



En busca de la alteridad perdida

Alejandra Mailhe

En busca de la alteridad perdida  
Indigenismos y mestizajes en Argentina y América Latina  
entre fines del siglo XIX y la década de 1960

UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

Rector  
Alfredo Alfonso

Vicerrectora  
Alejandra Zinni



Universidad  
Nacional  
de Quilmes  
Editorial

Bernal, 2023

Colección Intersecciones  
Dirigida por Carlos Altamirano

Mailhe, Alejandra  
En busca de la alteridad perdida: indigenismos y mestizajes en  
Argentina y América Latina entre fines del siglo XIX y la década de  
1960 / Alejandra Mailhe. - 1a ed. - Bernal: Universidad Nacional  
de Quilmes, 2023.  
624 p.; 20 x 14 cm. - (Intersecciones / Carlos Altamirano)

ISBN 978-987-558-895-0

1. Historia. 2. América Latina. 3. Pueblos Originarios. I. Título.  
CDD 305.898

© Alejandra Mailhe, 2023  
© Universidad Nacional de Quilmes, 2023

Universidad Nacional de Quilmes  
Roque Sáenz Peña 352  
(B1876BXD) Bernal, Provincia de Buenos Aires  
República Argentina

ediciones.unq.edu.ar  
editorial@unq.edu.ar

ISBN 978-987-558-895-0

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723  
*Impreso en Argentina*

## Índice

Introducción .....	11
I. Hacer el desierto. Ensayo y fotografía en la percepción del “otro” durante la Campaña al Desierto .....	31
II. Indagaciones en torno a la relación entre fotografía y ensayo en <i>El México desconocido</i> de Carl Lumholtz .....	61
III. Un indigenismo esotérico para la Argentina. ....	107
IV. Creencias y supersticiones en conflicto: algunas visiones sobre la religiosidad popular en la Argentina de entresiglos .....	141
V. Arqueología precolombina, folclore y mestizaje en Adán Quiroga .....	163
VI. La revalorización del NOA y del sustrato cultural indígena en Joaquín V. González .....	191
VII. Viaje al interior, la cultura popular y el inconsciente en Ricardo Rojas. ....	211
VIII. El mestizaje indohispánico en la educación estética de las masas .....	243

IX. Un confinamiento en los confines: <i>Archipiélago</i> de Rojas como americanización del interior. . . . .	269
X. El impacto de <i>La decadencia de Occidente</i> de Oswald Spengler en los indigenismos latinoamericanos: el caso de Ernesto Quesada. . . . .	301
XI. Una arqueología hiperbólica para el americanismo. Reflexiones a partir del vínculo entre Arthur Posnansky y Ernesto Quesada. . . . .	341
XII. Inconsciente y folclore en el ensayismo de Bernardo Canal Feijóo. . . . .	375
XIII. <i>La Brasa</i> : la revista como construcción simbólica de la región . . . . .	407
XIV. Incursiones de las vanguardias primitivistas en el legado indígena: Joaquín Torres García y Mário de Andrade . . . . .	427
XV. Derivas de la americanización de la Argentina en <i>América profunda</i> de Rodolfo Kusch . . . . .	467
XVI. Regionalismo e “indoamericanismo” en <i>Dimensión</i> . . . . .	493
XVII. José Imbelloni y la formación de un lectorado americanista . . . . .	517
XVIII. El mestizaje en América Latina durante la primera mitad del siglo xx. . . . .	557
Bibliografía. . . . .	597

A mi papá, *in memoriam*, por el amor  
a la naturaleza y el anhelo de comunidad.

## *Introducción*

En “Crisis y renovación de la historia de las religiones”, Mircea Elíade (2005) subraya la avidez de varios intelectuales europeos de los siglos XIX y XX, por dialogar con la espiritualidad de áreas no europeas. El estudio del encuentro con lo sagrado (en cuyo marco se inscriben tanto la historia de las religiones como así también parte de la arqueología) se alimenta del orientalismo y del interés por los llamados “pueblos primitivos”, áreas que ganan un impulso creciente en este período, especialmente a partir de la crisis desatada por la Primera Guerra Mundial. También James Clifford (2000) enfatiza el modo en que, a inicios del siglo XX, los diversos primitivismos suscitan un diálogo intenso –e incluso, con un alcance inédito hasta entonces– entre la antropología y el arte, para explorar en conjunto cosmovisiones divergentes respecto de Occidente.

Este libro integra trabajos que exploran diversos jalones de esa búsqueda por parte de intelectuales argentinos –y latinoamericanos–, entre fines del siglo XIX y la década de 1960. Un eje central de varios capítulos ha sido indagar en torno al modo en que los autores elegidos se sumergen en el estudio del misticismo indígena, desplazándose entre la condena y la fascinación frente a la supuesta irracionalidad del “otro”, oscilando entre el reconocimiento más o menos aterrado de “lo ominoso”, y el anhelo primitivista de alguna forma de trascendencia capaz de compensar el “desencantamiento

del mundo” propio de la experiencia moderna y del avance de la occidentalización.

