mas en el azar que en esfuerzo, recibe su mayor impulso de la inmigración china (...) El chino, en suma, no transfiere al mestizo ni su disciplina moral, ni su tradición cultural y filosófica, ni su habilidad de agricultor y artesano...⁶⁷⁴

La observación dejaba claramente sentada que esos migrantes se diferenciaban de las señales vitales provenientes de su país de origen, aún cuando esas señales podían impactarles positivamente (“Sólo a partir del movimiento nacionalista –que tan extensa resonancia ha encontrado entre los chinos expatriados del continente-, la colonia china ha dado señales activas de interés cultural e impulsos progresistas”). Ese juego de distinciones, no obstante, globalmente no impide concluir que hacia 1928 el canto alabado al Oriente ha progresivamente disminuido, en tanto que la rehabilitación del Occidente que se ha operado desde unos años atrás en el discurso de Mariátegui, por el contrario, se ha solidificado.

Sobre el final de su vida, Mariátegui continúa siguiendo con atención los sucesos políticos del Oriente y, fiel a su prisma internacionalista, apostando por ellos. Tal lo que ocurre por ejemplo con el movimiento anticolonial de la India.⁶⁷⁵ Ahora bien, a riesgo de ser redundantes debemos insistir en que esa búsqueda –a diferencia de lo que ocurría con una porción significativa de figuras de la generación antiimperialista de los años '20- no comportaba ya, en absoluto, un menosprecio del Occidente. Antes bien, el relativismo histórico varias veces invocado por Mariátegui tenía como límite una

⁶⁷⁴ J. C. Mariátegui, *Siete Ensayos*, op. cit., p. 311. Ese juicio era contiguo en el libro a la crítica a la utopía del mestizaje virtuoso que Vasconcelos desarrolló en su *Raza Cósmica*: “El mestizaje –dentro de las condiciones económico-sociales subsistentes entre nosotros- no sólo produce un nuevo tipo de humano y étnico sino un nuevo tipo social (...) la imprecisión o hibridismo del tipo social, se traduce, por un oscuro predominio de sedimentos negativos, en una estagnación sórdida y morbosa. Los aportes del negro y del chino se dejan sentir, en este mestizaje, en un sentido casi siempre negativo y desorbitado...” (*Siete Ensayos*, op. cit., p. 313).

⁶⁷⁵ Cfr: J. C. Mariátegui, “La lucha de la india por la independencia nacional”, en *Variedades*, Lima, 1 de enero de 1930, y “Los votos del Congreso Nacional Hindú”, en *Variedades*, Lima, 4 de enero de 1930, ambos en *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial*, en *Mariátegui Total*, op. cit., pp. 1263-1265.

normatividad occidental que no solamente aceptaba, sino que defendía enfáticamente. Citemos al respecto, y para concluir, las conocidas palabras con las que el peruano contesta en el breve prólogo a los *Siete Ensayos* a la remanida acusación de “europeísmo” que se le solía endilgar:

No faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esta barata e interesada conjetura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales. Sarmiento, que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante. No encontró mejor modo de ser argentino.⁶⁷⁶

Huelga decir que el hecho de que Mariátegui haya decidido incluir esta afirmación en las palabras de inicio al texto que, por excelencia, aborda la especificidad nacional peruana, habla de su compromiso con el Occidente.

Podemos ahora cerrar nuestro repaso de la obra mariáteguiana y extraer alguna conclusión del recorrido efectuado. Como hemos visto, Mariátegui contribuye vivamente a la lectura que en Europa y América Latina coincidía en diagnosticar y festejar un “despertar del Oriente”. Su posición sin embargo se separa de la corriente principal que sostenía esa postura. De un lado, su valoración del renacimiento oriental será ante todo política antes que espiritual, una dimensión que —a pesar de su interés por los fenómenos extrarracionales— fue, en el caso del Oriente, despreciada por el peruano. En cambio, y en sintonía con el esquema provisto por la III Internacional, Mariátegui le dará gran importancia a la “agitación revolucionaria” de los pueblos orientales, tanto por su significación dentro del proceso de “crisis mundial” para una lente que, aún con un ojo en la realidad nacional, nunca cejó en su internacionalismo de base, como por la posible homología entre su despertar y el de las poblaciones indígenas cuya activación ocupaba un lugar nodal en su estrategia para el Perú.⁶⁷⁷ De otro lado, esa ponderación

⁶⁷⁶ J. C. Mariátegui, *Siete Ensayos*, op. cit., p. 14. La referencia a Sarmiento es significativa, puesto que es sabido como, de ser una figura intocada dentro del panteón intelectual argentino y latinoamericano, ingresará paulatinamente en una pendiente por la cual el revisionismo histórico de izquierda y las diversas variantes de “izquierda nacional” acabarán por tenerlo como enemigo (Al respecto, cfr. Elías Palti, “Argentina en el espejo: el ‘pretexto’ Sarmiento”, en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 1, Buenos Aires, 1997). De allí que esa alusión a Sarmiento a menudo será pasada por alto por quienes, desde esas posiciones, reivindican a Mariátegui.

⁶⁷⁷ Ambas dimensiones, internacionalismo y homología entre el despertar oriental y el indígena, pueden apreciarse otra vez en el prólogo que Mariátegui hace en 1927 a *Tempestad en los Andes*, de Luis Valcárcel: “La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos,

positiva disminuye relativamente en los últimos años de la vida de Mariátegui, en la medida en que las expectativas puestas en algunos procesos, como el chino, se truncan. Y en parcial relación con ello, si inicialmente el correlato de la celebración del “nuevo Oriente” era el juicio sumario que sancionaba una genérica decadencia occidental, en el discurso mariateguiano se operará un significativo deslizamiento de sentido fruto del cual el Occidente —hecho el deslinde entre su concepto y el del capitalismo— pase a ser no sólo reivindicado sino incluso defendido. Así, si su obra, sobre todo la que se abre a fines de 1924, se singulariza dentro del corpus del marxismo latinoamericano por ofrecer un penetrante abordaje del tema nacional,⁶⁷⁸ esa deriva nunca perdió de vista el horizonte internacional a menudo referido bajo el nombre de Occidente.

De todo ello, es posible concluir que, contra la lectura predominante que ha pesado sobre la obra de Mariátegui en las últimas décadas, sus reflexiones sobre Oriente y Occidente no son tan fácilmente integrables a la cultura nacional-popular y aun populista que tendió a hegemonizar a las izquierdas del continente. A diferencia de la corriente principal del discurso orientalista invertido, el de Mariátegui no conecta —al menos no lo hace sin verse violentado en uno de sus sesgos fundamentales— con el tercermundismo de tinte antioccidental que surgirá en la segunda posguerra recogiendo motivos de esa nueva mirada sobre el Oriente de los años '20. Mariátegui muestra, en suma, como desde un rincón de América Latina fue posible conjugar creativamente el estudio de las especificidades locales, con un horizonte siempre ávido por nutrirse de las novedades de todo el orbe.

En este capítulo hemos colocado el ojo en las incursiones orientalistas de tres de los principales intelectuales latinoamericanos de los años '20: José Vasconcelos, Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui. La obra de estas figuras gozó de importante presencia en el espacio intelectual argentino, con el que sostenían estrechos lazos, gracias a las redes continentales y los mecanismos materiales de circulación de bienes culturales. De conjunto, la singular aproximación al Oriente de cada una de estas

etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante.” (cit. por R. Melgar Bao, *Mariátegui, Indoamérica...* op. cit., p. 115).

⁶⁷⁸ La más lúcida lectura en esa clave de la trayectoria de Mariátegui puede hallarse en Oscar Terán, *Discutir Mariátegui*, Editorial Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1985.

tres personalidades contribuyó a acrecentar la presencia del orientalismo invertido en la cultura argentina. Este discurso pareció en efecto proliferar lo suficiente como para generar el rechazo de un sector específico del campo intelectual, el de los nacionalistas católicos. A reconstruir ese fenómeno, que testimonia el alcance de la nueva mirada sobre el Oriente en la Argentina de posguerra, está dedicado el último capítulo de esta tesis.

Capítulo 6

Una reacción de los intelectuales nacionalistas católicos: la “Defensa de Occidente”

Acércase una nueva Cruzada, una Cruzada espiritual contra el Este, y es menester que nosotros los argentinos, hijos de España y de Italia y formados por el espíritu de Francia y por los principios fundamentales de la civilización greco-latina y cristiana, la conozcamos y tomemos parte en ella (...) Los bárbaros están nuevamente a las puertas de Roma. Pero en vez de lanzas traen por ahora libros y doctrinas

Manuel Gálvez, “La Defensa del Occidente” (1927)

El culto argentino del color local es un reciente culto europeo que los nacionalistas deberían rechazar por foráneo.

Jorge L. Borges

En los capítulos anteriores de esta tesis hemos intentado mostrar la proliferante presencia del orientalismo invertido en la escena cultural argentina de los años '20. La investigación histórica, y quizás especialmente aquella que se domicilia en la historia intelectual, corre frecuentemente el riesgo de sobredimensionar las facetas del pasado que buscan exhumarse, o de atribuir retrospectivamente a ciertos hechos un peso que no

era el otorgado por los propios actores históricos que se visitan. El presente y último capítulo está destinado a reconstruir un fenómeno que, hasta donde sabemos, no ha merecido la atención de los estudiosos, y que nos permite tener una medida de la importancia que la propia época asignó al tema principal de esta tesis. Nos ocuparemos aquí de la reacción de algunos de los principales intelectuales enrolados en el emergente nacionalismo católico ante la nueva simpatía por temas orientales -y ante el descrédito correlativo de la cultura occidental- que perciben en la Argentina de los años '20. Esa franja político-cultural, entonces en ascenso -su presencia se multiplicará en la escena intelectual argentina de la década siguiente-, creará efectivamente que el nuevo lugar otorgado al Oriente resultaba peligroso y potencialmente desestabilizador de los fundamentos histórico-filosóficos desde los cuales edificaba su propuesta política, y es por eso que decide atrincherarse en una "defensa de Occidente".

Esa perspectiva, que parte de Europa pero que encuentra inmediatas resonancias y elaboraciones propias en figuras intelectuales argentinas, resulta importante de analizar al menos por dos motivos: de un lado, porque ofrece testimonio del alcance de las nuevas valoraciones positivas del Oriente; que ellas sean percibidas como una "invasión" y una "angustiosa amenaza" (tales los juicios que en 1927 profería Manuel Gálvez) no habla solamente del sesgo alarmista del pensamiento católico, sino que da efectivamente cuenta, al menos en algún grado, de cuán extendidas se hallaban las renovadas consideraciones sobre tema oriental. De otro, la cuestión del Oriente ofrece una vía de aproximación a una de las más significativas e influyentes reelaboraciones del concepto de Occidente -la proveniente del pensamiento tomista católico-, en momentos en que la crisis civilizatoria sin precedentes provocada por la Primera Guerra Mundial había abierto un campo de debate en torno a las bases político-culturales desde las cuales imaginar el mundo de posguerra. Los intelectuales católicos argentinos, atentos seguidores del intenso movimiento de ideas de entonces, buscarán contribuir a la depuración de ese Occidente -al que adscribían sin titubeos como obedientes seguidores de las directivas del Sumo Pontífice-, tarea para la cuál juzgarán necesario colocar un dique a la avalancha orientalista.

El renacimiento intelectual católico argentino

Mucho se ha avanzado en el último tiempo en el esclarecimiento de las modalidades que asumió el “renacimiento católico” que tuvo lugar en Occidente en las primeras décadas del siglo XX, y que encontró en Argentina un escenario privilegiado. Tras el vendaval secularizador que advino luego de la Revolución Francesa y a la extensión en todo el orbe de las ideas del laicismo liberal, desde fines del siglo XIX la Iglesia ensayó diferentes tentativas de negociación con los procesos de modernización de las sociedades que entonces tenían curso, fruto de las cuales pudo reposicionarse y continuar ejerciendo un rol de primer orden. Y si ese proceso de renovación involucró desde las perspectivas doctrinarias y las estructuras institucionales, a la búsqueda de una “reconquista” de la sociedad a través de múltiples iniciativas desarrolladas tanto a gran escala como a nivel capilar, ciertamente tuvo uno de sus espacios de dinamismo y de acción en el frente intelectual. En Francia, por caso, fue en esas décadas iniciales del siglo cuando emergió un significativo campo de intelectuales católicos.⁶⁷⁹

Tal fue el caso también en Argentina. Y como en otros sitios, ese proceso se vio íntimamente vinculado a una defensa de la identidad nacional que, si trascendía ampliamente a la intelectualidad católica, encontró en ella una de sus más tenaces sostenedoras. Catolicismo y nacionalismo –y nos referimos no a un genérico nacionalismo cultural, sino a uno político y crecientemente antiliberal- coincidieron entonces en esa franja de intelectuales que en los años 1920 cobrará creciente importancia y visibilidad, hasta apoyar cuando no ser parte activa del golpe militar de 1930 y contribuir luego al clima autoritario y de derechas que tiñó el período que allí se inauguraba.

Se ha señalado cómo el momento del Centenario de 1910 representó tanto un hito en la condensación de un fervor patriótico que embargó a buena parte de los intelectuales, como una instancia relevante en el mencionado proceso de renacimiento católico. Al respecto, a menudo se ha indicado en la figura de Manuel Gálvez la emergencia de un primer nacionalismo cultural. Este escritor católico, que será autor de numerosos ensayos y obras de ficción (algunos de ellos muy populares), habitual colaborador de las principales revistas y suplementos literarios, y animador por varias décadas de la escena intelectual argentina, expresó en efecto tempranamente los rasgos característicos del nacionalismo xenófobo y crecientemente antiliberal que salían al cruce de la tradición republicana argentina representada por figuras como Alberdi y Sarmiento

⁶⁷⁹ Cfr. Hervé Serry, *Naissance de l'intellectuel catholique*, Paris, La Découverte, 2004.

sobre la que se había forjado el país. Así, en *El Diario de Gabriel Quiroga*, el libro que publica en coincidencia al Centenario, Gálvez expresa, a través del recurso a la voz de un *alter ego* (Quiroga), toda una serie de motivos que posteriormente serán caros al grupo nacionalista sobre el que habremos enseguida de concentrarnos: ciertamente el catolicismo y el hispanismo (más infrecuente el primero que el segundo en las elites de la república liberal-conservadora), pero también la mirada que despreciaba ahora el espíritu cosmopolita de Buenos Aires en beneficio de las tranquilas comarcas del interior, verdadero reservorio de las virtudes patrias, o la gozosa mirada que encuentra una luz de esperanza en los estudiantes que en medio de las fiestas nacionales del '10 incendian las imprentas del anarquismo disolvente.⁶⁸⁰ Con todo, como observa Fernando Devoto -y a pesar de que figuras como la de Juan Emiliano Carulla, uno de los primeros animadores de ese nacionalismo católico emergente en la tercer década del siglo,⁶⁸¹ otorgaban retrospectivamente a ese Gálvez de 1910 el lugar de precursor de su movimiento-, no corresponde ver anticipadamente en *El Diario de Gabriel Quiroga* al "nacionalismo integral" que su autor defenderá, haciendo el elogio público de Mussolini, sobre el final de los '20.⁶⁸² Y ello tanto porque ante el aluvión inmigratorio que había transformado plenamente al país, y que había traído consigo esas perturbadoras ideologías que eran el socialismo y sobre todo el anarquismo, las notas anticospolitas no eran en absoluto patrimonio exclusivo de Gálvez -antes bien, estaban presentes en buena parte de las elites letradas-, como porque, además, el escritor supo cultivar en los años '20 un realismo literario social y hasta socializante que culminó en el abierto apoyo al caudillo popular radical Hipólito Yrigoyen (en un hecho que lo distinguía de la mayor parte de los estratos sociales de origen conservador a los que pertenecía y que, como era su caso, podían mostrar credenciales de antigua prosapia dentro de las familias de linaje de la patria).⁶⁸³

⁶⁸⁰ Para un análisis más amplio del movimiento de ideas que se opera en ese libro, cfr. Oscar Terán, *Historia de las ideas en la Argentina*, op. cit., pp. 162-169.

⁶⁸¹ Carulla fue director de *La Voz Nacional*, un periódico de vida breve surgido en marzo de 1925 y que, según Enrique Zuleta Alvarez, aún a pesar de su vida efímera "sin duda fue la primera publicación nacionalista aparecida en el país" (E. Zuleta Alvarez, *El nacionalismo argentino*. Tomo I, Buenos Aires, La Bastilla, 1975, p. 194).

⁶⁸² Cfr. por ejemplo M. Gálvez, "Interpretación de las dictaduras", *Criterio*, no. 28, Buenos Aires, 11 de octubre de 1928.

⁶⁸³ Fernando Devoto, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006 (1era ed. 2002), pp. 53-57.

La corriente intelectual que desplegará un “nacional catolicismo” –para adoptar el término de Loris Zanatta⁶⁸⁴ se constituirá plenamente recién en la segunda mitad de los años '20. Ciertamente es que ya en 1910 la Iglesia, obsesionada como estaba por reconquistar el terreno perdido en el crucial terreno educativo, había pergeñado el proyecto de una Universidad Católica con el fin de ofrecer un espacio que pudiese rivalizar con la educación superior pública en la formación de las élites dirigentes (sobre todo en las carreras que tradicionalmente las habían provisto, abogacía y medicina). Pero dicho proyecto, vedado de ofrecer títulos oficialmente reconocidos, tras funcionar unos años acabó por naufragar.⁶⁸⁵ En cambio, sí lograrían afirmarse y permanecer en el tiempo los Cursos de Cultura Católica, fundados en 1922 por iniciativa de tres jóvenes: Atilio Dell'Oro Maini, César Pico y Tomás Casares. Este espacio adquirió paulatinamente prestigio, constituyéndose en “laboratorio de la revancha católica y al mismo tiempo en cenáculo de los jóvenes nacionalistas”.⁶⁸⁶ Sus ambiciosos propósitos, según podía señalar Dell'Oro Maini, no radicaban en “iniciar en la doctrina –esta es función privativa de la Iglesia- sino [en] satisfacer la ambición legítima de los católicos iniciados que quieran ensanchar su horizonte intelectual”.⁶⁸⁷ Para tal cometido, los Cursos no se privarían de organizar ciclos de conferencias que incluirían la disertación de ministros del gobierno de Alvear –como el futuro presidente conservador Agustín Justo-, convocar a talentosos jóvenes no católicos, como Jorge Luis Borges o Guillermo de Torre, o invitar a figuras del catolicismo europeo como el padre francés M. S. Gillet, quien en 1924 diera en su seno diez sonadas conferencias. De particular importancia para la formación doctrinaria resultó el espacio del Convivio, animado en esos años por César Pico (quien se había graduado como médico pero poseía una considerable cultura filosófica). Numerosos testimonios coinciden en destacar su impronta en los más jóvenes. Por caso, fue Pico quien medió en la conversión al catolicismo de Ernesto Palacio, quien había pasado primero por el anarquismo (en un rasgo que compartía con Carulla) y luego, como hemos visto, por el vanguardismo estético de *Martín Fierro*, y que pronto, dueño de una filosa pluma y desplegando un acendrado reaccionarismo político, se constituiría en uno de los más notorios intelectuales nacionalistas. En suma,

⁶⁸⁴ L. Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996, p. 11.

⁶⁸⁵ Fernando Devoto, “Atilio Dell'Oro Maini. Los avatares de una generación de intelectuales católicos del centenario a la década de 1930”, en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, Buenos Aires, no. 9, 2005, pp. 188-189.

⁶⁸⁶ L. Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica*, op. cit., p. 45.

⁶⁸⁷ Cit. en F. Devoto, “Atilio Dell'Oro Maini. Los avatares de una generación de intelectuales católicos del centenario a la década de 1930”, op. cit., p. 197.

para la joven generación enrolada en el nacional-catolicismo, de inclinaciones tanto literarias, como filosóficas y políticas, los Cursos de Cultura Católica fueron a la vez una instancia crucial de formación intelectual, como un espacio de sociabilidad en el que tejieron lazos que en muchos casos se prolongaron por décadas y a partir de los cuales se prohicieron numerosos proyectos intelectuales y políticos.⁶⁸⁸

Esas características de los Cursos los convirtieron en el natural vehículo de actualización doctrinaria para los grupos que se congregaban en su seno, tarea en la cual siguió siendo crucial el influjo del catolicismo francés (al que se agregaba ahora, fruto del renacido hispanismo del nacionalismo, el proveniente de España).⁶⁸⁹ Paradoja muchas veces señalada –aquella evocada en el aforismo según el cual “el nacionalismo es el más cosmopolita de los fenómenos”–, en el momento en que la crisis de posguerra colocaba cuanto menos un manto de dudas sobre la salud de la cultura europea, la franja de nacionalistas que aquí tratamos perseguirá con ahínco las novedades internacionales afines con su perspectiva ideológica, participando incluso, desde la periferia argentina – y como veremos enseguida–, del debate sobre las tradiciones culturales sobre las que una nueva Europa debería reconstruirse en la posguerra. Y ello menos por el natural carácter universal y con centro en Roma de la religión católica, que por la ansiedad de estos movedizos y ambiciosos jóvenes por hacerse de un conjunto de armas filosóficas y políticas capaces tanto de apuntalar el genérico renacimiento católico, como, más específicamente, de llenar de sentido y dotar de legitimidad a la propia noción de “intelectual nacionalista” que pretendían encarnar. Pues bien, en esos años ‘20 las dos influencias principales provenientes de Europa, confluyentes pero no idénticas, las

⁶⁸⁸ Un testimonio de uno de los jóvenes que pasó por los Cursos de Cultura Católica puede ser ilustrativo de lo que acabamos de señalar: “Transcurrían monótonas las semanas para mí: iguales a sí mismas, aburridísimas en el fondo (...) por lo espiritualmente vacías. Pero una tarde primaveral de octubre cayó de visita, de improviso, mi amigo Felipe Yofre. Ahí nomás lleno de entusiasmo joven propuso que fuéramos (...) a oír unas interesantísimas clases de filosofía tomista que daba César Pico en la calle Alsina, donde funcionaban, a la sazón, los Cursos de Cultura Católica (...) En los Cursos de Cultura Católica me vinculé también con tres grandes poetas argentinos, a saber: Ignacio Anzoátegui, Leopoldo Marechal y Francisco L. Bernárdez. Y tuve como maestros durante cuatro años continuados a eminentes sacerdotes de la talla de Leonardo Castellani, Julio Menvielle y Juan Sepich; intelectuales de primerísimo fila en el país, los tres. A ellos les agradezco ahora, no sólo su fecunda amistad personal para conmigo, sino, sobre todo, el milagro de mi segunda conversión religiosa”. Federico Iburguren, *Orígenes del nacionalismo argentino*, Buenos Aires, Celsius, 1969, cit. en Olga Echeverría, “Los intelectuales católicos hasta el golpe de estado de 1930: la lenta constitución del catolicismo como actor autónomo en la política argentina”, *Anuario del IHES*, No. 17, Tandil, 2002.

⁶⁸⁹ De allí que la franja nacionalista que estamos considerando recibiera en 1928 con algarabía la noticia del nombramiento como embajador español en Argentina, por parte de la dictadura de Primo de Rivera, de uno de los principales intelectuales del catolicismo nacionalista reaccionario de la península ibérica, Ramiro de Maeztú (bien conocido ya en el continente a partir de su colaboración en numerosas revistas). Cfr., “Ramiro de Maeztú”, suelto sin firma en *La Nueva República. Órgano del nacionalismo argentino*, no. 7, 1 de marzo de 1928, p. 1.

proveían L'Action Francaise liderada por Charles Maurras, y el renovado pensamiento tomista que tenía entonces en Jacques Maritain a una de sus principales referencias.⁶⁹⁰ Ese contacto pudo darse tanto a través del viaje a Europa de algunos de los jóvenes nacionalistas –tal el caso de Carulla y de los hermanos Julio y Rodolfo Irazusta, otras figuras claves de esta franja intelectual–,⁶⁹¹ como a través de la recepción de libros en lengua francesa y la correspondencia. Es gracias a ella, y por intervención directa de Atilio Dell'Oro Maini, que Maritain entra en relación con las revistas de los católicos argentinos y comienza a publicar en ellas.⁶⁹² Sobre el impacto de L'Action Francaise cabe hacer dos observaciones: en primer lugar, que sus huellas no se reducen al influjo de su líder, como a menudo se deja entrever cuando se hace alusión al “maurrasiano” al que resultó afecta esta franja intelectual; antes bien, y como señala Carulla en sus recuerdos, otras figuras de la corriente francesa –y a nosotros nos interesa particularmente una de ellas, Henri Massis–, eran asimismo frecuentadas por los jóvenes intelectuales argentinos. En segundo lugar, que ante la condena papal de 1926 a L'Action Francaise, las referencias explícitas a las simpatías que esta organización generaba en los nacionalistas católicos argentinos debieron ser a menudo disimuladas (y así, por ejemplo, y tal como indica Fernando Devoto, en la reconstrucción posterior de esta franja de pensamiento realizada por Julio Irazusta ese influjo ha sido depurado).

⁶⁹⁰ Aunque Maritain nunca se afilió formalmente a las huestes maurrasianas, su pensamiento de esos años estaba indudablemente vinculado a su órbita. Su firma se cuenta entre las de aquellos intelectuales que apoyaron el manifiesto nacionalista titulado “Por un partido de la inteligencia” redactado e impulsado por Henri Massis en 1919, que buscaba explícitamente salir al cruce del humanismo internacionalista de la “Declaración de independencia del espíritu” impulsada por Romain Rolland. Asimismo, Maritain supo ser asiduo colaborador de *La Revue Universelle* fundada un año después, como órgano intelectual de L'Action Francaise, por el mismo Massis y Jacques Bainville.

⁶⁹¹ Para los tres hombres, en efecto, la estancia en Europa supuso entrar en contacto y caer bajo la seducción –de distinto alcance según el caso– de L'Action Francaise. Así supo relatarlo Carulla en sus memorias: “He explicado ya como en Francia me había sentido atraído por Maurras, Daudet y demás hombres de L'Action Francaise, atracción que fue en aumento a medida que me iba interiorizando más y más en la doctrina del autor de la *Enquête sur de la Monarchie*. Interesáronme también los programas de los distintos y numerosos nacionalismos surgidos en la Europa de posguerra y, cavilando sobre los graves problemas que la contienda había creado a la mayoría de los países del viejo mundo, arribé a la conclusión de que el remedio a los males de la democracia, es decir, la demagogia, y su exageración, el peligro comunista, no podía ser otro que un régimen como el propiciado por aquellos movimientos, basado en la restauración del orden y las jerarquías”. Juan Emiliano Carulla, *Al filo del medio siglo*, Buenos Aires, Huemul, 1964, p. 166.

⁶⁹² Cfr. Olivier Compagnon, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, Presses Universitaires du Septentrion, 2003, p. 28 y ss. Como señala este autor, que ha podido beneficiarse de una pesquisa minuciosa en el archivo epistolar de Maritain, la intensa relación de éste con las diversas ramas del pensamiento católico latinoamericano –que se extendería por décadas, hasta el momento de su muerte en 1973, y que sería muy importante en el desarrollo de las corrientes demócrata-cristianas en varios países del continente–, se inicia precisamente a través del contacto a través de cartas con jóvenes argentinos vinculados a los Cursos de Cultura Católica. Incluso ya a mediados de los años '20, Dell'Oro Maini, muy activo en el proceso de renovación intelectual católica, propuso a Maritain una visita a la Argentina, hecho que sólo se produjo más de diez años después.

Con todo, el archivo de referencias del pensamiento católico europeo no se agota ni en Maritain (según Carulla, el “ídolo del momento” de Palacio y de Pico), ni en los escritores de *L'Action Française*, ni en el catolicismo hispanista, sino que pudo beneficiarse de autores como Hilaire Belloc, el autor de origen ruso Nicolai Berdaieff, el conocido escritor católico Gilbert K. Chesterton o aún el catolicismo italiano de un Domenico Giuliotti.

El hecho de la existencia de esa generación de nacionalistas católicos pudo terminar de apreciarse con nitidez a partir de la casi coincidente aparición de dos importantes publicaciones que venían a darle cauce en el campo intelectual y la opinión pública más vasta: *La Nueva República* y *Criterio*.⁶⁹³ A pesar de su diverso origen y características, ambas revistas compartían no sólo a sus más habituales colaboradores, sino, y aún con sus matices, un horizonte ideológico común que remitía a ese emergente nacionalismo católico. *La Nueva República* fue fundada a fines de 1927 por iniciativa de Carulla, Palacio, Julio Irazusta y su hermano Rodolfo (a la sazón, su director), con quienes colaboraban más esporádicamente César Pico y Tomás Casares. Aunque era un periódico de ideas, sobre todo a través de la impronta de Carulla y de Rodolfo Irazusta tenía una inocultable voluntad de intervención política. Casi desde su inicio debió soportar dificultades financieras, que la llevaron a interrumpir su aparición por dos períodos hasta dejar de existir en 1933. *Criterio*, en cambio, que vio la luz en marzo de 1928, era el resultado natural del período de maduración intelectual de los jóvenes más directamente enrolados en los Cursos de Cultura Católica. Se trataba de un lujoso semanario que contaba tanto con el apoyo económico de la Asociación del Trabajo – gestionado por el siempre activo Dell’Oro Maini– como de la misma curia eclesiástica. Este último sostén previsiblemente no dejaría de tener consecuencias indeseadas para el grupo promotor: como había ocurrido ya con los Cursos, una estructura inherentemente jerárquica como la Iglesia no toleraba fácilmente la arrogancia y la pretensión de autonomía de las iniciativas desarrolladas, en nombre de lo más avanzado del pensamiento católico, por ese grupo de jóvenes laicos. Adicionalmente, como también ha advertido Devoto, los puntos de contacto que podían aún percibirse en la revista con las vanguardias estéticas (alimentados ante todo por Palacio, y a través de los cuales el mismo Borges llegó a colaborar en ella) resultaban ajenos por completo al cultivo de la

⁶⁹³ La mejor reconstrucción de las características de estas publicaciones en los años '20 (sobre todo de *La Nueva República*) puede hallarse en F. Devoto, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*, op. cit.

tradición y al rechazo de las veleidades literarias que eran consustanciales a la estructura eclesiástica. De allí que, apenas un año y medio después de aparecida *Criterio*, esa tensión, que se venía manifestado ya a propósito de iniciativas anteriores incluso a la aparición de los Cursos, dio lugar a un abierto conflicto fruto del cual Dell'Oro Maini se vio obligado a abandonar el cargo de director de la publicación (y con ello la intensa participación que hasta entonces prestaban algunas figuras de *La Nueva República* se vio también restringida).

Manuel Gálvez y la "Defensa de Occidente"

Fue en las páginas de estas revistas, y probablemente más todavía a través de las formas de sociabilidad intelectual que se dieron a partir de ellas (banquetes, homenajes, etc.), que pudo consumarse el acercamiento entre la franja que venimos considerando y esa personalidad ya consagrada y perteneciente a una generación anterior que era Manuel Gálvez. Para ello resultó necesario pulir dos zonas de interferencia que lo habían hecho ajeno a, y aún objeto de burla de, algunas figuras jóvenes: de un lado, ellas debieron hacer abstracción del realismo social que presidía la literatura de Gálvez, y que lo había colocado en el lugar de enemigo para las vanguardias estéticas (entre las que, como hemos señalado ya, supo ocupar un importante lugar Ernesto Palacio); de otro, ese mismo estilo literario le había granjeado al escritor relaciones con algunas figuras pertenecientes al socialismo (al punto que su novela social-realista por excelencia, *Nacha Regules*, apareció publicada originalmente por entregas en el popular periódico del Partido Socialista *La Vanguardia*). A fines de la década, en cambio, el antiguo nacionalismo católico de Gálvez (tenido ahora, como mencionamos antes, por precursor) y la curva ideológica hacia el reaccionarismo ideológico que experimentaba, permitirían un amplio campo de coincidencias con los jóvenes nacionalistas que se dejaba traslucir inequívocamente en la mirada ahora elogiosa con que la pluma habitualmente mordaz y ponzoñosa de Palacio recibía su novela *Los Caminos de la Muerte*. Allí, tras analizar las virtudes del libro, el comentarista saludaba el retorno de Galvez "a la buena senda de 'La maestra normal' y 'La Sombra del convento', de la cual se apartara temporalmente (como muchos altos espíritus) cuando fue atacado por la epidemia 'humanitaria'"; flagelo sobre el cual, concluía, no valía la pena insistir, puesto

que el propio autor “ha hecho ya, con una minuciosidad y un valor que lo honra, confesión pública y solemne de todos sus pecados ideológicos”.⁶⁹⁴

Precisamente, una de las más resonantes ocasiones en que Gálvez abjura públicamente de sus “pecados ideológicos”, nos sitúa finalmente, tras este rodeo contextual, en el núcleo principal que queremos abordar en este capítulo. El domingo 5 de junio de 1927, en el prestigioso suplemento cultural de *La Nación*, el escritor publicaba un extenso artículo a página entera bajo el título de “La Defensa de Occidente”. El texto comenzaba así:

La civilización greco-latina y cristiana, vale decir, la única civilización verdadera que haya existido, encuéntrase hoy frente a un problema que, por su trascendencia y gravedad, implica una angustiosa amenaza. La invasión del Oriente en la filosofía occidental no es un hecho nuevo (...) *Pero, después de la guerra y del bolcheviquismo, la penetración espiritual del Oriente ha cobrado el carácter de una irrupción.* Las ideas orientales, o mejor dicho, sus adaptaciones europeas, influyen la filosofía, la religión, el arte y la literatura de Occidente. Y lo que es más grave aún: el Oriente, en plena conciencia de su poder, prepárase, no sólo a libertarse de las naciones que lo dominan, sino también a invadir a Europa, con sus ejércitos, en un día no lejano (...) Maeterlinck, Romain Rolland, Keyserling han difundido principios del Oriente, y alguno de ellos ha afirmado que la salvación del mundo occidental está en seguir los consejos del Mahatma Gandhi. Pero, ¿quién no ha prestado ayuda, directa o indirectamente, a la propagación del espíritu oriental? Los teósofos, los militantes y los indefinidos; los artistas y escritores enrolados en ciertas nuevas orientaciones patéticas basadas en el subconsciente; los simpatizantes con el bolcheviquismo, asiático y antioccidental; los discípulos de Bergson, los de Freud y aún los de Spengler; todos estos son propagadores, aún sin advertirlo, de las ideas orientales. Todos son enemigos de la Inteligencia, como son enemigos de la Iglesia Católica y de la tradición greco-latina.⁶⁹⁵

Recordemos que quien esto escribía era uno de los más conocidos y populares escritores argentinos, y lo hacía en el suplemento literario del más importante diario; vale decir, entonces, que estas alarmadas palabras provenían del centro del campo

⁶⁹⁴ Ernesto Palacio, “‘Los caminos de la muerte’, por Manuel Gálvez”, *Criterio*, no. 13, 31 de mayo de 1928. Incluso Palacio llamativamente no hacía referencias allí a un importante escollo que no dejaba aún el camino de acuerdos con Gálvez completamente pavimentado: su apoyo al presidente radical Hipólito Yrigoyen. Esa diferencia fue, con todo, expuesta abiertamente a través de la polémica que sobre el asunto sostuvieron en sendas cartas abiertas Julio Irazusta y el escritor en las páginas de *La Nueva República* (cfr. el número 19 de la revista del 23 de junio de 1928). En un mismo sentido de acercamiento a Gálvez puede verse la reseña que del mismo libro hace Carulla en *La Nueva República* (no. 14, 18 de mayo de 1928).

⁶⁹⁵ M. Gálvez, “La defensa del Occidente”, *La Nación*, 5 de junio de 1927.

intelectual. No obstante, continuaba Gálvez, había por fortuna quienes defendían “la causa de nuestra civilización”. Y enumeraba allí a Maurras (pues aunque “no ha encarado directamente este problema (...) toda su obra es, en su esencia, una teoría del Occidente”), a Barrés (quien había reconocido “el perfume pernicioso de las ‘Flores del mal’ asiáticas”) y a Chesterton (quien “defiende nuestra cultura contra la oriental en *La Nueva Jerusalén*”). Pero todo el artículo estaba inspirado en verdad en un libro aparecido apenas ese año en Francia, que había tenido inmediata traducción española, y que acapararía amplia atención: su autor era Henri Massis y su título, precisamente, *Defensa del Occidente*.

Hemos ya aludido a este insidioso polemista del pensamiento reaccionario católico que formaba parte del círculo intelectual vinculado a *L'Action Française*. Sobre él puede agregarse que su nombre comenzó a cobrar fama al publicar, junto a Alfred de Tarde (hijo del reputado sociólogo), y bajo el seudónimo de Agathón, dos encuestas destinadas a señalar cómo entrados los años '10 un nuevo espíritu nacionalista embargaba a la juventud estudiantil francesa.⁶⁹⁶ A partir de allí, un modo de describir la trayectoria subsiguiente de Massis es presentándolo como la figura que encarna por excelencia el *antirollandismo*.⁶⁹⁷ En efecto, aunque su endemoniada pluma acometió la crítica lapidaria de otras varias figuras de la escena intelectual francesa (por caso, la de André Gide), Rolland estuvo reiteradamente en la mira del escritor nacionalista. Ya en 1915, ante la casi solitaria posición antinacionalista del autor de *Jean-Cristophe* apenas desatada la guerra, Massis estuvo a la vanguardia del lote de feroces críticos que lo empujaron a su cuasi exilio suizo, publicando un panfleto titulado *Romain Rolland contre la France*. Posteriormente, y como hemos mencionado ya, fue él quien orquestó la respuesta al célebre manifiesto pacifista “Declaración de Independencia del Espíritu” impulsado por Rolland, en una campaña que continuó desde la *Revue Universelle* que codirigía (momento que coincide con el pasaje de un nacionalismo de tipo barresiano, a otro en el que ya se encuentra encuadrado dentro de las líneas directrices del pensamiento de Maurras). Así las cosas, puede entenderse entonces que en un número

⁶⁹⁶ Se trata de *L'Esprit de la nouvelle Sorbonne* (1911) y de *Les Jeunes Gens d'aujourd'hui* (1913).

Pascal Ory y Francois Sirinelli han estudiado como, a diferencia del carácter meramente propagandístico que usualmente se ha visto en esas encuestas, ellas reflejaban bastante acertadamente los cambios ideológicos que se manifestaban en el estudiantado francés de los años previos a la guerra. Cfr. P. Ory y F. Sirinelli, *Los intelectuales en Francia. Del caso Dreyfus a nuestros días*, Editorial de la Universidad de Valencia, 2007, pp. 36-37.

⁶⁹⁷ Para una reconstrucción completa del itinerario de Massis –aunque lindante con la hagiografía–, cfr. Michel Toda, *Henri Massis. Un témoin de la droite intellectuelle*, Paris, Editions de La Table Ronde, 1987.

especial de la revista parisina *Les Cahiers du Mois* de comienzos de 1925 que, bajo el título “Les Apels de l’Orient”, agrupaba las opiniones de parte central de la intelectualidad francesa sobre el nuevo lugar del Oriente (escribían allí, en artículos y en una extensa encuesta propiciada por la publicación, André Breton, Sylvain Lévi, Paul Claudel, Henri Barbusse, Paul Valéry, André Maurois, André Gide, Henri Massis y René Guénon, entre muchos otros), Rolland sobresalga entre las decenas de respuestas que se refieren a la cuestión solicitada por excusarse de desarrollar su punto de vista mediante una sola frase: “Donde está Henri Massis, Romain Rolland no puede estar”.⁶⁹⁸

La *Defensa del Occidente* es un abultado libro pleno de reiteraciones y de citas arbitrariamente entrelazadas en el que su autor denuncia “la fiebre de los pueblos asiáticos” y postula la necesidad de la urgente defensa de la civilización europea-occidental, que para Massis no es otra que la “greco-latina-francesa”.⁶⁹⁹ En efecto, dentro del profuso debate intelectual sobre el porvenir de la civilización que sobrevino a la guerra, el nacionalista francés participaba también de las discusiones sobre el estado de Europa:

¿La Europa querrá salvarse, o continuará resbalando por la pendiente de un general abandono que favorece las doctrinas negativas de su ser? ¿Se cree ella inmunizada contra intelectuales, políticas, místicas, de los propagandistas del Oriente que aprovechan el estado de menor resistencia en que ellos la han sorprendido para adormecer su voluntad, corromper los últimos gérmenes de unidad que en ella subsisten? Porque el Asia no busca solamente suscitar la rebelión de sus indígenas (...) Es el alma del Occidente lo que ella quiere alcanzar, ese alma dividida, incierta en sus principios (...) y tanto más pronta a perderse cuanto que ella misma se ha separado de su orden civilizador histórico y de su tradición.⁷⁰⁰

Ahora bien, esa Europa cristiana en la que Massis llamaba a atrincherarse a partir de oponer “el ideal de la Edad Media al ideal moderno, el ideal de la perfección y la unidad al del ‘progreso’ y la fuerza divisoria”,⁷⁰¹ tenía una geografía particular. Y es que

⁶⁹⁸ *Les Cahiers du Mois*, no. 9/10, París, marzo-abril de 1925, p. 322.

⁶⁹⁹ Señala Massis: “Todos los viajeros, todos los extranjeros que viven desde mucho tiempo en el Extremo-Oriente nos lo afirman: en diez años, los espíritus han cambiado más profundamente que en diez siglos. A la antigua y fácil sumisión ha sucedido una hostilidad sorda, y a veces un verdadero odio que no espera más que el momento propicio para pasar a la acción. Desde Calcuta a Shangai, desde las estepas mogolas a las llanuras de Anatolia, toda la Asia está trabajada por un sordo deseo de liberación. La supremacía a que el Occidente estaba acostumbrado (...) no se reconoce ya por los asiáticos”. Henri Massis, *Defensa del Occidente*, Madrid, Manuel Aguilar Editor, 1927, p. 15.

⁷⁰⁰ *Ibidem*, p. 17.

⁷⁰¹ *Ibidem*, p. 212.

Defensa del Occidente hallaba culpable de la invasión orientalista a dos zonas culturales muy precisas, cada una de las cuales era merecedora de largas páginas de feroz diatriba. De un lado, la Rusia bolchevique; de otro, Alemania. En el caso de la primera, la revolución del '17 había servido para descorrer la tenue capa occidentalista con la que había querido revestirse y sacar a la luz así la esencia profunda de su ser: "Rusia —decía Massis—, que después de dos siglos de una forzada europeización, vuelve a sus orígenes asiáticos, se levanta y levanta a todos los pueblos del Este contra una civilización que ella no ha soportado más que por violencia".⁷⁰² Coincidiendo en esa visión con la *Revista de Oriente* de Buenos Aires y con otros muchos admiradores del experimento bolchevique (pero invirtiendo radicalmente su valoración), para Massis Rusia era la vanguardia de un movimiento revolucionario que si había nacido en los soviets de Moscú y San Petesburgo se continuaba en las profundidades recónditas del Asia. Así, según su parecer —y anticipando la retórica antisoviética que, bajo otros ropajes, haría fortuna en la Guerra Fría—, Rusia revelaba su verdadero rostro antioccidental.⁷⁰³

Pero si la vinculación rusa con el fenómeno que desde comienzos de los años '20 ocupaba un significativo renglón en la estrategia de la misma Internacional Comunista bajo el nombre de "cuestión del Oriente" no resulta sorprendente, más llamativo parece ser el lugar que en esa avalancha orientalista Massis le atribuye a Alemania, en especial a sus intelectuales: Spengler, Keyserling, Herman Hesse, Robert Curtius e incluso Thomas Mann, entre otros, habían decretado, primero, la bancarrota de la razón occidental, y luego, la necesaria apertura a fenómenos inéditos que, como los provenientes del Oriente, podían abonar la necesaria regeneración:

⁷⁰² *Ibidem.*, p. 60. Razones geográfico-sociales infundían a Rusia esa fatal fisonomía asiática: "ese pueblo tuvo que sufrir, primeramente, por su soledad. Nada de sólido, de limitado, de determinado en ese gran cuerpo informe (...) de donde surgieron durante siglos hordas de ladrones". Otras razones se separan en cambio de la mirada que podía ofrecerse desde el liberalismo decimonónico: "un pueblo sin experiencia histórica, he ahí el pueblo ruso. *No ha tenido Edad Media* (...) La Rusia no ha conocido esa adolescencia de las naciones, época de las grandes pasiones colectivas, esa época de exuberante actividad, de juego exaltado de las fuerzas morales...". En cualquier caso, para ese crítico literario que se jactaba ser Massis, resultaba de interés comprobar que "esa tristeza histórica de la Rusia (...) la expresa toda su literatura en un prolongado gemido...". *Ibidem.*, pp. 69 y 72-73 (énfasis nuestro).