Cabe aclarar que el libro (que integra textos inéditos y trabajos publicados en revistas científicas) no pretende abarcar una totalidad, sino considerar apenas algunos momentos y figuras, focalizando ciertos debates sincrónicos, y solo algunas continuidades y resignificaciones en el largo proceso de formación de una tradición representacional.<sup>1</sup> Para ello, hemos indagando en torno a varios discursos divergentes que, en la sincronía y en la diacronía que se despliega desde entresiglos hasta inicios de los años sesenta, piensan lo indígena e imaginan alguna forma de integración nacional, en contra de –o junto con– la diversidad cultural.

Además, si bien nos hemos centrado especialmente en la Argentina (considerando las concepciones sobre lo indígena y sobre el mestizaje en Estanislao Zeballos, Joaquín V. González, Henri Girgois, Adán Quiroga, Ricardo Rojas, Ernesto Quesada, Bernardo Canal Feijóo, Rodolfo Kusch y José Imbelloni, sin olvidar algunas formaciones intelectuales como las nucleadas en torno a las revistas *La Brasa* y *Dimensión*), también atendimos a algunos casos latinoamericanos, al abordar el estudio de Carl Lumholtz sobre los indígenas del noroeste de México, las teorías del arqueólogo Arthur Posnansky en Bolivia, el nacionalismo mestizófilo de Manuel Gamio, y los indigenismos vanguardistas del uruguayo Joaquín Torres García y del brasileño Mário de Andrade.

A lo largo del libro, hemos apelado al concepto de *communitas* tal como lo define Turner (1988), como comunión social en el marco de un proceso ritual, en donde se alcanza la homogenei-

<sup>1</sup> En efecto, algunos capítulos fueron editados en versiones más breves, en revistas científicas: el capítulo III, en Mailhe (2021a); el IV, en Mailhe (2017a); el V, en Mailhe (2021b); el VII, en Mailhe (2017b); el VIII, en Mailhe (2018b); el IX, en Mailhe (2019a); el X, en Mailhe (2020b); el XI, en Mailhe (2022); el XII, en Mailhe (2012); el XVII, en Mailhe (2018a), y el XVIII, en Mailhe (2019b).

dad y la integración por la vía de lo sagrado, incluyendo el anhelo de igualdad y la ausencia –o al menos la suspensión temporaria– de la propiedad privada. Turner advierte además el paralelo entre la *communitas* implícita en los ritos de pasaje tribales y en los ritos de las grandes religiones universales como el cristianismo. En la perspectiva de varios autores aquí abordados (por ejemplo en la del antropólogo Carl Lumholtz en México, en la del indigenista esotérico Henri Girgois o en la del arqueólogo Adán Quiroga –ambos en la Argentina–), es posible entrever una sed de *communitas* –en un sentido amplio– que orienta la exploración del pasado precolombino y del folclore como vía privilegiada para alcanzar una religación del sujeto con el mundo o con sus pares, en contraste con la experiencia moderna, vivenciada como fragmentación individual y colectiva.

Desde el punto de vista teórico-metodológico, nuestra lectura atiende a una doble dimensión, al intentar dar cuenta tanto de la disputa en la sincronía (por la imposición de un sentido hegemónico respecto de la cuestión indígena en sus múltiples dimensiones), como de la presión ejercida en la diacronía por las tradiciones representacionales previas aún activas en cada presente enunciativo. En esta dirección, el libro se inspira en el análisis del discurso desarrollado por Angenot (2010a), considerando en términos generales la fuerza centrípeta ejercida por la hegemonía discursiva, la gravitación de tópicos que definen la *doxa* de una época, las enunciaciones marginales y la emergencia de posiciones incipientemente contrahegemónicas, en un determinado corte sincrónico. Desde la perspectiva sincrónica, los discursos sociales se revelan como atravesados por profundas disputas en las que se busca imponer significados “legítimos”, en el marco de lo que Angenot define como “lucha por la hegemonía discursiva”. De hecho, una de las principales ventajas del abordaje sincrónico de Angenot es evitar los reduccionismos simplificadores, al recrear el juego complejo de las posiciones discursivas en lucha, analizando la convergencia

de enunciaciones agonales, en pugna por la definición legítima de un mismo ideograma.<sup>2</sup>

Al mismo tiempo, hemos tratado de no perder de vista que, si bien Angenot (2010a) concibe los enunciados como potencialmente polifónicos (en la línea de Bajtín-Voloshinov), volviendo el discurso poroso y multívoco (y por ende, permeable a la gravitación de las enunciaciones del pasado), su modelo teórico puede ser problemático para aprehender el espesor de la diacronía en el presente enunciativo, y para dar cuenta de la emergencia de lo nuevo, dado el peso que adquiere en su modelo la fuerza centrípeta de la hegemonía discursiva.