⁷⁰³ "En lugar de llamarla, como en los tiempos de Romanoff, la vanguardia de la Europa en el Asia, la Rusia bolchevique vuelve a ser, como en la época de los grandes khans mogoles y tártaros, la vanguardia del Asia en Europa (...) [Ella quiere] destruir todos los valores que han hecho de nosotros lo que somos. La cultura helénica, el mundo latino, la civilización cristiana no han encontrado jamás enemigo más lúcido, más implacable, que el que se apoya en los contrafuertes del Ural". Y luego: "se está demasiado acostumbrado a no ver en el bolchevismo más que una teoría social y política; y las aportaciones que él ha podido hacer a ciertos sistemas europeos, como el marxismo, no han contribuido poco a ocultar su verdadera naturaleza. La realidad es más grave. El bolchevismo es un peligro porque se funda sobre un principio anti-occidental, anti-humano, porque es el antagonista lógico y resuelto de la gran tradición espiritual de la que somos nosotros los mantenedores". *Ibidem.*, pp. 63-64.

Obsesionada por el sentimiento de su desastre, la Alemania de la derrota se pone en contacto con el Oriente natal, que presenta con su propio pensamiento afinidades singulares. Una especie de instinto la hizo volver la vista hacia la confusa Asia, y, soñando arrastrar en su caída al resto del universo, se puso a profetizar, en sombrías apocalipsis, la bancarrota definitiva de un mundo cuyo dominio le había escapado. ¿Era necesario que este pueblo de la acción, de la jerarquía, de la organización, y que se vanagloriaba de realizar todos los progresos del género humano, haya sido quebrantado en su fe para que renuncie así a las prerrogativas de su 'cultura' y no espere ya más que una novedad irracional?⁷⁰⁴

Esta cita no es más que un ejemplo, y la acusación a Alemania de ser una de las vías privilegiadas de ingreso de la avalancha oriental se extendía en decenas de páginas del libro. En cambio, Massis no hallaba (o no quería hallar) semejantes afinidades con el Oriente en la cultura francesa. En uno de los apéndices del libro titulado "A propósito de Rabindranath Tagore", podía incluso citar esta vez en su favor al Romain Rolland que se quejaba porque "en ninguna parte, en Europa, el paso de Tagore y su llamamiento para una obra común de cultura europeo-asiática han resultado más desapercibidos que en Francia".⁷⁰⁵

El libro y las ideas de Massis alcanzarán importante repercusión en el mundo intelectual europeo e hispanoamericano de entreguerras. El *leitmotiv* de la "defensa del Occidente", asociado a su nombre, se desparramará en numerosas direcciones (el autor nacionalista francés, por lo demás, no se privará de usarlo casi hasta el fin de sus días).⁷⁰⁶ Ahora bien, resulta curioso que en Argentina haya sido Gálvez quien le diera inicial y estentórea acogida, puesto que, como hemos visto, apenas unos años antes había entablado relación epistolar con Rolland y se había mostrado empeñoso y

⁷⁰⁴ *Ibíd.*, pp. 20-21. El antigermanismo de Massis se continuará en la época de auge de los fascismos. En un volumen de entrevistas a Mussolini, Franco y Salazar titulado *Jefes* (traducido y publicado apenas aparecido en Francia por la revista del nacionalismo católico argentino *Sol y Luna*) en el que saludaba y bendecía en ellos "una doctrina de defensa contra la invasión de nuevos bárbaros que amenaza al Occidente", señalaba inmediatamente que "en cambio, y bien que él lo pretenda, el hitlerismo no podría pasar de ninguna manera por una defensa de la civilización de Occidente. Al mismo tiempo que remeda las nociones de orden, de jerarquía, de autoridad, repudia las ideas madres, las doctrinas fundamentales, y las denuncia como tendencias mortales para el genio alemán. Lo que se propone de positivo en efecto, es desechar el universalismo católico para poner el principio racial en la cima de la escala de los valores humanos". H. Massis, *Jefes*, Buenos Aires, Sol y Luna, 1939, pp. 9 y 13.

⁷⁰⁵ H. Massis, *Defensa del Occidente*, cit., pp. 232-233.

⁷⁰⁶ Invitado en 1961, a los 75 años —cuando era ya miembro de número de la tradicional Academia Francesa—, a brindar una conferencia en el Ateneo de Madrid en conmemoración del cuarto de siglo del alzamiento de las tropas franquistas en la Guerra Civil Española, colocará a ese acontecimiento, ya desde el título, dentro del mismo espíritu de cruzada de defensa de la cristiandad occidental. Cfr., H. Massis, *La guerre d'Espagne et la Défense de l'Occident*, Liège, 1962.

diligente en la traducción de su *Clerambault*.⁷⁰⁷ Conciente de que esa labor de traducción era conocida, en 1927 declaraba en cambio mostrarse hallarse arrepentido por ella:

No faltará quien, al leer este artículo, como otros ya publicados y que definen mi posición espiritual, me arguya de contradicción con mi propia ideología de otros años (...) Me apresuro a declarar que es así. Yo también he hecho algo por la propagación de las ideas enemigas. Traductor y editor de Romain Rolland, precisamente de *Clerambault*, el libro en que el gran escritor concretó sus simpatías por los principios esenciales del Oriente; (...) he servido durante años a los enemigos de mi raza y de los principios esenciales de la cultura greco-latina, a que pertenecemos.⁷⁰⁸

En contrapartida, Gálvez saludaba calurosamente la aparición del volumen que había motivado la escritura de su artículo, cuyos argumentos –y hasta su tono exasperado– glosaba:

El libro de Massis no ha podido aparecer en un momento más oportuno. El problema de Oriente, que ha ido agravándose en los últimos ocho años con la política soviética, con el surgimiento de Mustafá Kemal, con la difusión del taoísmo, de los libros de Keyserling y su Escuela de la Sabiduría, y con el éxito extraordinario de Spengler, ha alcanzado su período álgido con los recientes triunfos de las tropas cantonesas en China (...) Henri Massis, denunciando con energía el acercamiento entre Alemania y Rusia y demostrando hasta la evidencia la gravedad de la difusión de las ideas orientales, presta un servicio inapreciable a nuestra cultura (...) El Oriente es nuestro enemigo, y quienes adoptan sus ideas, aunque modificadas, son tráfugas de nuestra cultura, traidores a la civilización. Un

⁷⁰⁷ Las cartas de Gálvez a Rolland revelan transparentemente que al entrar en contacto y ofrecer sus servicios a quien era capaz de congregar atención como pocos en el mundo intelectual de posguerra, lo que el escritor argentino ante todo procuraba era proyectar internacionalmente su nombre. En una de ellas escribía: “Antes de terminar mi carta deseo enviarle mi adhesión a la Declaración de Independencia del Espíritu. Creo que mi nombre es literariamente importante como para aparecer, sino al costado de los más eminentes –Romain Rolland, Benedetto Croce, Henri Barbusse, Eugenio d’Ors, Upton Sinclair, Israel Zangwill y Tagore– al menos junto aquellos otros de menor importancia. A pesar de que yo no soy conocido fuera de América (y de España, donde los más distinguidos escritores han hablado de mis libros: Alomar, Unamuno, Ricardo León, Cejador, Diez-Canedo, etc.) tengo mucho prestigio en mi país. De *Nacha Regules* se han tirado 12.000 ejemplares: éxito fabuloso en un país como el nuestro que no tiene más que nueve millones de habitantes. La bibliografía sobre mi obra es considerable. (...) Justo, hombre de gran valor, jefe del Partido Socialista, autor de obras muy importantes (...) declara su preferencia por mí sobre todos los escritores argentinos (...) Yo no le digo estas cosas por vanidad, Romain Rolland. Soy un hombre modesto. Pero estoy obligado a hablar así con el fin de justificar el pedido que le hago de aceptar mi adhesión...”. Carta de M. Gálvez a R. Rolland, Buenos Aires, 26 de noviembre de 1920 (Archivo Romain Rolland, Sala Manuscritos, Biblioteca Nacional de Francia).

⁷⁰⁸ M. Gálvez, “La Defensa del Occidente”, op. cit.

fuerte movimiento ideológico, capaz de llegar hasta los gobiernos y dirigir la política internacional, podría ser la salvación del mundo occidental.⁷⁰⁹

El tono crispado y alarmista de Gálvez buscaba explícitamente conmover a la opinión pública argentina y aún latinoamericana, y criticaba por ello a quienes “ayunos de información y cortos de vista, objetan que el problema no existe en estos países, pues si nos hallamos lejos de Europa, doblemente lejos nos hallamos del Oriente”. Frente a esas tesis, el escritor católico denunciaba que

“el mensaje del Oriente”, corruptor y anárquico, llega a nosotros lo mismo que a los pueblos de Europa. Lo trae el telégrafo, lo traen los grandes trasatlánticos, los libros, los inmigrantes mahometanos y judíos. Viene con la persona de Rabindranath Tagore, y lo devoramos en las novelas de Dostoievski –impregnadas de alma oriental– y en las obras de ciertos pensadores alemanes. Buenos Aires, en los últimos años, ha sido literalmente invadida por los volúmenes misteriosos de la filosofía vedanta. Y no olvidemos que el Oriente tiene un aliado poderoso, que es el más interesado introductor de sus principios en los pueblos occidentales: el bolcheviquismo (...) Muchos espíritus, entre los mejores con que ha contado o cuenta el país, conocieron la tentación intelectual con que nos hablan las viejas filosofías asiáticas.⁷¹⁰

La intervención de Gálvez fue suficientemente contundente como para generar un cúmulo de reacciones significativamente importantes por tratarse meramente de un artículo escrito en un periódico. Algunas de ellas, provenientes de la izquierda, salieron vehementemente al cruce de su texto reiterando posiciones de un internacionalismo humanista cercano al de Rolland.⁷¹¹ Gálvez reiteró y profundizó sus cargos contra la a su juicio perniciosa afición orientalista en una saga ulterior de artículos publicados en *La Nación*. En uno de ellos, “Los límites espirituales de Europa”, se ocupaba de reafirmar el ineliminable carácter europeo de los argentinos. Y es que hablar sobre el

⁷⁰⁹ *Ibidem*.

⁷¹⁰ *Ibidem*.

⁷¹¹ Así, en la sección Notas y Comentarios de un número de la revista *Claridad* de junio de 1927, podía leerse: “Manuel Gálvez acaba de escribir un artículo donde nos impone de un peligro que nos amenaza: *el peligro oriental*. En consecuencia nos propone ‘la defensa de Occidente’ (...) Hoy, la humanidad tiende a formar un núcleo homogéneo y solidario. Los pueblos se contagian recíprocamente sus ideas. Se fusionan todas las culturas. Generosamente se reparte todo lo que se tiene. Los libros van y vienen; van y vienen los buques y los hombres (...) Ningún peligro puede ofrecer la cultura, sea oriental u occidental. El peligro esta, como decimos, en la ignorancia. Para Gálvez, Dostoievski constituye un peligro, porque esta ‘impregnado del alma oriental’. Son un peligro Romain Rolland y Rabindranath Tagore (...) Las ideas de Oriente son ideas universales, y por eso la Humanidad las asimila pronto...”. Cfr. *Claridad*, no. 137, 17 de junio de 1927.

estatuto de lo oriental y lo occidental reenviaba a Gálvez a precisar los contornos de la identidad argentina. Sobre ella, podía referir lo siguiente:

Cuando estuve en Jujuy por segunda vez, vi lo poco que lo indígena significaba. Lejos de sentirme conmovido, como Ricardo Rojas, por el indio, admiré la larga lucha del espíritu europeo contra la barbarie indígena. Todo lo que allí representa cultura, trabajo, orden, moralidad, es blanco, vale decir: europeo.⁷¹²

Vemos como en ese momento en que diversas voces proponen desligar a la Argentina y América Latina de la Europa Occidental, elevando a consideración en el mismo movimiento otras culturas hasta entonces negadas –y tenemos allí los alegatos indigenistas que se daban coetáneamente-, ese nacionalista que era Gálvez reafirma para la Argentina la condición europea. Pero la del autor de *Nacha Regules* no era una posición aislada: antes bien, venía a expresar una preocupación más general de aquellas figuras jóvenes del emergente nacionalismo católico más empapadas en los debates intelectuales de posguerra. Sobre ellas nos detendremos en lo que sigue.

El antiamericanismo de Juan Emiliano Carulla

En rigor, juicios antiorientales podían hacerse presentes en las descripciones de la vituperada escena política local. Así, otro hombre que se había visto cautivado hondamente por Maurras y sus seguidores, Alfonso de Laferrère (impulsor inicial del proyecto de *La Nueva República*), podía referir con desprecio que las muestras de manifestación popular que acompañaban al presidente Yrigoyen le remedaban la imagen de una “turba de beduinos”.⁷¹³ Y con anterioridad, como recordaba Gálvez, acaso el primero que había expresado su temor ante aquello que muchos otros celebraban bajo el nombre de “el despertar de Oriente” había sido Leopoldo Lugones. En rigor, sus posiciones sobre tema oriental en los años ‘20 fueron ambivalentes. Hemos visto en el capítulo 2 como en su temprana juventud el escritor cordobés abraza

⁷¹² Manuel Gálvez, “Los límites espirituales de Europa”, cit en Manuel Gálvez, *Recuerdos de la vida literaria. III. Entre la novela y la historia*, Buenos Aires, Hachette, 1962, p. 192. Todo el episodio no resultó poco significativo para Gálvez, como que decidió incluir en ese tercer tomo de sus memorias un acápite titulado precisamente “Oriente y Occidente”.

⁷¹³ Alfonso de Laferrère, *Literatura y Política*, Buenos Aires, Gleizer, 1928, p. 13, cit. en F. Devoto, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*, op. cit., p. 123.

fervientemente las preocupaciones teosóficas, que parecen abrirle un universo en el que se cuentan diversos accesos a fenómenos orientales. Ya en su madurez, Lugones sigue explorando variadas facetas de ese mundo de incitaciones y leyendas múltiples. De un lado, ofrece reflexiones sobre textos literarios clásicos del Oriente como *Las mil y una Noches* y las *Rubaiyat* de Omar Khayyam. En esta última obra, en un ensayo que le dedica en 1926 y que se publica en *La Nación*, puede reivindicar el pensamiento lúcido que observa en el autor persa como un elemento capaz de nutrir al mundo contemporáneo, y por esa vía desliza críticas al imperialismo aplanador de misterios y tradiciones vitalistas alternativas que yacen en el Levante.⁷¹⁴ Asimismo, en una serie de artículos que publica, también en el suplemento literario dominical de *La Nación*, bajo el título de “Voces americanas de procedencia árabe”, Lugones hace gala de erudición para ensayar filiaciones etimológicas entre vocablos de la América profunda (gaucha, quechua, indígena) y del Oriente arábigo.⁷¹⁵ Como ocurriría con Borges, del universo oriental parece seducirlo el baúl sin fondo de juegos y desafíos intelectuales que pueden extraerse de su inmemorial acervo. Esos ejercicios lúdicos se le ofrecen efectivamente a Lugones como una oportunidad para mostrar el bagaje cultural que posee. No obstante, y más allá de sus intenciones, esa serie de textos podía eventualmente ser leída en referencia a las conexiones más o menos secretas entre Asia y América.

Pero, de otro lado, en 1922 Lugones presintió tempranamente que el anunciado despertar del Oriente podría acarrear consecuencias funestas. En un artículo también de *La Nación* titulado “La amenaza bárbara”, el autor de *El Payador* hallaba en la expulsión de los griegos de Anatolia a manos del régimen nacionalista de Mustafá Kemal, que acababa de producirse, “una victoria turca sobre Europa”. Mientras ese fenómeno sería a menudo colocado entre los que anunciaban la nueva vitalidad evidenciada en la posguerra por parte del Oriente –que incluía la adopción de algunos elementos occidentales-, Lugones optaba por denostar a “los turcos, que son la vanguardia bárbara”. Y es que a la constitución del régimen de Kemal se agregaba “un peligro mucho mayor: los turcos vencedores son aliados de la Rusia maximalista”. Ciertamente, en ese juicio que seguía prendado del lugar que Occidente había reservado clásicamente a Turquía como borde exterior de la civilización, parecía motivarse en el helenismo abiertamente profesado por Lugones. De allí que el artículo terminara con una invocación:

⁷¹⁴ Axel Gasquet, *Oriente al sur*, op. cit., p. 230.

⁷¹⁵ Leopoldo Lugones, “Voces americanas de procedencia árabe. IV”, *La Nación*, 24 de febrero de 1924.

Sólo el regreso definitivo a las normas paganas de vivir, puede salvar la civilización en Europa y América. Sobre las cenizas de Esmirna, patria de Homero, que el bárbaro acaba de arrasar por siniestro augurio, salvaremos para los hombres, sin dejarnos abatir, el amor de la libertad en la eternidad de la belleza. Con esto no hay nadie que pueda, porque es espíritu puro. Es ésa la Magna Hélade cuya ciudadanía inmortal se dilata sobre el mundo (...) para la campaña antibárbara renovada también sin tregua, contra los dioses asiáticos del miedo y de la obediencia, de la sangre y de la iniquidad.⁷¹⁶

Lugones leía así con lente histórico-mítica –que evocaba las legendarias batallas de griegos y bárbaros de la Antigüedad- hechos de la coyuntura internacional que en rigor eran novedosos, y que se enmarcaban en el surgimiento de regímenes nacionalistas modernos en Asia (inficionados ya de elementos occidentales, ya –en efecto- de tendencias que, como vimos, buscaban prolongar la gesta bolchevique en las noveles masas de trabajadores de las grandes urbes). Lo que importa, sin embargo, es que ciertos discursos clamaban ya en Argentina –afirmando incluso que de ello dependía “salvar la civilización” en América- la necesidad de cavar una trinchera cultural en defensa del Occidente.

No obstante, ese arrebatado siempre singular de Lugones encuentra entonces poco eco. En cambio, en los últimos años de la década el tema de defender la civilización occidental parece ser orgánico a la reciente aparición pública de un grupo de intelectuales nacionalistas católicos. En el mismo artículo de Gálvez en el que nos hemos detenido anteriormente, se hacía referencia a un conjunto de textos de Juan Emiliano Carulla aparecidos mayormente en *La Nación*, y que este autor, también en 1927, reproduciría en un libro que llevaba por título *Problemas de la Cultura. “Defensa de Occidente” y otros temas*. En efecto, entre los ensayos que componían el volumen aparecía el mismo latiguillo con el que tanto Gálvez como Massis azuzaban ese año a sus lectores. Carulla aclaraba en el prólogo, fechado en septiembre de aquel año, que se había decidido a publicar esos artículos –“viejos de un lustro y más”- puesto que ellos “alcanzan hoy los vértices de una actualidad inesperada en la época en que fueron escritos”. Y más específicamente, decía allí que con posterioridad a su “Defensa del Occidente”, “publicado también en *La Nación* un año antes del libro de Massis y los folletos de Berdiaeff, se ha suscitado entre nosotros y en las capitales americanas un

⁷¹⁶ Leopoldo Lugones, “La amenaza bárbara”, *La Nación*, 8 de octubre de 1922.

prurito de reevaluación de los aportes espirituales y culturales que integran nuestra existencia como pueblos”.⁷¹⁷

En efecto, el artículo que porta ese título no remite al nacionalista francés –aunque su nombre y su exaltada diatriba contra el Oriente aparecen mencionados en otro texto del libro-, sino que, significativamente, venían a querer discutir la ubicación de la cultura americana en el concierto del mundo de posguerra. Para Carulla,

Es indudable que la tendencia a recusar lo europeo, a segregar a América de la civilización occidental, gana terreno en ciertos medios intelectuales y universitarios. La anarquía ideológica de Europa ha venido así a complicarse o, mejor dicho, a conjugarse entre nosotros con un movimiento “neo-americanista”, cuya importancia sería ocioso negar.

A la cabeza de esa corriente Carulla ubicaba “el ideario grandilocuente y confuso del profesor Vasconcelos –hombre de moda en el continente–”, que ocupaba el lugar de “biblia de la nueva religión americana”.⁷¹⁸ Por ello, frente a ese “nacionalismo continental” que se nutría de los aportes de la arqueología y de las tendencias indigenistas en boga, y que “tendiendo la mano por encima de Europa a la tenebrosa Rusia, convertida, después del advenimiento del bolchevismo, en vanguardia del Asia renaciente”, sólo cabía reafirmar, citando el apotegma del viejo Alberdi (“los argentinos somos europeos en América”), el carácter inequívocamente occidental de los países del continente:

En realidad, no existen sino dos civilizaciones: una europea u occidental y la otra asiática u oriental (...) Pertenece por razones de raza y, sobre todo, de cultura, a la civilización occidental. He aquí una verdad sobre la que conviene martillar. Debería estar inscrita en la divisa de los intelectuales y aún de las personas dotadas de buen sentido (...) Bien está, pues, remontarse al pasado. Pero el pasado de América no está constituido por los cementerios indígenas. El pasado de América se llama España, se llama Europa, se llama Roma, se llama el Cristianismo...⁷¹⁹

⁷¹⁷ Juan Emiliano Carulla, *Problemas de la cultura. “Defensa de Occidente” y otros ensayos*, Buenos Aires, El Ateneo, 1927, pp. 7 y 9.

⁷¹⁸ Juan Emiliano Carulla, “Defensa del Occidente”, en *Problemas de la cultura...cit.*, p. 14.

⁷¹⁹ Juan Emiliano Carulla, *ibídem*, pp. 16-17 y 19. El propio Leopoldo Lugones había dado muestras un año antes de rechazo del americanismo de sesgo antiimperialista. Y lo había hecho nada menos que en *Repertorio Americano*. En esa pugna por definir identidades, Lugones se arrogaba el derecho de decir en ese órgano de presencia continental que en Argentina el americanismo tenía débil presencia: “Por último, y ya que hablamos de los Estados Unidos, no existe acá la menor preocupación ni malquerencia respecto a ellos. Por el contrario, los admiramos mucho, y miramos con simpatía su prosperidad. Pretendemos, con no escasa complacencia, parecemos algo a aquella gran nación; y nada nos satisfaría más que llegar a ser

La “defensa de Occidente” de Carulla era entonces, más que el inventario de elementos perturbadores que provenían del Oriente –esa era la tarea de Massis y, en su senda, la de Gálvez-, la afirmación de la pertenencia americana a una tradición occidental que era necesario reconstruir y preservar (y así podía culminar otro de los textos del libro clamando por “una vuelta a la europeidad de nuestros mayores”, que sintetizaba en las figuras de Alberdi y Sarmiento).⁷²⁰ Ahora bien, que esa orientación tan distante de la recusación antiintelectualista de Europa que iría ganando terreno dentro del campo de las ideas nacionalistas no era patrimonio exclusivo de Carulla, lo muestra el encolumnamiento de todo su círculo intelectual detrás de su libro. No solamente éste apareció publicitado por varios meses en sueltos de *La Nueva República*, sino que en las páginas de esta revista fue objeto tanto de una reseña elogiosa de Julio Irazusta como de una defensa –publicada sin firma- ante una crítica del ensayista (entonces socialista, luego también nacionalista) Ramón Doll, además de que se dedicara allí mismo espacio a la crónica del banquete literario que se había realizado en honor a la aparición del volumen.⁷²¹ En suma, la posición de Carulla parecía ser compartida por todo su núcleo ideológico.

otros Estados Unidos. Por supuesto que como expresión de potencia. La preocupación hispanoamericana o indoamericana, como dicen otros, es puro diletantismo. Carece de importancia intelectual y material. La verdad que no somos ni queremos ser más que argentinos. Exclusivamente. Y después, cuando más, colectividad latina (...) El argentino es poco generalizador, y carece por lo tanto, de preocupaciones continentales”. “Moralmente hablando, civilización se define por tolerancia. Una carta de Lugones”, *Repertorio Americano*, San José de Costa Rica, Tomo XII, no. 11, 15 de marzo de 1926.

⁷²⁰ J. E. Carulla, “El dilema de Nuestra América”, en *Problemas de la Cultura...* cit., p. 35. En otro de los artículos del volumen (titulado “Instrucción – Latín – Cultura”), en el mismo afán de soldar la cultura argentina y americana con esa tradición occidental por la que se abogaba, hacía votos por la reincorporación de la enseñanza obligatoria del latín dentro de un programa general de defensa de las humanidades frente al declive cultural atribuido al predominio de una educación pragmática y utilitarista.

⁷²¹ Cfr. J. Irazusta, “Problemas de la Cultura, por Juan E. Carulla” y “Problemas de la Cultura” (sin firma), en *La Nueva República*, nos. 1 y 11, 1 de diciembre de 1927 y 21 de abril de 1928. En la reseña del banquete literario, se puntualizaba que “fueron numerosas las personas que se reunieron alrededor de la mesa servida en honor de nuestro amigo, con motivo de la publicación de su excelente ‘Problemas de la Cultura’”. Y se mencionaba que, además del autor, habían hecho uso de la palabra, en encendidos discursos, Hector Olivera Lavié, Rodolfo Irazusta y Ernesto Palacio. Asimismo, en un número anterior, en una breve sección titulada “Revista de la prensa”, se señalaba: “El hermoso libro de nuestro amigo Juan E. Carulla sigue su carrera triunfal. La Nación del 10 le dedica una ponderada nota (...) La revista Síntesis, en su número de marzo, dedica a Problemas de la Cultura una nota encomiástica”. V. las secciones “Ecos” y “Revista de la prensa” en *La Nueva República*, nos. 3 y 8, 1 de enero y 15 de marzo de 1928, respectivamente. El mismo Carulla, en sus memorias, al tiempo que se vanagloriaba de haber sido “uno de los primeros en percibir desde Sud América la importancia que habría de alcanzar, muy luego, la revolución de las razas de color (Spengler), así como la agudización del eterno conflicto de Oriente y Occidente”, rememoraba que “‘Problemas de la Cultura’ no fue muy difundido, pero si su éxito en las librerías fue mezquino, tuvo, en cambio, lectores y comentaristas de calidad”. Y mencionaba allí que, además de los comentarios positivos de Irazusta y del “insigne Juan B. Terán”, “a raíz de la lectura de mi libro hube de trabar conocimiento con Ramiro de Maeztú, entonces embajador de España ante nuestro país, quien, no sólo ponderó, apasionadamente, ciertos puntos de vista (...) [sino que] habló de

El antimodernismo de César Pico y la refundación católica de Occidente

Pero dentro de ese mismo grupo fue César Pico quien, en ese momento de intensas pugnas ideológicas en el que todo el mapa cultural del mundo estaba bajo examen, se entregó de un modo más afinado a reconstruir una idea de Europa y de Occidente tras la cual embanderarse, en una extensa serie de artículos publicados en *Criterio*.⁷²² Ese reconocido filósofo tomista que era Pico no acusaba recibo tanto de las obras de Massis (acaso por el vínculo de éste con Maurras, a quien, según Zuleta Alvarez, detestaba),⁷²³ como de otros autores europeos católicos: además de Maritain, del Hilaire Belloc de *Europe and the Faith*, del René Guénon de *La crise du monde moderne*, del Landsbergs de *La Edad Media y nosotros* (traducido al castellano por *Revista de Occidente* en 1925) y sobre todo del Berdaieff de *Una nueva Edad Media*.⁷²⁴ Pico también asumía como un problema acuciante y crucial de su tiempo el de la “defensa del Occidente”,⁷²⁵ pero pretendía acometerlo de modo menos llano y a través de un más prolongado rodeo filosófico que permitiese iluminar el verdadero significado de esa posición:

Hay espíritus superficiales que consideran una moda intelectual del momento la querrela entre Oriente y Occidente. Y es natural que ello ocurra cuando se carece de una visión objetiva y profunda de este problema (...) Ni la geografía, ni los factores raciales, ni el carácter psicológico predominante, ni siquiera las influencias pasadas que determinaron los dos tipos existentes de ambas culturas, permiten comprender la índole superior, la esencia

facilitarme un viaje a Madrid con el objeto de hacer conocer aquéllos en los medios intelectuales de la capital alfonsina”. Cfr. Juan Emiliano Carulla, *Al filo del medio siglo*, cit., pp. 249-250.

⁷²² Ese conjunto sucesivo de entregas –que había sido anticipada, en diciembre de 1927, por un texto en *La Nación* titulado “El problema de Oriente y Occidente”- alcanzó a componer a los ojos de Pico una trama suficientemente importante como para merecer la publicación de un libro (en un hecho a destacar por lo infrecuente: a lo largo de su vida de siete décadas, ese admirado profesor y colaborador habitual de un amplio abanico de revistas, apenas publicó en ese formato la conocida *Carta a Jacques Maritain* luego de la visita de éste a la Argentina en 1936). El volumen, que integraría una colección auspiciada por *La Nueva República* –según se anunciaba tanto allí como en *Criterio*-, finalmente no llegó a ver la luz, seguramente por los mismos problemas financieros que obligaron a interrumpir la aparición de la revista nacionalista (sólo llegó a aparecer, en la publicitada serie, el texto de Alfonso de Laferrère *Literatura y Política*).

⁷²³ E. Zuleta Alvarez, *El nacionalismo argentino*, cit., p. 213.

⁷²⁴ Estos libros de la década de 1920 son parte central de la bibliografía que cita casi una década después en la recién mencionada célebre crítica que dirige a Maritain, luego de que el paso por Buenos Aires del afamado filósofo tomista francés mostrara con inequívoca nitidez su viraje a posiciones democráticas que rechazaban lo que Pico solicitaba: la “colaboración de los católicos con movimientos de tipo fascista”. Cfr. C. Pico, *Carta a Jacques Maritain*, Buenos Aires, Adsum, 1937. Sobre este sonado desencuentro entre Maritain, Pico y el catolicismo nacional-integrista argentino, cfr. O. Compagnon, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud*, op. cit.

⁷²⁵ C. Pico, “Cultura greco-latina”, *Criterio*, no. 2, 15 de marzo de 1928.

espiritual, de la cuestión (...) Es, en cambio, la justificación de la excelencia de aquellos valores de cultura greco-latina que ha vivificado y asumido la Iglesia y que representan el elemento específico y distintivo de la cultura europea, el sello de su unidad y de su continuidad a través de todas las peripecias de la historia. En tanto dicha cultura representa valores ontológicos o reales podemos considerarla capaz de una extensión universal.⁷²⁶

Ese punto de vista, que escapaba a quienes esgrimían “consideraciones totalmente ajenas a la índole filosófica de la cuestión” –y aquí Pico podía citar, de un lado, tanto a Alfredo de la Guardia, discípulo de Ricardo Rojas, como a “las opiniones de doña Victoria Ocampo”,⁷²⁷ y de otro, a autores quienes, como Massis, le eran tanto más próximos-,⁷²⁸ obligaba a precisar un concepto de Europa de raíz político-cultural en el que no podía sino incluir a la Argentina y a América Latina (y ese concepto, insistía, no hallaba su materialidad a partir de delimitaciones geográficas o raciales, puesto que “en la tradición greco-latino-católica radica su principio constitutivo”; y para mostrar que ese principio podía (y debía) continuarse en otras partes del orbe –y no restringirse al viejo continente-, hasta alcanzar su plena vocación universal, citaba a continuación al Paul Valéry que había sentenciado que “en todo lugar donde los nombres de César, de Gayo, de Trajano y de Virgilio; en todo lugar donde los nombres de Moisés y de San Pablo; en todo lugar donde los nombres de Aristóteles, de Platón y de Euclides han tenido una significación y una autoridad simultáneas, allí está Europa. Toda raza y toda tierra que ha sido sucesivamente romanizada, cristianizada y sometida, en cuanto al espíritu, a la disciplina de los griegos, es absolutamente europea”).⁷²⁹

Ahora bien, si Pico podía de este modo coincidir con Carulla en la relevancia de discutir desde Argentina acerca de la crisis cultural europea (puesto que ella involucraba a una Latinoamérica que no era sino parte de ella), la cuestión de Oriente y Occidente le

⁷²⁶ C. Pico, “El valor esencial de la cultura europea”, *Criterio*, no. 7, 19 de abril de 1928.

⁷²⁷ C. Pico, “Las objeciones del Sr. de la Guardia”, *Criterio*, no. 12, 24 de mayo de 1928.

⁷²⁸ Señalaba en otro de los artículos de la serie: “Cuando H. Massis plantea la necesidad de defender al Occidente contra las influencias asiáticas que tienden a desquiciar la continuidad y la fisonomía tradicional de su cultura, señala la realidad de un peligro con profusa documentación. Tomando esta prueba documentaria en su conjunto, no cabe duda que ella importa un peligro real para Occidente; pero si –y ya en otro orden de consideraciones- tratamos de ver en qué sentido es imputable a la cultura oriental específica, la cosa cambia de aspecto y requiere algunas distinciones. Esto nos ayudará a encontrar la solución razonable del conflicto, pues si existe la posibilidad de enriquecer la cultura europea con nuevos elementos, integrables dentro de la verdad tradicional y católica, no es el caso de oponer a la cultura oriental un exclusivismo grosero e incomprensivo (...) Por otra parte, ordenó Jesús a los apóstoles de su Iglesia: ‘Euntes ergo docetes omnes gentes, batizantes eos in nómine Patri, et Filli et Spiritus Sancti’ (Math. XVIII, 19) (Id, pues, y enseñad a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo)”. César Pico, “Los términos del problema (Oriente)”, *Criterio*, no. 11, 17 de mayo de 1928.

⁷²⁹ César Pico, “Definición de la cultura europea”, *Criterio*, no. 8, 26 de abril de 1928.

servía para remontarse hasta el origen de la perversión de esa cultura greco-latina-cristiana que, ciertamente, no se había desatado con la Gran Guerra. Y aquí desplegaba el antimodernismo sostenido en esos años por Maritain y por el conjunto de autores europeos que eran sus principales referencias. En esa depuración de una idea de Europa como horizonte deseable, no dudaba en afirmar que “la civilización moderna no integra propiamente el cuadro de la cultura europea”. De lo que se seguía, entonces, que “la defensa del Occidente debe comenzar por una defensa contra el virus antitradicional, subjetivista, técnico y material inoculado por el Renacimiento y la Reforma”.⁷³⁰

La enumeración de los elementos de la modernidad contra los que esta franja de nacionalistas católicos se subleva que hace Pico resulta de interés para situar con mayor precisión su lugar en las querellas ideológicas del período. En efecto, resulta interesante constatar como en el rechazo del “materialismo” de la civilización moderna –y en la correspondiente repulsa del positivismo, que venía a ser su correlato filosófico-, esta franja de pensamiento coincidía con el común fondo espiritualista desde el cual partía una porción considerable de los grupos y figuras intelectuales que hemos visitado en esta tesis. No casualmente, el contacto con la filosofía del mismo Bergson al que acudían los jóvenes antipositivistas de izquierda supo ser en Francia el tránsito más usual en el camino que condujo a muchos intelectuales a la conversión al cristianismo;⁷³¹ tampoco casualmente, las figuras vinculadas a los Cursos de Cultura Católica o a *Criterio* tenían un afán de renovación estética o incluso podían ocasionalmente presentarse también bajo el nombre de “nueva generación”, tal como lo hacían los jóvenes de la Reforma Universitaria latinoamericana.⁷³² De allí que pueda pensarse la relación entre ambos espacios ideológicos en términos de una dinámica de competencia que explica, al menos en parte, la recurrencia y la virulencia con que esta franja de nacionalistas católicos tomó al americanismo y al reformismo universitario por enemigo.⁷³³

⁷³⁰ *Ibidem*.

⁷³¹ Cfr. F. Gugelot, *La conversión des intellectuels au catholicisme en France, 1885-1935*, Paris, CNRS Ed., 1998.

⁷³² Cfr. F. Devoto, “Atilio Dell’Oro Maini”, op. cit. Véase también Susana Bianchi, “La conformación de la Iglesia Católica como actor político-social. Los laicos en la institución eclesiástica: las organizaciones de élite (1930-1950)”, en *Anuario IHES*, no. 17, Tandil, 2002.

⁷³³ Ya lo hemos mencionado a propósito del libro de Carulla, pero pueden citarse otros varios artículos en que esa posición se hizo evidente. Cfr., por ejemplo, Tomás Casares, “La Reforma Universitaria” (*Criterio*, no. 16, 21 de junio de 1928), Ernesto Palacio, “La ideología de la Reforma Universitaria” (*Criterio*, no. 19, 12 de julio de 1928) o Juan Emiliano Carulla, “Las tendencias demagógicas en la Reforma Universitaria” (*Criterio*, no. 25, 23 de agosto de 1928), además de la despiadada polémica

Sin embargo, y en parte acaso para diferenciarse respecto a ese espacio con el que compartía rasgos de una misma sensibilidad, el catolicismo neotomista aisló una característica que lo singularizó dentro de ella: eso que Pico llama el “subjetivismo” de la modernidad. En efecto, tomando distancia del puro idealismo de las jóvenes generaciones reformistas y de izquierda (y de sus potenciales derivas antirracionalistas, entre las que podía muy bien contarse su fascinación por el Oriente), para entender cabalmente la declinación de Europa debía prestarse atención a ese fenómeno histórico-filosófico:

Los elementos advenedizos y mudables que se han ido sucediendo desde el Renacimiento y la Reforma hasta nuestros días, se explican perfectamente cuando se advierte el germen destructor inoculado en aquella época y que no es otro sino el advenimiento del subjetivismo –religioso y filosófico–, la filosofía del parecer, en pugna con los principios realistas tradicionales que constituyen la filosofía del ser, de la verdad objetiva e inmutable (...) Libre examen y subjetivismo filosófico representan, en los dominios respectivos de la religión y del conocimiento meramente humano, el aislamiento del alma, el individualismo, principio generador de la Edad moderna y contemporánea que tiene por padres espirituales a Lutero y a Descartes. Ahora bien, por escasos conocimientos que tenga cualquiera que haya abordado estos estudios, le será fácil desentrañar el hilo conductor de los acontecimientos históricos que se han ido sucediendo hasta la actualidad como elementos transeúntes y caducos, junto a la gran tradición greco-latina y católica que da continuidad y fisonomía propia a la Europa. Del subjetivismo, ¿no se pasa a la democracia mayoritaria? Si no hay otro criterio de certeza que el simple parecer del sujeto, la ley, el gobierno no tiene otro recurso que surgir del recuento mecánico de los votos, de la voluntad del parecer de la mayoría...⁷³⁴

Ante ese subjetivismo corrosivo y desestabilizador, Pico oponía una *razón católica* que se presentaba como sólido principio de restauración de un orden antimoderno (y que servía también como plataforma para la crítica del “antiintelectualismo de las izquierdas”).⁷³⁵ La cultura europea así salvada y la empresa de defensa de Occidente

emprendida por el mismo Palacio en *La Nueva República* contra Carlos Sánchez Viamonte, una de las más representativas figuras del proceso reformista.

⁷³⁴ César Pico, “El valor esencial de la cultura europea”, op. cit.

⁷³⁵ César Pico, “Anti-intelectualismo de las izquierdas”, *Criterio*, no. 24, 16 de agosto de 1928. En este aspecto, Pico coincidía con el movimiento filosófico auspiciado por Massis. En efecto, en un importante artículo aparecido también en *Criterio* (en un hecho significativo: se trataba del primer pensador católico francés que era publicado en la revista, aún antes que Maritain), el autor nacionalista galo trazaba un balance del bergsonismo según el cual, tras los preciosos beneficios que había traído en la tarea de despegue del positivismo y en la más genérica reespiritualización de los intelectuales, era necesario un nuevo *tournant* que colocara una barrera a los excesos del libre albedrío que eran inherentes a su filosofía.

que involucraba ciertamente también a América Latina encontraban su verdad ontológica: aquella que se cifraba en la perspectiva de “una nueva Edad Media”. Y de ese horizonte, Pico decía percibir, en ese agitado mundo de posguerra, señales esperanzadoras:

Una nueva edad media denomina Berdaieff a la época que comienza a entreverse en el futuro. Son signos precursores la expansión del catolicismo en los países protestantes y en las tierras de misión, el resurgimiento tomista, los movimientos adversos a la democracia mayoritaria, la reacción antirromántica en las artes. En todo ello vemos afianzarse la verdad trascendente al sujeto: religión verdadera, realismo aristotélico-tomista, bien público independiente del asentimiento caprichoso de las mayorías, belleza objetiva determinante del sentimiento específicamente estético.⁷³⁶

Con los matices que hemos visto, entonces, Gálvez, Carulla y Pico, esas tres importantes figuras intelectuales del renacimiento nacionalista católico argentino, coincidían en la necesidad de una “defensa del Occidente” fundada en la revivificación de la tradición greco-latina-católica como antídoto a la modernidad y como basamento de un nuevo orden político y social cristiano.

La que acabamos de ver no fue la única relación con el Oriente de los intelectuales católicos de fines de la década de 1920. Desde una fe cristiana mucho más tradicional, el escritor Jorge Max Rhode prolongó en esos años el relato de viajes al Oriente en el

“Es a la manera de un contraveneno –señalaba- que el bergsonismo ha sabido obrar sobre las almas atacadas por todas las enfermedades del espíritu; pero necesitamos eliminarlo a su vez: hemos agotado su beneficencia”. Y ello porque Bergson, abandonando a la razón, “prefirió buscar en otra parte la certeza: en la intuición, el sentimiento, el corazón, en todo lo que es, por definición, imprevisto, individual, incierto (...) Así el bergsonismo ha venido a decir a su tiempo exactamente lo que éste quería oír. Todo el desorden moderno ha encontrado donde colocarse en el psicologismo impresionista y sutil que le daba una expresión metafísica (...) Pero, de estas deformaciones mismas, impuestas al pensamiento más potente y más fino de su tiempo, una enseñanza filosófica se desprende: ellas son el castigo de una doctrina que ofende a la inteligencia, arruina los principios de la razón, y le veda por eso, la posesión de lo verdadero”. Henri Massis, “La declinación del bergsonismo y el renacimiento filosófico”, *Criterio*, no 16, 21 de junio de 1928.

⁷³⁶ César Pico, “La nueva Edad Media”, *Criterio*, no. 9, 3 de mayo de 1928.

que se entrelazaban veleidades estéticas (propias de una sensibilidad literaria deudora de un modernismo tardío) y atracción por los lugares sacros. Tal es el impulso que gobierna las obras que compone sobre sus peregrinaciones (*La senda del Palmero*, de 1928, *Viaje al Japón*, de 1932, y *Oriente*, de 1933).⁷³⁷ Esa vinculación de timbre religioso con los parajes y tradiciones orientales no desaparecerá en la cultura argentina, y podrá derivar de esas aproximaciones esencialmente literarias otras de raíz filosófica o vinculadas al conocimiento comparado de historia de las religiones.

Pero al mismo tiempo la actitud diametralmente divergente de rechazo del Oriente que hemos visto en este capítulo tampoco desaparecerá. Antes bien, las resonancias de las posiciones esgrimidas por el nacionalismo católico argentino en los años subsiguientes no dejarían de hacerse ver. Así, en uno de los textos de mayor repercusión en esa franja intelectual, *Defensa de la Hispanidad* de Ramiro de Maeztú, encontramos replicados los argumentos que hemos visto desplegarse en ella:

Por la necesidad de ese universalismo no se habla ahora en los libros de mayor importancia, sino de la vuelta a la Edad Media, a "una nueva Edad Media", como diría Berdiaeff. No es solamente Massis quien lo propone al término de su "Defensa de Occidente", sino que los hechos nos muestran la necesidad de que vuelva a rehacerse la unidad de la Cristiandad, si queremos salvar la civilización frente a las muchedumbres del Oriente, que viven realmente una vida animal de hambre continua e insaciada, que necesitan de la levadura de espiritualidad del Occidente para poder levantar los ojos de la tierra, pero que producen aspavientos de poeta, como Rabindranath Tagore, y fantasmas de profeta, como Gandhi, para ponerse a creer que se remediará su situación el día en que se lancen contra los pueblos decadentes de América y Europa.⁷³⁸

Todo ello nos muestra la singular densidad del debate sobre este tema en los años '20, un momento en el que las definiciones acerca del Oriente (y del Occidente) no comportaban meramente aproximaciones estéticas o disquisiciones intelectuales sino una inmersión en las tradiciones y los materiales político-culturales sobre los que habría de relanzarse la civilización. En esos debates se ensayaban tentativas de construcción de

⁷³⁷ Axel Gasquet, *Oriente al sur*, op. cit., pp. 234-235.

⁷³⁸ Ramiro de Maeztú, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, Gráfica Universal, 1935 (2da. edición aumentada), pp. 188-189. Esa invocada "nueva Edad Media" se comunicaba para este autor inmediatamente con la preeminencia de la hispanidad, puesto que "de entre todos los pueblos de Occidente no hay ninguno más cercano a la Edad Media que el nuestro. En España vivimos la Edad Media hasta muy entrado el siglo XVIII. Esta es la explicación de que nuestros reformadores hayan renegado radicalmente de todo lo español (...) Pero el ansia de modernidad se ha desvanecido en el resto del mundo. Y los mejores ojos se vuelven hacia España" (p. 189).

referencias culturales que volverán a desplegarse luego de la Segunda Guerra Mundial. Así, el tercermundismo que entonces nace vigorosamente podrá recuperar para sí las complicidades entre motivos americanos y afroasiáticos que hemos entrevisto en esta tesis; pero también la reafirmación de la civilización occidental y cristiana será reivindicada contra viejos y nuevos enemigos, en un discurso que mostrará sus deudas con esas tempranas elaboraciones antibolcheviques y antiorientales de los años '20.

En otro orden, ese momento de intenso debate sobre el Oriente, da cuenta de la emergencia de un período de reordenamiento de la geografía político-cultural de la modernidad. Emergencia que, como hemos visto, no estará exenta de paradojas. Puesto que, si de un lado esa zona habitada por atracciones americanistas y orientalistas esbozará una distancia (nunca completa ni uniforme) respecto a la cultura europea, de otro, como pudo sugerir irónicamente Borges, el nacionalismo argentino nació reivindicando una tradición universal que en el mismo movimiento de desprecio del Oriente cifraba en el nombre de Europa.

Conclusiones

En esta tesis hemos tratado de ilustrar un fenómeno intelectual y cultural que cristalizó y cobró espesor en la Argentina de la inmediata primera posguerra: el de un espectro de representaciones sobre el “Oriente” que invertía las valoraciones negativas que habían pesado sobre ese objeto en el siglo XIX. La zona de discursividad que hemos denominado orientalismo invertido siguió siendo, como en el orientalismo clásico, un magma de figuraciones imaginarias y fórmulas y tópicos repetidos. Pero la visión positiva que ahora primaba en esas fulguraciones no solamente se opuso a la matriz heredada (que aquí hemos llamado sarmientina), sino que, en el límite, suspendió la distinción entre Oriente y Occidente (en rigor, la periferia occidental en la que se ubicaba la Argentina), socavando así, sea momentáneamente, una premisa fundante del discurso orientalista. Este aspecto, favorecido por el prisma antiimperialista a través del cual proliferó esa nueva mirada sobre el mundo oriental, marca una diferencia respecto a las valoraciones positivas sobre el Oriente que contemporáneamente tenían lugar en Europa, puesto que resultó específico del orientalismo argentino y latinoamericano el trazado de señas de una construcción discursiva que imaginaba una situación común y convergente entre América Latina y Asia y África. Como hemos intentado sugerir en esta tesis, el americanismo (en sus diversas variantes) y el orientalismo invertido fueron frecuentemente solidarios entre sí.

Ese *prototercermundismo* se vincula con otra de las preocupaciones centrales que impulsaron en sus orígenes esta investigación, y que preside otras pesquisas que hemos emprendido en paralelo (sobre todo, en torno a la historia del aprismo peruano del mismo período). Esa inquietud tiene que ver, en términos generales, con el rastreo de la génesis de la vertiente nacional-popular que informa una corriente central de la cultura política latinoamericana hasta el día de hoy. Más específicamente, se trata de un afán por elucidar el pasaje que de modo paulatino se opera desde una cosmovisión que se recortaba todavía sobre un molde ilustrado –proveniente de Europa–, a otra en la que esa matriz va siendo desplazada en favor de un tipo de sensibilidad que progresivamente

recusa ese legado (junto a sus valores y prácticas). Esta tesis apenas se asoma a ese fenómeno, y no se ha propuesto indagar en sus conexiones internas, pero lo tiene en su horizonte en la idea de que el orientalismo invertido conforma un ingrediente cuya disponibilidad en la mediana duración se agrega al haz de razones que subtendieron al ascenso de una cultura política de tipo populista (usamos este término aún a sabiendas de los problemas que acarrea).

Desde otro ángulo, al ofrecer una aproximación positiva al mundo oriental el discurso que hemos inventariado en este trabajo barre transitoriamente con otra de las premisas fundantes del orientalismo tal como fuera formulado por Edward Said. Según el autor palestino, el término “Oriente” ha sido mentado siempre desde el espacio occidental. El Occidente ha sido quien lo ha creado en tanto objeto unificado, y quien ha detentado el monopolio de la palabra a la hora de evocarlo. Pero cuando, rodeados de nuevo lustre y prestigio, Abd-el-Krim o Rabindranath Tagore se dirigen a los intelectuales y al público argentino en general, esa relación de poder se interrumpe. En ese gesto de asunción de una voz propia se cancela la ecuación que se hallaba en la base del orientalismo en tanto discurso que sólo autorizaba la presencia del Oriente como nombre occidental. En otros términos: las representaciones positivas del Occidente sobre tema oriental han culminado por considerar a Abd-El-Krim y a Tagore sujetos dignos de enunciación. El monopolio de la palabra queda abolido; el “Oriente” reasume así, al menos momentáneamente, su soberanía enunciativa.

En otro orden, un problema que se nos ha planteado mientras desarrollábamos la investigación es el de hasta qué punto el orientalismo invertido es un fenómeno singular que se corresponde apenas con el espacio que nos propusimos cartografiar (la cultura argentina, y, más exactamente, los intelectuales, argentinos y extranjeros, que contribuyeron a modelarla). Como hemos visto, las representaciones positivas del Oriente proliferan luego de la Primera Guerra Mundial en todo Occidente –en Europa y en América Latina-. Sin embargo, lo que sí reviste una singularidad es la parábola que tiene lugar en Argentina al interior de las imágenes orientalistas (lo que nos motivó a comenzar este trabajo con una indagación en el siglo XIX). Tal como destacamos en el capítulo 1, las representaciones decimonónicas argentinas sobre lo oriental se distinguieron de las europeas por su función predominantemente política y sociológica. El Oriente en Argentina fue evocado como un contramodelo cultural que ponía de manifiesto la vocación de modernidad de la elite política y letrada. De allí que sólo muy circunstancialmente se admitiese en sus pliegues la mirada estética y fascinada,

autónoma respecto a aquella voluntad política, que tenía lugar en Europa.⁷³⁹ Y todavía más: desde ese punto de vista, la curva que experimenta el orientalismo argentino probablemente se distingue incluso respecto a lo sucedido en la mayoría de países de América Latina, no tanto por el punto de llegada (que según pudimos apreciar es común a muchos intelectuales latinoamericanos, y que se alimenta de las tupidas redes culturales continentales de los años '20) sino por el punto de partida. Es la excepcionalidad de la figura de Sarmiento, tanto en lo que hace a la construcción de su programa civilizatorio como al también providencialmente rico uso de alusiones orientalistas que despliega en su formulación, y más en general la “avasalladora pretensión de constituirse en guías del país”⁷⁴⁰ que exhiben los letrados argentinos, lo que está en la base de la singularidad del caso que aquí estudiamos. Es ese inusitado afán por colocar a la joven nación en la senda de la modernidad (que no era otra que la modernidad occidental) el que parece haber condenado al Oriente a ese lugar de contramodelo dentro de las representaciones orientalistas decimonónicas argentinas. Por lo demás, la Argentina carece en el siglo XIX de una figura como la de Francisco Bilbao, que como vimos precozmente esbozó frente a Bartolomé Mitre una defensa de la India en su conflicto con Gran Bretaña.

En este trabajo nos hemos detenido en un amplio abanico de figuras y espacios intelectuales y culturales. En toda investigación, el enfoque por el que se opta reúne pros y contras. El que hemos elegido en esta ocasión privilegia un recorrido a través de múltiples artefactos culturales, corrientes políticas, grupos letrados y personalidades, en función de mostrar que el fenómeno del orientalismo invertido se diseminó y alcanzó una significativa densidad en el espacio argentino. Pero no se nos escapa que esta perspectiva impide un tratamiento en profundidad de todos los actores referidos, que sólo pudo llevarse a cabo, y parcialmente, en algunos casos. Asimismo, la apertura a una consideración de un amplio conjunto de registros conlleva el riesgo de que haya

⁷³⁹ Cabe subrayar esta distinción entre el orientalismo europeo y el argentino, puesto que durante el proceso de investigación que dio forma a esta tesis se nos observó que la noción de orientalismo invertido no tomaba en cuenta que en Europa ya en el siglo XIX existía un corpus que ponderaba positivamente al Oriente (por ejemplo en las efusiones exotistas del romanticismo). De allí que insistamos, en ese sentido, en la singularidad de las figuraciones sobre tema oriental que tienen lugar en la cultura argentina: es aquí donde puede apreciarse cabalmente la inversión, desde Sarmiento a los años '20, en el modo como el Oriente es juzgado y utilizado.

⁷⁴⁰ Tulio Halperin Donghi, *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, CEAL, 1995 [1982], p. 17. Según Halperin, lo que distingue precisamente a los letrados argentinos de sus pares latinoamericanos es “una aspiración muy compartida y muy constantemente frustrada en el resto de Hispanoamérica: el progreso argentino es la encarnación en el cuerpo de la nación de lo que comenzó por ser un proyecto formulado en los escritos de algunos argentinos cuya única arma política era su superior clarividencia” (pp. 7-8).

casos que, con arreglo al método elegido, legítimamente podrían haber sido examinados y no lo han sido. Dicho de otro modo, la elección de un abordaje que construye una amplia serie de datos en función de mostrar la existencia de un tema cultural que alcanzó extendida presencia, supone eventualmente que algunos elementos no considerados podrían haber sido integrados a esa serie. Aún así, a pesar de esas posibles objeciones hemos creído que la estrategia por la que nos hemos inclinado resulta productiva de cara a los fines que nos hemos propuesto.

Ha sido esa misma pretensión de tentar un acercamiento a las derivas del orientalismo argentino que se asome a ponderar su hondura en tanto tema cultural, la que nos ha impulsado a ensayar un doble tipo de abordaje de nuestro objeto. De un lado, hemos perseguido el plano de las ideas y representaciones sobre el Oriente. Dada la amplia cantidad de figuras que hemos considerado, más allá de detenernos en los matices de algunas expresiones singulares en general hemos optado por reconducir las especificidades a matrices culturales más amplias (sea la sarmientina en el siglo XIX, sean las vías antiimperialista y espiritualista que presidieron el ingreso del discurso orientalista invertido). De otro lado, hemos querido también reconstruir algunos mecanismos de la trama material que hizo posible la presencia del Oriente en la cultura argentina. No hemos podido considerar todos con igual minuciosidad (por caso, hemos enfocado con mayor detalle el modo en que arribaba y era procesada la información sobre el Asia y Africa en la prensa que las ediciones de libros sobre tema oriental), pero de conjunto esa perspectiva nos ha ayudado a mostrar la proliferación del Oriente en el espacio cultural que cartografiamos. En suma, nuestro estudio se ha querido un trabajo de historia intelectual (de las ideas de los letrados, pero también de sus dimensiones extradiscursivas: estrategias de enunciación, perfil de los grupos a los que pertenecían y de los artefactos a través de los cuales movilizaban sus producciones, etc.) sobre un fondo de historia cultural.

La exploración que propone este trabajo se detiene en 1930. Es sabido que al interior de los procesos culturales suele ser más difícil establecer periodizaciones precisas respecto a lo que ocurre en otras esferas de la vida social (la económica o la

política, por caso). Los hechos de cultura, y sobre todo las representaciones sociales, suelen ser más inasibles; sus efectos, más vaporosos y complicados de aferrar. Aún así, el año '30 puede considerarse un momento desde el que, en paralelo a la crisis económica mundial y a la crisis política local (abierta tras el derrocamiento del presidente Yrigoyen a manos del general Uriburu), fenómenos ambos de honda repercusión que obligaron al reajuste de todas las clavijas que componían la sociedad argentina, procesos específicamente culturales -vinculados algunos de ellos al mapa político e ideológico mundial- promueven un paulatino opacamiento del discurso que hemos llamado orientalismo invertido. De todos modos, el fenómeno que ha sido objeto de esta tesis no desaparecerá. Antes bien, según parece en los años '30 su suerte estuvo repartida en tendencias divergentes y hasta contradictorias. Para concluir este trabajo, expondremos sintéticamente cuatro de esas derivas a título meramente hipotético y exploratorio (otra cosa requeriría una o varias investigaciones específicas).

a) *Reconciliación con el Occidente*. Una de las curvas que experimenta el orientalismo invertido comienza a vivenciarse ya en la segunda mitad de los años '20. En esta tesis la hemos podido observar, para el caso de América Latina, a través del derrotero de las ideas orientalistas de Mariátegui. Su caso ilustra un fenómeno que, si en su itinerario se percibe nítidamente, no le pertenece en exclusivo. Si el juicio acerca de la bancarrota de la cultura europeo-occidental era generalizado tras el fin de la Primera Guerra, paulatinamente ese parecer fue atenuándose. Con todo, no fueron muchos los casos en que esa reconciliación con el Occidente fue explícita. De allí la singularidad del movimiento propiciado por Mariátegui. En su voluntad de salvar al pensamiento occidental de la decrepitud que se le endilgaba -un juicio al que inicialmente, como hemos visto, él mismo contribuyó-, el peruano llegó incluso a mostrar una vez más su heterodoxia al separarse de las reacciones contundentemente críticas cosechadas por la *Defensa de Occidente* de Massis entre la opinión de izquierda. En ese libro rabiosamente reaccionario, Mariátegui encontró una semilla de verdad en el gesto que invitaba a proteger a Europa de las voces de aquellos "orientalistas" que solicitaban separarse de ella:

No es, en verdad, infundada la tesis de que la corriente del orientalismo mesiánico que desde hace algún tiempo se propaga entre los intelectuales y artistas europeos acusa un sentimiento de decadencia, derrotismo y desilusión. En la actitud de algunos "orientalistas"

sería excesivo ver otra cosa que legítima curiosidad por culturas y tradiciones, cuyo valor reivindicaban de un lado, el relativismo histórico, y de otro lado, el espíritu universalista, dominantes ambos en la inteligencia contemporánea. Pero *en la actitud de otros "orientalistas" –de los que melancólica y súbitamente desencantados de Occidente se vuelven ansiosos al Asia por pura decepción- aparece evidente la abdicación de las mejores cualidades creadoras del pensamiento occidental (...) Desde este punto de vista, es indudable que la defensa de Occidente, aun como la concibe el neotomismo, presenta un lado positivo y contiene un principio de salud. El "orientalismo" en la medida en que conspira contra el activismo y el voluntarismo occidentales, constituye un veneno...*⁷⁴¹

La extensión de la cita se justifica por la singularísima recepción que hace Mariátegui del libro de Massis. Vale aclarar, no obstante, que en el mismo texto el peruano se encargaba de precisar una vez más el concepto de Occidente por el que abogaba, separándolo de su sustrato capitalista.⁷⁴²

Con todo, y a pesar de lo excepcional de su caso, Mariátegui no fue el único que tematizó la recomposición cultural del Occidente. En un artículo de 1928 publicado en la *Revista de Filosofía* dirigida entonces por Aníbal Ponce, el crítico uruguayo Alberto Zum Felde daba una vuelta de tuerca sobre la propuesta spengleriana de la decadencia occidental:

Spengler no ha visto que del seno mismo de esta cultura consumada, agotada espiritualmente, está surgiendo otra forma de cultura, cuya expresión o cuya *fisiognómica*, para emplear su lenguaje, es visible ya, en lo estético y aún en lo científico, si bien en su período embrionario; no ha visto cómo la conciencia occidental, se está desprendiendo de toda la estructura epocal de una época, y proyectando, desde el plano esencial, primario, en nuevas direcciones, que determinarán la estructura de mañana.⁷⁴³

Más allá de estos ejemplos, el tópico de la senectud de Occidente tendió a ser mucho menos invocado en los años '30. Eventualmente reapareció con el ascenso del fascismo y el nazismo, pero entonces ya no era *toda* Europa la juzgada bajo ese prisma.

⁷⁴¹ J. C. Mariátegui, "Oriente y Occidente", en *Variedades*, Lima, 26 de noviembre de 1927, luego en *Mariátegui Total*, op. cit., p. 1185 (destacado nuestro).

⁷⁴² Un año después, en carta al argentino Samuel Glusberg, Mariátegui repetirá el mismo argumento: "Hago a mi modo la defensa de Occidente: denunciando el empeño conservador de identificar la civilización occidental con el capitalismo y de reducir la revolución rusa, engendrada por el marxismo, esto es por el pensamiento y la experiencia de Europa, a un fenómeno de barbarie oriental" (cit. en Roland Forgues, "Mariátegui, lazo de unión entre América y Europa", en AAVV, *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1993, pp. 74-75).

⁷⁴³ Alberto Zum Felde, "La renovación de Occidente", *Revista de Filosofía*, año 14, no. 28, enero de 1928.

b) *Prolongación del orientalismo invertido*. Aún cuando disminuida en su intensidad y extensión, la zona de discursividad que ha dado tema a este trabajo se proyectó en los años '30 a través de diversos carriles. Uno de los más significativos, por tratarse de un órgano cuya crucial impronta en la cultura argentina es de sobra conocida, lo constituyó la revista *Sur*, creada por Victoria Ocampo en 1931. Sea por las inclinaciones de su directora, sea por las propias afinidades e intereses de varios integrantes del grupo que la rodeaba –Borges, Murena, María Rosa Oliver–, de diversos modos el Oriente siguió siendo convocado elogiosamente en las páginas de esta publicación en las décadas que siguieron a su fundación.⁷⁴⁴ En particular, en diferentes momentos de su extensa trayectoria Ocampo se encargó de actualizar, en las páginas de su revista, esa simpatía por esa India de la que había quedado prendada precisamente en el período en que concentramos nuestro estudio. Los héroes que determinaron esa temprana afición, Gandhi y Tagore, fueron homenajeados a lo largo de la vida de *Sur* reiteradamente. En 1950, por caso, en un artículo sombrío, su directora podía solamente encontrar luz en ellos: “un solo ejemplo, en este siglo, nos impide desesperar de nosotros mismos, de la Humanidad (esta humanidad empenachada de su bomba atómica): el de Gandhi”.⁷⁴⁵

Otros varios signos de esa prolongación del orientalismo invertido allende los años '20 pueden mencionarse también rápidamente. Esa zona difusa que propiciaba el contacto con la espiritualidad hindú que era la teosofía se continuó también en los '30. Las colecciones de libros “orientalistas” se consolidarán en las décadas siguientes, y encontrarán un público dispuesto a consumirlas. Por caso, en 1929 llegaba al país el teósofo español Salvador Sendra, cercanamente vinculado al gurú Jiddu Krishnamurti, comisionado para establecer una cadena de difusión de su doctrina y de sus libros (junto a otros de la saga teosófica).⁷⁴⁶ Como vimos, desde temprano España había sido una vía de provisión de este tipo de literatura. Pero junto a ello, algunas editoriales argentinas se dedicarían más decididamente a explorar esa área de mercado. Así, para fines de los '40 la casa Kier había desarrollado una biblioteca de casi 300 títulos, concentrada en temas esotéricos y orientalistas. En su catálogo desfilaban autores como Romain Rolland, Tagore, Krishnamurti, Ramacharaka, Vivekananda, Maeterlinck, etc., además de libros

⁷⁴⁴ Axel Gasquet, “El orientalismo argentino (1900-1940)”, op. cit, pp. 19-22.

⁷⁴⁵ Victoria Ocampo, “Los derechos del Hombre”, *Sur*, agosto-septiembre de 1950, reproducido en *Sur*, no. 356-357, enero-diciembre de 1985.

⁷⁴⁶ Cfr. Salvador Sendra, *Impacto de Krishnamurti. Respuestas de España, Portugal e Iberoamérica*, México, Orión, 1987.

de astrología, naturismo y espiritismo.⁷⁴⁷ En ese marco, la visita de Krishnamurti a América Latina y a la Argentina en 1935 resultó un acontecimiento que concitó gran interés. Sus conferencias en el teatro Coliseo y en el Colegio Nacional de La Plata, traducidas del inglés en simultáneo por Arturo Orzábal Quintana, fueron presenciadas por gran cantidad de gente. Los medios locales le dedicaron también amplio espacio. *Crítica*, en particular, por intermedio de Salvadora Medina Onrubia -que siguió de cerca los pasos de Krishnamurti en el país-, ofreció una amplia y continua cobertura de las alternativas de su visita.⁷⁴⁸ En paralelo a este fenómeno, la reedición en 1936 del folleto de Juan Mantovani sobre las relaciones culturales entre Oriente y Occidente ofrece una pauta de que el tema seguía concitando atención. Aún así, progresivamente el interés que pudo detentar la teosofía en algunos círculos intelectuales fue disminuyendo, hasta ser prácticamente desalojado, con el correr de los años, de los fenómenos que el campo intelectual halla legítimos de interés.

c) *Conexión con los estudios académicos sobre el Oriente.* Merece estudiarse la hipótesis según la cual del magma difuso del fenómeno que hemos llamado orientalismo invertido surgieron estímulos que impulsaron el inicio de estudios sistemáticos, desarrollados en sede académica, sobre el Oriente. Mientras que en Inglaterra, Francia y otros países ya en el siglo XIX se habían creado instituciones consagradas propiamente a los estudios orientalistas –reconocidas y auspiciadas muchas veces por el sistema universitario-, nada semejante se había desarrollado en Argentina hasta el período que hemos estudiado. Pero es plausible suponer que ciertos hilos de continuidad mediaron entre el interés orientalista aficionado (ideológico, filosófico o estético) y la aparición de un conjunto de especialistas dedicados a escudriñar fenómenos del mundo oriental antiguo y contemporáneo. Así al menos lo dejaba entrever el profesor de Historia de Oriente Ricardo Orta Nadal, en 1961, en el final de su artículo sobre el orientalismo sarmientino:

Ahora que América empieza a girar en torno de su propio sol, y deja de ser el satélite del sol europeo, la relación con Oriente se establece de hecho de igual a igual, de civilización a civilización, sin pasar por la dependencia cultural europea (...) Hoy, cuando nuestros intelectuales captan y estudian, tanto la realidad argentina y americana, como la de las viejas culturas de Oriente, cuando Victoria Ocampo brinda hospitalidad a Rabindranath

⁷⁴⁷ Daniel Santamaría, "El ocultismo en la Argentina", op. cit., p. 28.

⁷⁴⁸ Salvador Sendra, *Impacto de Krishnamurti*, op. cit.

Tagore, y Adelina del Carril, esposa que fue de Ricardo Güiraldes, establece su residencia en la India para beber su sabiduría mística; cuando Vicente Fatone va también a la India para ahondar en sus filosofías brahmánica y budista, y Abraham Rossenvasser a Egipto y Nubia a investigar en templos faraónicos, Sarmiento habría puesto al día su otrora exacto juicio y habría alentado y auspiciado el encuentro de América y Oriente.⁷⁴⁹

Más allá de este último forzado afán por incluir al autor de *Facundo* —cuyos juicios subalternizadores del Oriente Orta Nadal acababa de inventariar— al lado de aquellos que se aproximaban de nuevo modo a temas orientales, interesa el juicio como testimonio de la contigüidad imaginada por un especialista entre los estudios orientalistas sistemáticos (o al menos tenido por tales) y aquellos precedentes que no lo habían sido. Los ejemplos que brinda son asimismo relevantes: no es difícil imaginar conexiones entre esa figura central para el desarrollo de los estudios académicos sobre el Antiguo Oriente que habría de ser Abraham Rossenvasser, y el clima del humanismo reformista en el que estuvo involucrado cuando joven en la ciudad de La Plata (ya en 1923 era profesor del Colegio Nacional de esa ciudad). Un marco similar al que presidió la formación de Vicente Fatone. Discípulo de Alejandro Korn y enrolado en la que Jorge Dotti ha considerado la primera generación cabal de filósofos argentinos, la pendiente que lo empujó a especializarse en el pensamiento oriental se alimentó, como hemos visto, del clima neoidealista favorecedor de aperturas hacia misticismos varios. A mediados de la década del '30, su interés por el hinduismo y el budismo le valieron que la Comisión Nacional de Cultura le otorgara una beca con la que sufragó un viaje de estudios a la India. Según apunta el mayor especialista en su obra, Ricardo Laudato, ese apoyo institucional venía a coronar “quince años de lecturas sobre el orientalismo y sus fuentes, sin otra guía que los libros que la Gran Guerra arrojó a un puerto sudamericano”.⁷⁵⁰ Desde entonces, se granjearía fama de reputado especialista en los asuntos del Oriente, que trabajaría en comunicación con el prisma brindado por el existencialismo filosófico. Desde esa plataforma llegaría a ocupar cátedras, a ser un laureado conferencista, y a ser también nombrado en 1956 Rector Interventor de la Universidad Nacional del Sur (que poco antes de su muerte, en 1962, lo galardonaría con el doctorado honoris causa). Sus conocimientos sobre la India, además, le valieron ser nombrado embajador de ese país. Finalmente, agreguemos el dato del padre jesuita

⁷⁴⁹ Ricardo Orta Nadal, “Presencia de Oriente en el *Facundo*”, op. cit, p. 122.

⁷⁵⁰ Ricardo Laudato, “Vicente Fatone: una sonrisa arcaica (en el centenario de su nacimiento)”, disponible en www.ensayistas.org (el año de elaboración del texto es 2003).

de origen español Ismael Quiles, quien fuera uno de los mayores especialistas en historia de las religiones comparadas. Como tal, llegó a ocupar numerosos cargos en la planta mayor de la Universidad del Salvador (entre otros, el de Rector), donde fundó en 1967 la Escuela de Estudios Orientales y, seis años después, el Instituto Latinoamericano de Investigaciones Comparadas Oriente y Occidente. También en su caso su afición por el mundo oriental provenía de su juventud, y se vinculaba con el interés de cierto pensamiento católico (cuyas apetencias pueden ser legítimamente conectadas con las de escritores de esa fe que hemos visto, como Angel de Estrada y Jorge Max Rhode) por el misticismo oriental y la historia de las religiones.

d) *Desaceleración del orientalismo invertido a partir de nuevos hechos de la geopolítica mundial.* No obstante los senderos que acabamos de describir someramente, en los años '30 algunas dinámicas de la política global reacomodaron parcialmente las alianzas regionales imaginarias, congelando las señales más notorias del prototercermundismo de los '20 que sólo reaparecieron, reconfigurados, luego de la Segunda Guerra Mundial. En primer lugar, el giro a la derecha de fenómenos que habían concentrado las simpatías de la opinión pública antiimperialista, como el Kuo-Min-Tang chino, dejó sin algunos referentes de peso a esa perspectiva. Otros procesos, como el encabezado por Gandhi y Nerhu en la India, sin dudas siguieron concitando atención. Pero, de conjunto, en los años '30 las luchas antiimperialistas de los países de Asia y Africa acaso perdieron visibilidad respecto a la que tuvieron en el momento del "despertar del Oriente". En el caso específico de los comunistas, la estrategia de "clase contra clase" consagrada en el VI congreso de la Comintern de 1928 conllevó el cese de la colaboración con los movimientos nacional-burgueses del Oriente, y el privilegio del trabajo de cada Partido Comunista local. En el siguiente congreso de 1935, en cambio, el viraje hacia una política de Frentes Populares como modo de salir al cruce de la amenaza fascista determinó, para el caso de las colonias francesas e inglesas, que las apelaciones antiimperialistas fueran transitoriamente relegadas.⁷⁵¹ En segundo lugar, en el contexto latinoamericano la "política de buena vecindad" impulsada por el presidente norteamericano Franklin D. Roosevelt desde 1933 moderó el intervencionismo de los Estados Unidos en el continente, y con ello evitó la repetición de sonados casos que, como el de la invasión a Nicaragua de 1926, supieron encender la llama del

⁷⁵¹ Stuart Schram y Hélène Carrère D'Encausse, *El marxismo y Asia*, op. cit., pp. 73-78.

antiimperialismo incluso en sectores liberales o conservadores que hasta entonces no la habían hecho suya. Así, por caso, una revista representativa de la opinión de izquierdas como *Claridad*, que desde su fundación en 1926 había hecho del antiyankismo un tema recurrente, en 1936 podía saludar, en nombre de su director Antonio Zamora, la presencia de Roosevelt en Buenos Aires con motivo de la Conferencia Interamericana por la Consolidación de La Paz.⁷⁵² Esa rectificación —que a comienzos de los años '40 incluyó incluso al APRA, que decretó que, en la coyuntura de la guerra, el imperialismo había dejado lugar al “interamericanismo democrático sin imperio”— sin dudas disminuyó la frecuencia de una operación que, como vimos en esta tesis, fue habitual en los años '20: la de la visualización en espejo de las luchas antiimperialistas que se desarrollaban en el Oriente y en América Latina. Esto no quiere decir que el objeto “imperialismo” haya sido dejado de lado en la cultura argentina. Antes bien, continuó proliferando e, incluso, conoció significativos deslizamientos de sentido. Tal lo ocurrido con la apropiación de esa noción realizada por algunos intelectuales de la corriente nacionalista de derecha, cuyo exponente mayor fue el libro *La Argentina y el Imperialismo Británico* publicado en 1934 por los hermanos Julio y Rodolfo Irazusta. Ello nos conduce a un tercer aspecto que debe ser considerado para entender la suerte del orientalismo invertido en el nuevo marco político y cultural que se abre en el año '30. En el capítulo 3 de este trabajo hemos argumentado que en la década del '20 los grupos letrados reformistas y progresistas ocupan un lugar de peso en el escenario intelectual argentino, de un modo tal que sus temas tiñen los puntos de vista incluso de aquellos que no profesan una perspectiva de izquierda. Como vimos en el último capítulo, esa situación comienza a cambiar a fines de los años '20, cuando se tornan visibles franjas de una pujante y asimismo joven intelectualidad enrolada en el nacionalismo católico. Pues bien, ese fenómeno se va a continuar y va a proliferar luego del golpe del '30, de modo tal que una verdadera constelación de grupos, revistas y espacios intelectuales expanda aquella orientación.⁷⁵³ El nuevo terreno que conquistan esos grupos en el campo letrado (de cuyo seno, como hemos visto en el capítulo 6, parte una intempestiva reacción contra el fenómeno que cartografiamos en este tesis), reduce asimismo el espacio potencial de propagación del orientalismo invertido. Finalmente,

⁷⁵² Mariana Luzzi, “De la revisión de la táctica al Frente Popular. El socialismo argentino a través de *Claridad*, 1930-1936”, *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 6, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2002, p. 244.

⁷⁵³ Cfr. Cristián Buchrucker, *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

una cuarta y última razón, que sobredetermina a todas, tiene que ver con el progresivo avance de un nuevo clivaje de procedencia mundial que ya sobre el filo de los '40 se transforma en el "tema central de la agenda política nacional".⁷⁵⁴ Se trata, por supuesto, del reordenamiento impuesto por el ascenso de los totalitarismos de derecha, que redirecciona el conflicto ideológico y político colocando en primer plano a la oposición entre fascismo y democracia. Ese esquema, que tenderá a imantar a quienes habían profesado un orientalismo invertido de cuño antiimperialista hacia el polo democrático (cifrado en última instancia en Occidente), mantendrá en suspenso –o al menos en un cono de sombras- a la incipiente convergencia que se había manifestado entre América Latina y el Oriente. Sólo cuando ese clivaje se disuelva, con el fin de la Segunda Guerra, ese espacio de complicidades podrá reemerger con nuevos símbolos, contenidos y fuerza, recuperando en ocasiones algunos de los motivos del antiimperialismo prototercermundista de los años '20.

⁷⁵⁴ Tulio Halperin Donghi, *La Argentina y la tormenta del mundo*, op. cit., p. 23.

FUENTES Y BIBLIOGRAFIA*

1. FUENTES

1.1. FUENTES INEDITAS

Archivo General de la Nación

Fondo Manuel Ugarte

Bibliothèque nationale de France

Fondo Romain Rolland

CEDINCI

Fondo José Ingenieros

Fondo Samuel Glusberg

Fundación Alfredo L. Palacios

Ibero Amerikanisches Institut (Berlín)

* Sólo se incluye en esta lista los materiales que han sido citados o utilizados en la escritura de la tesis.

Fondo Ernesto Quesada

Museo Casa Villa Ocampo

Correspondencia Victoria Ocampo

Museo Histórico Nacional (*Montevideo*)

Archivo Luis A. de Herrera

2. FUENTES EDITAS

2.1. PUBLICACIONES PERIODICAS

ABC (España)

Acción Universitaria

Amauta (Perú)

APRA (Perú)

Ariel (Uruguay)

Cahiers Romain Rolland (Francia)

Claridad

Claridad (Perú)

Córdoba

Criterio

Crítica

Diógenes

Don Segundo Sombra

Estudiantina

Humanidades

Inicial

Justicia (Uruguay)

Juventud (Cuba)

La Nación
La Nueva República
La Prensa
La Vanguardia
La Voz de la Iglesia
Les Cahiers du Mois (Francia)
Martín Fierro
Nosotros
Nueva Revista de Buenos Aires
Renovación
Repertorio Americano (Costa Rica)
Revista de Derecho, Historia y Letras
Revista de Filosofía
Revista de Occidente (España)
Revista de Oriente
Sagitario
Sur
Valoraciones
Variedades (Perú)

2.2. LIBROS Y FOLLETOS

- Astrada, Carlos (1943): *Temporalidad*, Buenos Aires, Cultura Viva.
- Bazan y Bustos, A. (1905): *Aromas de Oriente*, Buenos Aires, Kosmos.
- Becher, E (1938): *Diálogo de las sombras y otras páginas*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Bunge, C. O. (1992): *Nuestra América*, Teoría, Buenos Aires, [1903].
- Capdevila, A. (1973):
- Carulla, Juan E. (1927): *Problemas de la cultura. "Defensa de Occidente" y otros ensayos*, Buenos Aires, El Ateneo.
- (1964): *Al filo del medio siglo*, Buenos Aires, Huemul.

- Chateaubriand, F. R. de (2005): *De París a Jerusalén*, La Coruña, Ed. Del Viento, [1811].
- Del Mazo, G. (1976): *Vida de un político argentino. Convocatoria de recuerdos*, Buenos Aires, Plus Ultra.
- Estrada, A. de (1902): *Visión de Paz*, Buenos Aires, Angel de Estrada y cía, 1911.
- __ (1915): *La voz del Nilo*, Buenos Aires, Angel Estrada y Cía [1903].
- __ (1946): *Antología poética*, Buenos Aires, Angel de Estrada y cía.
- Fatone, V. (1928): *Misticismo épico*, Buenos Aires, Sociedad de Publicaciones El Inca.
- (1931): *Sacrificio y gracia. De los Upanishads al Mahayana*, Buenos Aires, Gleizer.
- Gálvez, M. (1961): *Amigos y maestros de mi juventud*, Buenos Aires, Hachette.
- González, J. V. (1937): *Obras Completas*.
- Ingenieros, J. (1957): *Obras Completas*, Buenos Aires, Elmer Editor.
- __ (1990): *Los Tiempos Nuevos*, Buenos Aires, Losada [1921].
- Laferrère, A. (1928): *Literatura y Política*, Buenos Aires, Gleizer.
- Gómez Carrillo, E. (1958): *El Japón heroico y galante*, Novaro-México, México, 1958 [1912].
- Haya de la Torre, V. R. (1927): *Por la emancipación de América Latina*, Buenos Aires, Gleizer.
- __ (1932): *Impresiones de la Inglaterra imperialista y de la Rusia soviética*, Buenos Aires, Claridad.
- __ (1936): *El antiimperialismo y el APRA*, Santiago de Chile, Ercilla.
- __ (1976-1977): *Obras Completas*, 7 tomos, Lima, Juan Mejía Baca.
- Mariátegui, J. C. (1993): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era [1928].
- Massis, H. (1927): *Defensa del Occidente*, Madrid, Manuel Aguilar Editor.
- (1939): *Jefes: Conversaciones con Mussolini, Salazar, Franco. La conquista de Hitler*, Buenos Aires, Sol y Luna.
- (1962): *La guerre d'Espagne et la Défense de l'Occident*, Liège, Dynamo.
- Maetzú, R. (1935): *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, Gráfica Universal.
- Mayer, D (1924): *La China elocuente y silenciosa*, Lima, Editorial Renovación.
- Obligado, P. S. (1873): *Viaje a Oriente, de Buenos Aires a Jerusalén*, Paris, Dusnon y Fresene.
- Ocampo, V. (1961): *Tagore en las Barrancas de San Isidro*, Buenos Aires, Sur.

- Ortega y Gasset, J. (1957): *Viajes y países*, Madrid, Revista de Occidente.
- Orzábal Quintana, A. (1920): *La futura Sociedad de los Pueblos*, Buenos Aires, Adelante.
- Palacios, A. (1930): *Nuestra América y el Imperialismo Yanqui*, Madrid, Historia Nueva.
- Pico, C. (1937): *Carta a Jacques Maritain*. Buenos Aires, Adsum.
- Quesada, E. (1888): *Un Invierno en Rusia*, Buenos Aires, Jacobo Peuser.
- (1893): *Reseñas y críticas*, Buenos Aires, Buenos Aires, Félix Lajouane.
- (1924): *La evolución sociológica del derecho según la doctrina spengleriana*, Alfredo Pereyra Editores, Córdoba.
- Ravines, E. (1952): *La Gran Estafa*, México, Libros y Revistas.
- Rohde, J. M. (1928): *La senda del Palmero*, Buenos Aires, Librería La Facultad de J. Roldan.
- (1932): *Viaje al Japón*, Buenos Aires, M. Gleizer.
- (1933): *Oriente*, Buenos Aires, M. Gleizer.
- Rolland, Romain (1986): *Gandhi*, Buenos Aires, Siglo XX, [1924].
- Sánchez, Luis A. (1934): *Haya de la Torre o el político. Crónica de una vida sin tregua*, 1934.
- (1955): *Haya de la Torre y el APRA. Crónica de un hombre y un partido*, Santiago de Chile, Editorial El Pacífico, 1955.
- Sarmiento, D. F. (1971): *Facundo*, Kapeluz, Buenos Aires, [1845].
- (1981) *Viajes*, Buenos Aires, Editorial Belgrano, [1848]
- Seoane, Manuel (1926): *Con el ojo izquierdo. Mirando a Bolivia*, Buenos Aires, Gleizer.
- Tablada, J. J. (1919): *En el país del sol*, Nueva York, Appleton.
- Taborda, Saúl (1918): *Reflexiones sobre el ideal político de América*, Elsevieriana, Córdoba.
- Tagore, R. (1921): *Nationalism*, Rupa and Co, Nueva Delhi, 2002 [1916].
- Vasconcelos, J. (1938): *Estudios Indostánicos*, Ediciones México Moderno [1920].
- (2000): *La Tormenta*, México [1936].
- (2005): *La Raza Cósmica*, México, Porrúa [1925].
- (2003): *Ulises Criollo*, México, Porrúa [1936].

Wilde, E. (1939): *Por mares y por tierras*, incluido en sus *Obras Completas*, volumen XV, Buenos Aires, Imprenta Belmonte [1898].

2.3 RECOPIACIONES DE TEXTOS Y DOCUMENTOS DE EPOCA

AAVV (2009): *Pasaje a Oriente. Narrativa de viajes de escritores argentinos*, Buenos Aires, FCE.

AAVV (1978): *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial. Segunda Parte*, México, Pasado y Presente.

AAVV (1981): *Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista*, México, Pasado y Presente.

Archivo General de la Nación (1999): *El Epistolario de Manuel Ugarte (1896-1951)*, Buenos Aires.

Campione, D. (2005): *El Comunismo en Argentina. Sus primeros pasos*, Buenos Aires, CCC.

Campione D., M. López Cantera y B. Maier (2007): *Buenos Aires-Moscú-Buenos Aires. Los comunistas argentinos y la Tercera Internacional. Primera parte (1921-1924)*, Buenos Aires, CCC.

Carrère D'Encause, H. y S. Schram (1965): *El marxismo y Asia*, Mexico, Siglo XXI.

Cúneo, D. (comp.) (1978): *La Reforma Universitaria (1918-1930)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Del Mazo, G. (comp.) (1927): *La Reforma Universitaria. Tomo VI. Documentos relativos a la propagación del movimiento en América Latina*, Buenos Aires, Ferrari Hermanos.

Mapes, E. K. (1938): *Escritos inéditos de Rubén Darío. Recogidos de periódicos de Buenos Aires y anotados por E. K. Mapes*, Nueva York, Instituto de las Españas en los Estados Unidos.

Mariátegui Total (1994), 2 tomos, Amauta, Lima.

Mariátegui, J. (1997): *José Carlos Mariátegui y el continente asiático (1923-1930)*, CLENALA, Lima.

- Roca, D. (2008): *Obra Reunida. Vol. 1. Escritos universitarios*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- Rodó J. E. (1948): *Obras Completas*, Buenos Aires, Claridad.
- Terán, O. (1979): *José Ingenieros. Antiimperialismo y nación*, México, Siglo XXI.
- Weinberg, F. (1977): *El Salón Literario de 1837*, Buenos Aires, Hachette.
- Zaítzeff, S. (ed.) (2002): *Correspondencia entre Carlos Pellicer y Germán Arciniegas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

3. BIBLIOGRAFIA GENERAL

- AAVV (2000): *Noble dreams, wicked pleasures. Orientalism in America, 1870-1930*, Princeton University Press and The Sterling and Francine Clark Art Institute, Nueva York.
- Adamovsky, E. (2006): *Euro-Orientalism. Liberal ideology and the image of Russia in France (1740-1880)*, Londres, Peter Lang.
- Adas, Michael (1989): *Machines as the measure of men. Science, technology and ideologies of Western Dominance*, Cornell University Press.
- Aguilar, G. (2009): *Episodios cosmopolitas en la cultura argentina*, Buenos Aires, Santiago Arcos.
- Aguilar, G. y M. Siskind (2002): “Viajeros culturales a la Argentina, 1928-1942”, en María Teresa Gramuglio (ed.): *El imperio realista. Historia crítica de la literatura argentina* (Vol. VI), Buenos Aires, Emecé.
- Al-Azm, S. (1981): “Orientalism and orientalism in reverse”, en *Khamsin*, no. 8.
- Alberini, C. (1994): “La filosofía alemana en Argentina”, en *Problemas de historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, Buenos Aires, Secretaría de la Nación, [1966].
- Altamirano, Carlos (1997): “El orientalismo y la idea de despotismo en el *Facundo*”, en C. Altamirano y B. Sarlo, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel.
- ___ (1999): “Ideas para un programa de historia intelectual”, *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 3, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

- ___ (2004): "Entre el naturalismo y la psicología. Los comienzos de la 'ciencia social' en Argentina", en Federico Neiburg y Mariano Plotkin (comps.), *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en Argentina*, Buenos Aires, Paidós.
- ___ (2005): *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- ___ (2006): *Intelectuales. Notas de investigación*, Bogotá, Norma.
- ___ (dir.) (2008): *Historia de los intelectuales en América Latina I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, Buenos Aires, Katz.
- Altamirano, C. y B. Sarlo (1983): *Literatura y sociedad*, Buenos Aires, Hachette.
- ___ (1997): "Esteban Echeverría, el poeta pensador", en C. Altamirano y B. Sarlo, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel.
- Amante, A. (2005): "Brasil: el Oriente de América", en Batticuore, G., K. Gallo y J. Myers (comps.), *Resonancias Románticas. Ensayos de historia cultural argentina*, Buenos Aires.
- Amigo, Roberto (2007): "Beduinos en la Pampa. Apuntes sobre la imagen del gaucho y el orientalismo de los pintores franceses", *Historia y Sociedad*, no. 13, Medellín.
- Ardao, A (1986): "Panamericanismo y latinoamericanismo", en Leopoldo Zea, *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI.
- Azougarh, Abdesalam (1998): "Martí orientalista", *Casa de las Américas*, La Habana, no. 210.
- Battilana, C. (2006): "El lugar de Rubén Darío en Buenos Aires. Proyecciones", en A. Rubione (dir.), *Historia crítica de la literatura argentina. Vol. 5. La crisis de las formas*, Buenos Aires, Emecé.
- Beigel, F. (2006): *La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina*, Buenos Aires, Biblos.
- Bergel, M. (2006): "Un caso de orientalismo invertido: la *Revista de Oriente* (1925-1926) y los modelos de relevo de la civilización occidental", en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 10, Buenos Aires.
- ___ (2007): "Manuel Seoane y Luis Heysen: el entrelugar de los exiliados apristas en la Argentina de los veinte", en *Políticas de la Memoria*, no. 6/7, Cedinci, Buenos Aires, 2007.
- ___ (2008a): "Ernesto Quesada o la ciencia como vocación", en *Políticas de la Memoria*, no. 8/9, Cedinci, Buenos Aires, 2008.

- (2008b): “Latinoamérica desde abajo. Las redes transnacionales de la Reforma Universitaria, 1918-1930”, en H. Aboites, P. Gentili y E. Sader (comps.): *La Reforma Universitaria. Desafíos y perspectivas noventa años después*, Buenos Aires, CLACSO.
- (2009a): “Nomadismo proselitista y revolución. Notas para una caracterización del primer exilio aprista (1923-1931)”, en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe (EIAL)*, vol. 20, no.1, Universidad de Tel Aviv.
- (2009b): “De la ‘Historia de la crisis mundial’ a los ‘Siete Ensayos’: notas sobre el lugar del Oriente en la obra de José Carlos Mariátegui”, ponencia presentada en el V Congreso de Historia de la Izquierda del Cedinci, 11, 12 y 13 de noviembre de 2009, Buenos Aires.
- (2009c): “La idea de Oriente en el pensamiento argentino del siglo XIX, de Sarmiento a los positivistas de *fin-de-siècle*. Notas preliminares de investigación”, en M. Muñoz y P. Vermeren, *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia*, Buenos Aires, Colihue.
- (2010): “La desmesura revolucionaria. Prácticas intelectuales y cultura vitalista en los orígenes del aprismo peruano (1921-1930)”, en C. Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina. Tomo II. El siglo XX*, Buenos Aires, Katz (en prensa).
- Bergel, M. y Martínez Mazzola R. (2010): “Latinoamérica como práctica. Formas de sociabilidad intelectual de los jóvenes reformistas universitarios (1918-1930)”, en C. Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina. Tomo II. El siglo XX*, Buenos Aires, Katz (en prensa).
- Bernabé, M.(2006): “Poetas, ninfas y jardines: decadencia y modernismo”, en A. Rubione (dir.), *Historia crítica de la literatura argentina. Vol. 5. La crisis de las formas*, Buenos Aires, Emecé.
- Biagini, H. (2004): “Un afanoso emprendimiento: la unión continental”, en Biagini H. y A. A. Roig (dirs.), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo I. Identidad, utopía, intergración (1900-1930)*, Buenos Aires, Biblos.
- Bianchi, S. (1992): “Los espiritistas argentinos (1880-1910). Religión, ciencia y política”, en AAVV, *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEAL.
- (2002): “La conformación de la Iglesia Católica como actor político-social. Los laicos en la institución eclesiástica: las organizaciones de élite (1930-1950)”, en *Anuario IHES*, no. 17, Tandil.

- Bianco, L. (1991): "China de 1912 a 1937", en L. Bianco (comp.), *Asia Contemporánea*, México, Siglo XXI [1968].
- Blanco, A., J. Dotti, L. I. García, M. Plotkin y H. Vezzetti (2008): "Encuesta sobre el concepto de recepción", en *Políticas de la Memoria*, no. 8/9, Buenos Aires, Cedinci.
- Blanco, J. J. (1977), *Se llamaba Vasconcelos: una evocación crítica*, México, FCE.
- Bourdieu, P. (1999): "Las condiciones sociales de la circulación de las ideas", en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Bordelois, I. (1966): *Genio y figura de Ricardo Güiraldes*, Buenos Aires, EUDEBA.
- ___ (2009): "El otro viaje: Güiraldes y Ocampo", en C. Manzoni (dir.), *Historia crítica de la literatura argentina. Vol. 7. Rupturas*, Buenos Aires, Emecé.
- Bosch, B. (1996): "El constituyente Juan Llerena", en *Investigaciones y Ensayos*, no. 46, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.
- Boyer, M. (2002): "El turismo en Europa, de la Edad Moderna al siglo XX", en *Historia Contemporánea*, no. 25, Bilbao.
- Brezzo, L. (2001): "El Paraguay y la Argentina en los textos escolares: una perspectiva bilateral de las representaciones del otro", en *Entre pasados*, no. 20/21, Buenos Aires.
- Bruno, P. (2009): *Figuras y voces intelectuales de la Argentina de entre-siglos: Eduardo Holmberg, Eduardo Wilde, José Manuel Estrada y Paul Groussac*, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Buchrucker, C. (1987): *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Caballero, M. (1987): *La Internacional Comunista y la revolución latinoamericana, 1919—1943*, Caracas, Nueva Sociedad.
- Cagni, H. (2001): "Ernesto Quesada et la philosophie de la histoire de Spengler", en M. Bertrand y R. Marin (dirs.), *Ecrire la histoire de la Amerique Latine*. CNRS Editions, París.
- Camarero, H. (2007): *A la conquista de la clase obrera. Los comunistas y el mundo del trabajo en la Argentina, 1920-1935*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Camarero H. y C. M. Herrera (eds.) (2005): *El Partido Socialista en Argentina. Sociedad, política e ideas a través de un siglo*, Buenos Aires, Prometeo.
- Campione, D. (1998): "La Internacional Comunista y la Argentina. Nuevas fuentes para la historia de los comunistas", *Cuadernos Marxistas*, no. 7, 1998.
- ___ (2000): "El Partido Comunista. Su relación con la Internacional, 1921-1925", *Periferias. Revista de Ciencias Sociales*, no. 7.

- Carreras, Sandra (2009): “¿Cómo circulan los saberes? La relación intelectual entre Leonore Deiters, Ernesto Quesada y Oswald Spengler”, en *Políticas de la Memoria*, no. 8/9, Cedinci.
- Carreras Ares, J. J. (2007): “La Edad Media. Instrucciones de uso”, en *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, no. 82.
- Casás Arzú, M. y M. Pérez Ledesma (eds.) (2005): *Redes intelectuales y formación de naciones en España y América Latina (1890-1940)*, Ediciones de la UAM, Madrid, UAM.
- Cattáneo, L. (1992): *La izquierda argentina y América Latina en los años treinta. El caso de Claridad*, tesis de maestría, Universidad Torcuato Di Tella (mimeo).
- Cattáneo, L. y F. Rodríguez (2000): “Ariel exasperado. Avatares de la Reforma Universitaria en la década del veinte”, en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 4.
- Cerdas Cruz, R. (1986): *La Hoz y el Machete. La Internacional Comunista, América Latina y la revolución en Centroamérica*, EUNED, San José.
- Chabod, F. (2003): *Storia dell'idea d'Europa*, Roma, Laterza, [1961].
- Chakrabarty, D. (2000): *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, Princeton, Princeton University Press.
- Colombi, B. (2004): *Viaje intelectual. Migraciones y desplazamientos en América Latina (1880-1915)*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo.
- ___ (2005): “Sarmiento: orientalismo, españolada y prisma europeo”, en G. Batticuore, K. Gallo y J. Myers (comps.), *Resonancias románticas. Ensayos sobre historia de la cultura argentina (1820-1890)*, Buenos Aires, EUDEBA.
- ___ (2008): “Camino a la meca: escritores hispanoamericanos en París”, en C. Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, Buenos Aires, Katz.
- Compagnon, O. (2003): *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, Presses Universitaires du Septentrion.
- Cole, G.H.D. (1961): *Historia del pensamiento socialista. Tomo V: Comunismo y socialdemocracia (1914-1931)*, México, FCE.
- Corbière, Emilio (1998): “Los archivos secretos del PC argentino. La Internacional Comunista en la Argentina (1919-1943)”, *Todo es Historia*, XXXII, 372.

- Cristoff, María Sonia (2009): "El viaje dislocante", prólogo a *Pasaje a Oriente. Narrativa de viajes de escritores argentinos*, Buenos Aires, FCE.
- David, Guillermo (2004): *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- De Lucía, D. O. (2002): "Luz y verdad. La imagen de la revolución rusa en las corrientes espiritualistas", *El Catoblepas*, no. 7, septiembre de 2002, disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2002/n007p08.htm>
- __ (2004): "¡Ni capitalismo rentista ni socialismo! Los liberales georgistas", en Biagini, Hugo y A. Roig: *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo I. Identidad, utopía, integración (1900-1930)*, Buenos Aires, Biblos.
- De Sena, I. (2008): "Beduinos en la pampa: el espejo oriental de Sarmiento", en Silvia Nagy-Zemki (ed.), *Moros en la costa. Orientalismo en Latinoamérica*, Frankfurt/Madrid, Iberoamericana.
- Devés Valdez, E. (1999): "La red de los pensadores latinoamericanos de los años 1920: (Relaciones y polémicas de Gabriela Mistral, Vasconcelos, Palacios, Ingenieros, Mariategui, Haya de la Torre, el Repertorio Americano y otros más)", en *Boletín Americanista*, no. 49, Publicacions Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Devés Valdez, E. y R. Melgar Bao (1999): "Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos, 1910-1930", en *Cuadernos Americanos* (nueva época), no. 78, Año XIII, vol. 6, noviembre-diciembre.
- __ (2005): "El pensamiento de Asia en América Latina. Hacia una cartografía", en *Revista de hispanismo filosófico*, no. 10, Madrid.
- Devoto, F. (2002): *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- __ (2005): "Atilio Dell'Oro Maini. Los avatares de una generación de intelectuales católicos del centenario a la década de 1930", en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, Buenos Aires, no. 9.
- Díaz-Quñones, A. (2005): "El '98: la guerra simbólica", en Ricardo Salvatore (comp.), *Culturas Imperiales. Experiencia y representación en América, Asia y África*, Rosario, Beatriz Viterbo.
- Dutta, K. y A. Robinson: *Rabindranath Tagore. The myriad-minded man*, St. Martin Press, Nueva York, 1995.
- Dyson, K.K. (1988): *In your blossoming flower-garden. Rabindranath Tagore and Victoria Ocampo*, Sahitya Akademi, Nueva Delhi.

- Echeverría, O. (2002): "Los intelectuales católicos hasta el golpe de estado de 1930: la lenta constitución del catolicismo como actor autónomo en la política argentina", *Anuario del IHES*, No. 17, Tandil.
- Ehrlich, L. (2007): "Una convivencia difícil. Manuel Ugarte entre el modernismo latinoamericano y el socialismo", en *Políticas de la Memoria*, no. 6/7, Buenos Aires, Cedinci.
- Eley, G. (2003): *Un mundo que ganar. Historia de la izquierda en Europa, 1850-2000*, Barcelona, Crítica.
- Fell, C. (1989): *José Vasconcelos: los años del águila (1920-1925)*, México, UNAM.
- Fernández Latour de Botas, O. (1993): "La parábola africana como pre-texto de Sarmiento", en D. F. Sarmiento, *Viajes* (ed. coord. Por Javier Fernández), Buenos Aires, FCEA.
- Fernández Vega, J. (1999): "Crisis política y crisis de representación estética. La Primera Guerra Mundial a través de *La Nación* de Buenos Aires", en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 3, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Fischer, D. (2004): *Romain Rolland and the politics of intellectual engagement*, Transaction publishers, New Jersey.
- Forgués, R. (1993): "Mariátegui, lazo de unión entre América y Europa", en AAVV, *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*, Amauta, Lima.
- Funes, P. (2006): *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*, Buenos Aires, Prometeo.
- Galasso, N. (1973): *Manuel Ugarte. Tomo II. De la liberación nacional al socialismo*, Buenos Aires, EUDEBA.
- García, S. (2000): "'Embajadores intelectuales'. El apoyo del Estado a los Congresos de Estudiantes Americanos a principios del siglo XX", en *Estudios Sociales*, no. 19, Santa Fe.
- Garciadiego, J. (1996): *Rudos contra científicos. La Universidad Nacional durante la Revolución Mexicana*, México, COLMEX.
- Gasquet, A. (2007): *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*, Buenos Aires, Prometeo.
- __ (2008a): "¿Las ruinas de Oriente u Occidente en ruinas? Fray Servando Pastor, camino de Baabek", en *Revista de Occidente*, no. 320, febrero de 2008.
- __ (2008b): "El orientalismo argentino (1900-1940). De la revista *Nosotros* al grupo *Sur*", working paper no. 22, University of Maryland (disponible en Internet).

- Gonzales, O. (2000): "José Vasconcelos y los intelectuales peruanos. Cartas con José de la Riva Agüero", en *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Nueva Época, No. 59, México.
- Granados, A. y C. Marichal (2004): *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual, siglos XIX y XX*, El Colegio de México.
- Goytisolo, J. (1999): "Viajes de Sarmiento, España, Argelia y la Pampa", en *Cogitus Interruptus*, Barcelona, Seix Barral.
- Grafton, A. (2007): "La historia de las ideas. Preceptos y prácticas, 1950-2000 y más allá", en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 11, Buenos Aires, UNQUI.
- Gugelot, F. (1998): *La conversion des intellectuels au catholicisme en France, 1885-1935*, Paris, CNRS Ed.
- Hall, E. (1989): *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*, New York, Oxford University Press.
- Halperin Donghi, T. (1995): *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, CEAL [1982].
- ___ (1996): "Sarmiento y el historicismo romántico", en *Ensayos de Historiografía*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, [1955-56].
- ___ (1999): *Vida y muerte de la República verdadera*, Buenos Aires, Ariel.
- ___ (2003): *La Argentina y la tormenta del mundo*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Herf, J. (1993): *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y en el Tercer Reich*, Buenos Aires, FCE.
- Hourani, A. (1995): *L'Islam dans la pensée européenne*, París, Naufal, 1995.
- Hughes, S. (1952): *Oswald Spengler: a Critical Estimate*, New York, Scribner's.
- ___ (1972): *Conciencia y Sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo, 1890-1930*, Madrid, Aguila, [1958].
- Ibarguren, F. (1969): *Orígenes del nacionalismo argentino*, Buenos Aires, Celsius.
- Irwin, R. (2006): *Dangerous knowledge: orientalism and its discontents*, Nueva York, The Overlook Press.
- Jitrik, N. (1978): *Las contradicciones del modernismo*, México, COLMEX.
- Jones, D. M. (2001): *The image of China in western social and political thought*, Palgrave, Nueva York.
- Kaiwar, V. y S. Mazumdar (2003): "Race, Orient, Nation in the Time Space of Modernity", en Kaiwar y Mazumdar (eds.): *Antinomies of Modernity. Essays on Race, Orient, Nation*, Durnham and London, Duke University Press.

- Kersffeld, D. (2008): *La recepción del marxismo en América Latina y su influencia en las ideas de integración continental: el caso de la Liga Antiimperialista de las Américas*, México, UNAM, tesis doctoral.
- Klaiber, J. (1975): "Popular Universities and origins of aprismo, 1921-1924", en *Hispanic American Historical Review*, vol. 55, no. 4, noviembre.
- Kozel, A. (2008): "Leopoldo Lugones, de la celebración entusiasta a la encrucijada fatal", en *La Argentina como desilusión. Contribución a la historia de la idea del fracaso argentino (1890-1955)*, México, Nostromo.
- Krauze, E. (1976): *Caudillos culturales de la Revolución Mexicana*, México, Siglo XXI.
- __ (1983): "Pasión y contemplación en José Vasconcelos", en *Vuelta*, no. 78, México.
- Laera, A. (2008): "Cronistas, novelistas: la prensa periódica como espacio de profesionalización en la Argentina (1880-1910)", en C. Altamirano (dir.): *Historia de los intelectuales en América Latina I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, Buenos Aires, Katz.
- Lardinois, R. (2004): "Orientalisme et orientalistes en France dans l'entre-deux-guerres", en Heilbron, J., R. Lenoir y G. Sapiro (dirs.), *Pour une histoire des sciences sociales. Hommage à Pierre Bourdieu*, París, Fayard.
- Laudato, R. (2003): "Vicente Fatone: una sonrisa arcaica (en el centenario de su nacimiento)", disponible en www.ensayistas.org
- Lewis, R. (1996): *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation*, New York, Routledge.
- Lewin, B. (1961): "Mariano Moreno y las meditaciones de Volney sobre la ruina de los imperios", en *La Prensa*, Buenos Aires, 30 de julio.
- Lombardo, I. (1992): *De la opinión a la noticia*, Kiosco, México.
- López, M. P. (2004): *Lugones, entre la aventura y la cruzada*, Buenos Aires, Colihue.
- López García, B. (1981): "José Martí y el despertar del mundo árabe", *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, no. 4.
- Löwy, M. (1998): "La nación como comunidad de destingo: vigencia de Otto Bauer", en *¿Patrias o planeta? Nacionalismos e internacionalismos. De Marx a nuestros días*, Rosario, Homo Sapiens, 1998, p. 49.
- Lubrich, O. (2003): "'Egipcios por doquier': Alejandro de Humboldt y su visión 'orientalista' de América", *Revista de Occidente*, no. 260, enero.

- Luzzi, M. (2002): "De la revisión de la táctica al Frente Popular. El socialismo argentino a través de Claridad, 1930-1936", *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 6, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- MacKenzie, J. (1995): *Orientalism. History, theory and the arts*, Manchester University Press.
- MacMillian, M. (2002): *Paris 1919: Six months that changed the world*, Nueva York, Random House, 2002.
- Malia, M. (1999): *Russia Under Western Eyes: From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Manela, E. (2007): *The Wilsonian Moment. Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*, Oxford University Press, 2007.
- Mariño, C. (1963): *El espiritismo en la Argentina*, Buenos Aires, Constancia.
- Marramao, G. (2006): *Pasaje a Occidente. Filosofía y Globalización*, Buenos Aires, Katz.
- Martínez de Sánchez, A. M. (1994): *Blasco Ibáñez y la Argentina*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia.
- Melgar Bao, R. (1995): *Mariátegui, Indoamérica y las crisis civilizatorias de Occidente*, Amauta Editora, Lima.
- ___ (2000): "El universo simbólico de una revista cominternista: Diego Rivera y *El Libertador*", *Convergencia*, no. 21.
- ___ (2001): "Redes y representaciones cominternistas. El buró latinoamericano, 1919-1921", *Universum*, no 16, Universidad de Talca, 2001.
- ___ (2005a): "La recepción del orientalismo antiimperialista en América Latina: 1924-1929", en *Cuadernos Americanos* (nueva época), no. 109, enero-febrero.
- ___ (2005b): "Redes y espacio público transfronterizo: Haya de la Torre en México (1923-1924)", en Marta Casás Arzú y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Redes intelectuales y formación de naciones en España y América Latina (1890-1940)*, Ediciones de la UAM, Madrid, UAM.
- ___ (2007): "Un neobolivarismo antiimperialista: La Unión Centro Sud Americana y de las Antillas (UCSAYA)", *Políticas de la Memoria*, no. 6/7, Cedinci.
- ___ (2008): "The Anti-Imperialist League of the Americas between the East and Latin America", en *Latin American Perspectives*, vol. 35, no. 2.
- Medin, T. (1994): *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, FCE.
- Montenegro, A. (1984): *Saúl Taborda*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas.

- Morán, F. (2005): "Volutas del deseo: hacia una lectura del orientalismo en el modernismo latinoamericano", *Modern Languages Notes*, vol. 120, no. 2, Baltimore, John Hopkins University Press.
- Mosse, C. (1997): *La cultura europea del siglo XX*, Buenos Aires, Ariel, 1997.
- Motylova, T. (1980): *Romain Rolland*, México, Nuestro Tiempo.
- Moussa, S. (1995): *La relation orientale. Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861)*, París, Klincksieck.
- Myers, J. (1998): "La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas", en Noemí Goldman (dir.), *Nueva Historia Argentina. Tomo III. Revolución, República, Confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, Sudamericana.
- __ (2006): "Un autor en busca de un programa: Echeverría en sus escritos de reflexión estética", en A. Laera y M. Kohan (comps.), *Las brújulas del extraviado. Para una lectura integral de Esteban Echeverría*, Rosario, Beatriz Viterbo.
- __ (2009): "Los comienzos de la historiografía argentina, 1810-1852" (mimeo).
- Nader, L. (1989): "Orientalism, Occidentalism, and the Control of Women", *Cultural Dynamics*, 2.3.
- Nagy-Zemki, S. (ed.) (2008): *Moros en la costa. Orientalismo en Latinoamérica*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana.
- Nállim, J. (2003): "De los intereses gremiales a la lucha política: la Sociedad Argentina de Escritores (SADE), 1928-1946" en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 7, Universidad Nacional de Quilmes.
- Orgaz, R. (1950): "Herder y el pensamiento argentino", en *Sociología Argentina*, Córdoba, Assandri.
- Orta Nadal, R. (1961): "Presencia de Oriente en el Facundo", en *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*, año 5, no. 5, Rosario, Universidad Nacional del Litoral.
- Ortiz, R. (1997): *Mundialización y Cultura*, Buenos Aires, Alianza.
- __ (2003): *Lo próximo y lo distante. Japón y la modernidad-mundo*, Buenos Aires, Interzona.
- Ory, P. y F. Sirinelli (2007): *Los intelectuales en Francia. Del caso Dreyfus a nuestros días*, Editorial de la Universidad de Valencia.
- Pakkasvirta, J. (1997): *¿Un continente, una nación? Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y en el Perú (1919-1930)*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

- Palti, E. (1996): "El enfoque genealógico de la nación y sus descontentos. El dilema de Hobsbawm", *El Rodaballo*, no. 4.
- ___ (1997): "Argentina en el espejo: el 'pretexto' Sarmiento", en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 1, Buenos Aires.
- Pasquaré, A. (2005): "Emilio Becher ante la condición humana", en www.ensayistas.org
- Peltre, Ch. (2008): *Dictionnaire culturel de l'orientalisme*, París, Hazan.
- Piglia, R. (1980): "Notas sobre *Facundo*", en *Punto de Vista*, no. 8, Buenos Aires.
- Pita, A. (2009): *La Unión Latinoamericana y el Boletín Renovación. Redes intelectuales y revistas culturales en la década de 1920*, Mexico, El Colegio de Mexico y Universidad de Colima.
- Plá, A. (1986-1987): "El Partido Comunista de Argentina (1918-1928) y la Internacional Comunista", en *Anuario Escuela de Historia*, segunda época, no. 12, Rosario, Facultad de Humanidades y Artes.
- Planas, P. (1986): *Los orígenes del APRA: el joven Haya*, Lima, Okura.
- Planas, p. y H. Vallenas (1990): "Haya de la Torre en su espacio y en su tiempo (aportes para una contextualización del pensamiento de Haya de la Torre)", en AAVV, *Vida y obra de Víctor Raúl Haya de la Torre*, Lima, Instituto Cambio y Desarrollo.
- Pomés Vives, J. (2006): "Diálogo Oriente-Occidente en la España de finales del siglo XIX. El primer teosofismo español (1888-1906): un movimiento religioso heterodoxo bien integrado en los movimientos sociales de su época", en *Revista electrónica de Historia Moderna y Contemporánea*, no. 4.
- Popolizio, E. (1985): *Vida de Lucio V. Mansilla*, Buenos Aires, Pomaire.
- Portantiero, J. C. (1978): *Estudiantes y política en América Latina. El proceso de la Reforma Universitaria (1918-1938)*, México, Siglo XXI.
- Posada, G. (1963): "La idea de América en Vasconcelos", en *Historia Mexicana*, vol. 12, México, COLMEX.
- Pouillon, F. (ed.) (2008): *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, París, IISMM, Karthala.
- Prieto, A. (1996): *Los viajeros ingleses y la emergencia de la literatura argentina, 1820-1850*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Quereillac, S. (2008): "El intelectual teósofo: la actuación de Leopoldo Lugones en la revista *Piladelphia* (1898-1902) y las matrices ocultistas de sus ensayos del

- Centenario”, en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 12., Buenos Aires, Universidad de Quilmes, 2008.
- ___ (2010): “Ecos del Oriente en Buenos Aires: la teosofía”, mimeo.
- Quintanilla, S. (1991): “La formación de los intelectuales del Ateneo”, en *Historias*, no. 26, abril-septiembre de 1991, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ramos, J. (1989): *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, México, FCE.
- Real de Azúa, C. (1986): “Modernismo e ideologías”, en *Punto de Vista*, no. 28, Buenos Aires.
- Reedy, D. (2000): *Magda Portal. La Pasionaria Peruana. Biografía intelectual*, Lima, Flora Tristán Ediciones.
- Reggini, H. C. (1996): *Sarmiento y las telecomunicaciones. La obsesión del hilo*, Buenos Aires, Galápagos.
- Requena, P. (2007): “‘Crisis de la cultura europea’, ‘América’ y ‘Juventud’ en la obra temprana de Deodoro Roca. La Reforma Universitaria como acontecimiento intelectual (Hispanoamérica, 1898- 1918)”, *La Bastilla. Revista de Historia y Política*, no. 1, Córdoba.
- Rodinson, M. (1998): *Entre Islam et Occident*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- Rodríguez, F. (1994): “La dimensión americana en el debate de las vanguardias estéticas en la Argentina de los ‘20. Los casos de *Inicial* y *Martín Fierro*”, *Boletín de Historia*, FEPAL, segundo semestre.
- Rodríguez, F. (1999): “*Inicial*, *Sagitario* y *Valoraciones*. Una aproximación a las letras y la política de la nueva generación”, en Sosnowski, S. (ed.), *La cultura de un siglo. América Latina en sus revistas*, Alianza, Buenos Aires.
- ___ (2004): “Estudio preliminar” a *Inicial. Revista de la nueva generación (1923-1927)*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Roig, A. A. (1959): “La presencia de Alejandro de Humboldt en las provincias de Cuyo. Noticia sobre los trabajos geográficos de Juan Llerena”, en *Boletín de Estudios Geográficos*, vol. VI, no. 24, Universidad Nacional de Cuyo.
- ___ (1972): *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, Buenos Aires, Cajica.
- Roldán, D. (1993): *Joaquín V. González, a propósito del pensamiento político liberal*, Buenos Aires, CEAL.
- ___ (2005): “Sarmiento y el viaje a Argelia. Entre el inmovilismo y la utopía social”, en G. Batticuore, K. Gallo y J. Myers (comps.), *Resonancias románticas. Ensayos sobre historia de la cultura argentina (1820-1890)*, Buenos Aires, EUDEBA.

- Román, C. (2003): “La prensa periódica. De *La Moda* (1837-1838) a *La Patria Argentina* (1879-1885)”, en Julio Schwartzman (dir.), *Historia crítica de la literatura argentina. Vol. 2. La lucha de los lenguajes*, Buenos Aires, Emecé.
- Romero, J. L. (1967): “La situación básica: Latinoamérica frente a Europa”, en *Latinoamérica. Situaciones e ideologías*, Buenos Aires, Ediciones del Candil.
- Romero, L. A. (1995): “Una empresa cultural: los libros baratos”, en L. Gutiérrez y L. A. Romero, *Sectores populares, cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Ruiz Cevallos, A. (2008): “Los indígenas como orientales. Intelectuales, política y civilización en el Perú del siglo XX”, en Carlos Aguirre y Carmen Mc Evoy (eds.), *Intelectuales y poder. Ensayos en torno a la república de las letras en el Perú e Hispanoamérica, ss. XVI-XX*, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) e Instituto Riva-Agüero-PUCP, Lima.
- Said, E. (2002): *Orientalismo*, Madrid, Debate, [1978].
- Saitta, Sylvia (1995): “Anarquismo, teosofía y sexualidad: Salvadora Medina Onrubia”, *Mora. Revista interdisciplinaria de estudios de género*, no. 1, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- *Regueros de Tinta. El diario Crítica en la década de 1920*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Salvatore, R. (2006): *Imágenes de un Imperio. Estados Unidos y las formas de representación de América Latina*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Santamaría, D. (1992): “El ocultismo en Argentina. Fuentes, organización, ideología”, en AAVV, *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEAL.
- Sarlo, B. (1988): *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Nueva Visión.
- (1997a): “*Vanguardia y criollismo: La aventura de Martín Fierro*”, en Altamirano, Carlos y B. Sarlo, *Ensayos Argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel.
- (1997b): “*La perspectiva americana en los primeros años de Sur*”, en Altamirano, Carlos y B. Sarlo, *Ensayos Argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel.
- (1998): “Victoria Ocampo o el amor de la cita”, en *La máquina cultural. Maestras, traductores y vanguardistas*, Buenos Aires, Ariel.
- Schlesinger, R. (1977): *La Internacional Comunista y el problema colonial*, México, Pasado y Presente.

- Sendra, S. (1987): *Impacto de Krishnamurti. Respuestas de España, Portugal e Iberoamérica*, México, Orión.
- Serry, H. (2004): *Naissance de l'intellectuel catholique*, Paris, La Decouverte.
- Sessa, L. (2009): “‘Semillas en tierras estériles’. La recepción del aprismo en la Argentina de mediados de la década del treinta”, ponencia presentada en las V Jornadas de Historia de las Izquierdas del CEDINCI, Buenos Aires, 11, 12 y 13 de noviembre de 2009.
- Shulman, I. (2001): “Sobre los orientalismos del modernismo latinoamericano”, *Casa de las Américas*, no. 223.
- Sirinelli, J. F. (1992): “La génération du feu”, en AAVV, *14-18: Mourir pour la patrie*, París, Seuil.
- Sosnowski, S. (ed.) (1999): *La cultura de un siglo. América Latina en sus revistas*, Buenos Aires, Alianza.
- Stein, S. (1989): “De la clase a la política: Víctor Raúl Haya de la Torre y la institucionalización de la protesta social en los años ‘20”, en H. Bonilla y P. Drake (eds.), *El APRA, de la ideología a la praxis*, Nuevo Mundo, Lima.
- Taboada, H. (1998): “Un orientalismo periférico: viajeros latinoamericanos, 1786–1920”, *Estudios de Asia y Africa*, no. 33.
- __ (2004): *La sombra del Islam en la conquista de América*, México, FCE.
- __ (2006): “Latin American Orientalism: from margin to margin”, Silvia Nagy Zekmi (ed.), *Paradoxical citizenship: Edward Said*, LexingtonBooks.
- __ (2008a): “Oriente y mundo clásico en José Vasconcelos” (mimeo).
- __ (2008b): “La sombra del Islam en la independencia americana”, en Nagy-Zemki (ed.), *Moros en la costa. Orientalismo en Latinoamérica*, Frankfurt/Madrid, Iberoamericana.
- __ (2008c): “José Enrique Rodó: el oriental y la Hélade”, en *Anuario de Estudios Latinoamericanos*, vol. 2, UNAM, México.
- Tapia, R. (1993): “La Fiesta de la Planta de Vitarte”, en *Pretextos*. no. 3/4, DESCO, Lima.
- Taracena Arriola, A. (1989): “La Asociación General de Estudiantes Latinoamericanos de París (1925–1933)”, *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 15, no. 2, San José, Universidad de Costa Rica.
- Tarcus, H. (2002): *Mariátegui en Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.

- (2004): “Revistas, intelectuales y formaciones culturales izquierdistas en la Argentina de los ‘20’”, en *Revista Iberoamericana*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburg.
- (dir.) (2007a): *Diccionario biográfico de la izquierda argentina*, Buenos Aires, Emecé.
- (2007b): *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Taub, E. (2008): *Otredad, orientalismo e identidad. Nociones sobre la construcción de otro oriental en la revista Caras y Caretas, 1898-1918*, Buenos Aires, Teseo y Universidad de Belgrano.
- Tejada, L. (1985): “La influencia anarquista en el APRA”, en *Socialismo y Participación*, no. 29.
- Terán, O. (1985): *Discutir Mariátegui*, Mexico, BUAP.
- (1986a): *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos.
- (1986b): *José Ingenieros: Pensar la nación*, Buenos Aires, Alianza.
- (1991): *Nuestros Años Sesentas*, Buenos Aires, Puntosur.
- (1997): “Modernos intensos en los veintes”, en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 1, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- (2000): *Vida intelectual en el Buenos Aires fin de siglo (1880 1910)*, Buenos Aires, FCE.
- (2008): *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Thornton, L. (1993): *Les orientalistes. Peintres voyageurs*, París, ACR Edition.
- Toda, M. (1987): *Henri Massis. Un témoin de la droite intellectuelle*, Paris, Editions de La Table Ronde.
- Torre, C. (2009): *La narrativa expedicionaria argentina. Los relatos de la Conquista del Desierto*, tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Vallejo, G. (1999): “‘El culto de lo bello’. La Universidad Humanista de la década del ‘20’”, en H. Biagini (comp.), *La Universidad de La Plata y el movimiento estudiantil desde sus orígenes hasta 1930*, La Plata, EUNLP.
- Van Aken, M. (1971): “University Reform before Córdoba”, en *Hispanic American History Review*, vol. 51, no. 3.

- Vargas Martínez, G. (1985): “El despotismo asiático y China juzgados por Bolívar”, en *Reflexiones sobre el sueño bolivariano de la patria grande*, México, Domés, 1985.
- Varona, A. (1973): *Francisco Bilbao. Revolucionario de América*, Panamá, Excelsior.
- Vazques, Karina (2000): “Intelectuales y política: la nueva generación en los primeros años de la Reforma Universitaria”, en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, no. 4.
- Verdevoeye, P. (1993): “Viajes por Francia y Argelia”, en D. F. Sarmiento, *Viajes* (ed. y coord. por Javier Fernández), Buenos Aires, FCEA.
- Verdo, G. (2008): “Los patriotas rioplatenses frente a la Europa de Viena: entre cálculos estratégicos y filosofía de la historia”, en *Historia y Política*, no. 19, Madrid.
- Vicuña, Manuel (2006): *Voces de ultratumba. Historia del espiritismo en Chile*, Aguilar.
- Viñas, D. (1995): *Literatura argentina y realidad política*, Buenos Aires, Santiago Arcos [1964].
- (2008): *Viajeros argentinos a los Estados Unidos*, Buenos Aires, Santiago Arcos.
- Wasserman, F. (2007): “Debates por la identidad: representaciones de los pueblos indígenas en el discurso de las élites letradas chilena y rioplatense, 1840-1860”, en *Cuadernos del Sur. Historia*, no. 35-36, Bahía Blanca, 2007.
- Weill, G. (1962): *El periódico: orígenes, evolución y función de la prensa periódica*, México, UTEHA.
- Weinberg, F. (1977): *El Salón Literario de 1837*, Buenos Aires, Hachette [1958].
- Weinstein, B. (2009): “Orientalism in One Country: Regionalism, Whiteness, and the Construction of Alterity in Twentieth-Century Brazil”, (mimeo).
- Williams, R. (1980): *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península [1977].
- Yankelevich, P. (1997): *Miradas australes. Propaganda, cabildeo y proyección de la Revolución Mexicana en el Río de la Plata*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1997.
- Zanatta, L. (1996): *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Zanetti, S. (coord.) (2004): *Rubén Darío en La Nación de Buenos Aires, 1892-1916*, Buenos Aires, EUDEBA.
- (2008): “El modernismo y el intelectual como artista: Rubén Darío”, en C. Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, Buenos Aires, Katz.

Zuleta Alvarez, E. (1975): *El nacionalismo argentino*. Tomo I, Buenos Aires, La Bastilla.

Agradecimientos

Una larga lista de personas colaboró de diversos modos en la elaboración de esta tesis, que acabó siendo un rompecabezas de demasiadas piezas. Muchas de ellas me fueron facilitadas por amigos y colegas a quienes creo justo agradecer.

Mi mayor gratitud es con mis directores Oscar Terán y quien lo reemplazó tras su lamentable fallecimiento en marzo de 2008, Carlos Altamirano. A través de un intercambio de emails con el primero avisté por primera vez el tema de la tesis. Terán lo había merodeado en sus trabajos sobre Ingenieros y Mariátegui, y lo circundó más lejanamente en muchos pasajes de su obra e incluso en el armado mismo del programa de su materia Pensamiento Argentino y Latinoamericano –de la que tuve la fortuna de ser docente-, que ha estado organizada como una especie de historia del ascenso, apogeo y crisis de las ideas liberales en Argentina. De modo que sus estímulos para esta investigación, directos e indirectos, han sido innumerables, como ha sido también muy importante para mi inmersión en la historia intelectual argentina y latinoamericana haberme vinculado a él hace casi diez años. Lamento profundamente que no pudiera ver terminada esta tesis, que tanto le debe a la inspiración de sus trabajos y a su orientación general. Por todo ello, este trabajo está dedicado a su memoria.

Estoy sumamente agradecido a Carlos Altamirano por haber aceptado dirigirme en una investigación que ya estaba iniciada. De más está decir que junto a la inicial provocación de Terán (“¡el del Oriente es un temazo!”, fueron sus palabras), la otra referencia clave con la que contaba en el inicio era el seminal trabajo de Altamirano sobre el orientalismo en el *Facundo*. Aunque sabía que quería concentrarme en los años '20, ese texto era demasiado rico e incitante como para no intentar construir un esquema de investigación que lo incluyera. Posteriormente, Altamirano me proveyó de su experiencia y –al igual que Terán- de sus múltiples conocimientos como refinado estudioso (pero también como actor) de la historia intelectual argentina.

Mi codirector durante todos estos años, Horacio Tarcus, es otro de los pilares privilegiados en los que me apoyé en el largo proceso de factura de esta tesis. Basta decir que fue gracias a él que tuve noticia inicial de la *Revista de Oriente*, que significó

el comienzo efectivo de una indagación del tema en los años 1920. Pero ésa es sólo una de las múltiples ayudas y pistas que me ha brindado.

Desde hace unos años, tengo la fortuna de integrar el Programa de Historia Intelectual de la Universidad de Quilmes, creado por Terán. Entre sus miembros, quiero resaltar primeramente la ayuda y el aliento permanente de su actual director Adrián Gorelik, quien además leyó uno de los primeros resultados de esta investigación y me hizo los comentarios incisivos y muy provechosos que son habituales en él. En los últimos años pude asimismo disfrutar de los enormes conocimientos y la agudeza sin par de Jorge Myers, quien también leyó una versión del capítulo 1 y me hizo muy sugerentes comentarios, y que ha sido siempre muy generoso conmigo. A ellos debo agregar los nombres de Ricardo Martínez Mazzola, Flavia Fiorucci, Laura Ehrlich, Elías Palti, Alejandro Blanco, Anahí Ballent –que intentó acercarme, sin éxito, a las cuestiones del orientalismo arquitectónico y pictórico-, Silvina Cormick, Karina Vasquez y Martina Garategaray. Todos ellos han hecho siempre que el Programa sea un espacio muy grato y estimulante de habitar.

Además de ello, en 2007 Adrián Gorelik y Oscar Terán me invitaron a discutir un artículo mío aparecido en la revista *Prismas* -en el que adelantaba algunas ideas e hipótesis desplegadas luego en la tesis- en el Seminario de Historia de las Ideas, los Intelectuales y la Cultura del Instituto Ravignani. Los habituales participantes de ese espacio me hicieron también sugerencias muy certeras. De todos ellos, quiero destacar a Fernando Rodríguez, que fue quien introdujo la discusión en esa ocasión.

También ha sido importante, en los últimos años, el Seminario de Historia Intelectual del que formo parte en el Cedinci. De sus integrantes, es necesario que destaque a mi gran amigo Alejandro Dujovne, tesista como yo, con quien he transitado estos meses de arduo trabajo en los que ambos creíamos que hacer una tesis era una tarea de nunca terminar. A su amistad y su aliento quiero agregar el privilegio de tenerlo como interlocutor intelectual, siempre ávido por conocer temas que pueden ser muy ajenos al suyo. Del Seminario del Cedinci también quiero mencionar a Adriana Petra, Luis Ignacio García y Laura Fernández Cordero, que leyeron adelantos de la tesis e hicieron valiosos comentarios. Emiliano Alvarez también los hizo, y además me permitió inspeccionar y fotocopiar su jugosa colección de revistas de los años '20.

Otras muchas personas también me ayudaron de diversas maneras. Como dejo constancia en la tesis, Soledad Quereilhac fue especialmente generosa al confiarme el capítulo de su investigación doctoral también en elaboración que aborda el fenómeno de

la teosofía. Paula Bruno me ha auxiliado permanentemente en un sinnúmero de cosas que hacen a la vida del tesista. Al no dedicarle un párrafo a todas sus pequeñas y grandes ayudas temo no estar siendo justo, y debo decir que muchas veces temí haber abusado de su inusual amabilidad. Ezequiel Adamovsky y Omar Acha leyeron el artículo publicado en *Prismas* y me hicieron también agudas observaciones. Fernando Devoto hizo lo propio, pero además me abrió camino en un universo que desconocía y al cual comencé a adentrarme en un seminario de doctorado que dictó hace unos años: el de los intelectuales nacionalistas católicos. Desde Berlín, Martín Rodríguez Baigorria leyó y corrigió un capítulo sobre el cierre de esta tesis postergando sus propias actividades. El y Martín Glozman me soportaron leyendo a Lucio V. Mansilla, Pastor Servando Obligado y Eduardo Wilde en un verano en una casa en Valizas, Uruguay. Rodrigo Nunes accedió a mi pedido de traducción de un artículo al inglés, y todavía estoy en deuda con él. Pablo Ortemberg también me ayudó con pequeñas traducciones sobre el final de la tesis. Patricia Funes, Dora Barrancos y Horacio Mosquera me alentaron de diversos modos en la cátedra de Historia Social Latinoamericana que compartimos en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Daniel Omar de Lucía compartió conmigo sus vastísimos conocimientos sobre personajes muy poco conocidos, así como sobre la teosofía y el georgismo argentinos. Siempre se mostró diligente para contestar mis dudas por email. Martín Alborno fue solidario en un momento crítico de esta investigación. Desde Estados Unidos, Luigi Patruno y Clara Masnatta me enviaron materiales que aquí no se consiguen y me advirtieron sobre repositorios documentales sobre los que no tenía noticia. Mis amigas Mireille Abeilin y Majo Iñíguez me trajeron libros que no se consiguen aquí también de ese país. En el Cedinci, Mariana Palomino atendió ágilmente a mis requerimientos hemerográficos. Desde Rosario, Lucía Brienza me ayudó a sobrellevar las angustias que rodean a todo trabajo de tesis. Fabio Wasserman me llamó la atención sobre la polémica entre Mitre y Bilbao a la que se hace referencia en el capítulo 1, y fue generoso contestando dudas sobre el siglo XIX, un período que no es en el me siento más cómodo. Andrés Kozel me sorprendió cuando, sin conocerme, me envió desde México, a través de alguien que venía a Buenos Aires, una caja llena de libros y fotocopias sobre José Vasconcelos. Ricardo Melgar Bao es otra persona de inusual nobleza, que me aclaró dudas sobre éste o aquel intelectual latinoamericano en innumerables oportunidades. También desde México, Hernán Taboada me abrió las puertas de un tema, el del orientalismo latinoamericano, que conoce como nadie. Maricel Rodríguez

Blanco me buscó especialmente y trajo materiales desde París. En esa ciudad, Marie-Laure Prevost me orientó en el Fondo Rolland de la Biblioteca Nacional de Francia, y siempre respondió presurosa a mis emails. Ana Romero copió para mí materiales de los diarios *La Voz de la Iglesia* y *La Nación*. Clara Sarsale me socorrió en la Biblioteca Nacional en una ocasión en que mi cámara fotográfica se había averiado. En Lima, Osmar Gonzáles –director de la Casa Mariátegui- y sobre todo André Samplonius, siempre fueron enormemente solícitos conmigo, y me ayudaron con incontables asuntos relativos a la fascinante historia peruana. Lo mismo que Teivo Teivainen, Anahí Durand, José Ragas y Javier Torres Seoane, que me invitaron en Lima a discutir trabajos que he dedicado al APRA de los años '20 en la Universidad de San Marcos, en la Universidad Católica y en el Instituto de Estudios Peruanos. Sylvia Saítta me sacó de un apuro en torno a *Crítica* en una oportunidad. También Beatriz Colombi respondió ágilmente a una consulta. Desde Córdoba, quienes me han ayudado de diversos modos han sido Gustavo Sorá, Ana Clarisa Agüero, Ezequiel Grisendi y Pablo Requena. Soledad Martínez Zuccardi me envió un libro publicado en Tucumán sobre Joaquín V. González que no se consigue en Buenos Aires. Martín Cortés me auxilió en una excursión que hice a la biblioteca del Centro Cultural de la Cooperación, en donde trabaja. Desde Estados Unidos, Barbara Weinstein y Mariano Siskind me proveyeron de algunas de las discusiones que hay en el mundo académico en torno a la problemática orientalista. Lo mismo hizo, en Buenos Aires, Ricardo Salvatore. A todos ellos estoy inmensamente agradecido.

Finalmente, mis amigos Hernán Reig, Julia Vallejo, Majo Iñíguez, Bruno Fornillo, Daniel Sazbón, Federico Joselevich y sobre todo Ezequiel Yanco soportaron mis malhumores, y me ayudaron a crear condiciones favorables a la escritura. También me dieron útiles consejos y cariñoso aliento Pablo Palomino, Ximena Espeche, Gabriel di Meglio y Claudio Benzecry. Les estoy muy agradecido. También lo estoy a mis padres –sobre todo a mi madre- y a mis hermanas por haberme asimismo aguantado en los meses de encierro y escritura. Y también agradezco, a pesar de todo, y por razones externas a la tesis, a Victoria Sicco.

Índice

Introducción	3
Capítulo 1 <i>De Sarmiento al positivismo finisecular: la idea de Oriente en el siglo XIX argentino</i>	23
Capítulo 2 <i>Prensa moderna, modernismo literario y teosofía: los comienzos de la dislocación de la matriz orientalista sarmientina</i>	66
Capítulo 3 <i>La circulación internacional de las luchas antiimperialistas y el “despertar del Oriente”</i>	122
Capítulo 4 <i>Misticismo y regeneración civilizatoria: la recepción espiritualista del “mensaje del Oriente”</i>	182
Capítulo 5 <i>El Oriente, tema latinoamericano: el orientalismo invertido en las redes continentales de los años 1920</i>	231
Capítulo 6 <i>Una reacción de los intelectuales nacionalistas católicos: la “Defensa de Occidente”</i>	304
Conclusiones	332

Bibliografía _____ 344

Agradecimientos _____ 368

Indice _____ 372