En este sentido, nuestra pregunta teórica ha sido cómo evitar la deshistorización propia de la historia de las ideas tradicional (que insiste por ejemplo en descubrir la persistencia de una misma idea en la larga duración), y al mismo tiempo cómo evitar un historicismo exacerbado que nos impida reconocer procesos históricos más amplios (riesgo que, a nuestro criterio, corre cierta historiografía posmoderna, que en su extremo respeto por la contextualización histórica, obtura el reconocimiento de esas presiones del pasado, diluyendo la carga ideológica de los discursos, y poniendo en crisis los límites de las identidades sociales y políticas, incluso hasta desarticularlas por completo). Dicho en otros términos, hemos buscado evitar tanto el reduccionismo de una visión que proyecta identidades transhistóricas y sin fisuras, como el reduccionismo que debilita esas identidades hasta su dispersión, impidiendo reconocer continuidades ideológicas.

A nuestro criterio, es posible superar ese dualismo cruzando las dos líneas de fuerza: una vertical, diacrónica, a partir de la cual el texto se reinscribe en diálogo con la producción cultural precedente, y una horizontal, sincrónica, que religa –y confronta– el texto con otros dominios culturales de la misma época. Esta perspectiva

<sup>2</sup> Como ejemplo de análisis, véase Angenot (2010b).

recupera un reclamo semejante por parte de Antonio Gramsci –por lo demás, base teórica del modelo de Angenot–,<sup>3</sup> y ha sido defendida tanto por Schorske (1981) como por Dosse (2003) y por Gauchet (1999), entre otros autores.<sup>4</sup> Creemos que desde esta doble dimensión, la historia de las ideas se vuelve más productiva, aun cuando esto implique aceptar la complejidad de una disciplina marcada por una indeterminación epistemológica intrínseca.

Además, los riesgos implícitos en el modelo de Angenot, ligados a una focalización excesiva en la sincronía, pueden tener su contrapeso teórico en el énfasis que le da Williams (1980) a la multitemporalidad de los discursos sociales. En efecto, Williams insiste en pensar los discursos internamente tensionados entre elementos residuales, dominantes y emergentes, apuntando a dar cuenta de la dinámica del cambio en la pugna por la hegemonía. Tanto estos conceptos como el de “estructura del sentir” (también presente en Williams, 1980) obedecen al esfuerzo teórico de este autor por recuperar la conflictividad temporal –e ideológica– que anida en los discursos, moderando el énfasis que parece otorgarle la teoría de Angenot a la reproducción del orden dominante.

Al mismo tiempo, la definición de la historia de las ideas como análisis del discurso, en la perspectiva de Angenot, permite reconstruir el modo en que no solo los dispositivos verbales sino también los no verbales colaboran en la producción de significaciones –sociales, políticas, epistemológicas y estéticas– comunes. En este sentido, el estudio del diálogo entre discurso verbal e imágenes puede

<sup>3</sup> Por ejemplo, en el Cuaderno 24, Gramsci reclama “la revisión sistemática de la literatura más difundida y aceptada por el pueblo, combinada con el estudio y la crítica de las corrientes del pasado, cada una de las cuales puede haber dejado un sedimento que se combina variablemente con los precedentes y con los que siguen” (Gramsci, citado por Nun, 1989, p. 81).

<sup>4</sup> Tal como advierte Gauchet, en una perspectiva afín a la de Schorske, “es posible inscribir las obras en la historia sin sacrificar nada de su lectura interna, ayudando por el contrario a su inteligibilidad interna” (Gauchet, 1999, p. 141).

iluminar nuevas connotaciones implícitas en las fuentes, evitando el error de confiar en la transparencia de la enunciación verbal o en la de los dispositivos gráficos, amén de volver visible la dimensión material de lo impreso que colabora en la producción de sentido y que –tal como ha demostrado Roger Chartier en numerosos trabajos– juega un papel clave en la historia intelectual. En esta dirección, varios capítulos del libro atienden no solo al contenido de las fuentes, en diálogo o en tensión con respecto a otros discursos sociales, sino también al contenido de las imágenes que acompañan los viajes etnográficos o las primeras ediciones de las fuentes (teniendo en cuenta tanto los registros fotográficos producidos por algunos autores de entresiglos –sobre las alteridades indígenas y los restos materiales de esas culturas–, como los motivos arqueológicos –a menudo convertidos en detalles *art déco*– que consolidan el modelo del libro “indigenista”, en torno a la década de 1920).

Hemos privilegiado el análisis del discurso, pero sin perder de vista tampoco la importancia de los itinerarios intelectuales, reconociendo así la necesidad teórico-metodológica de focalizar ambas dimensiones, articulándolas entre sí, dado el carácter constitutivo de estas en el seno de la historia intelectual.<sup>5</sup> En particular, al trabajar algunos temas (como el diálogo intelectual entre Ernesto Quesada y Oswald Spengler, entre el primero y Arthur Posnansky, o entre Ricardo Rojas y varios antropólogos peruanos, como instancias claves para la difusión del americanismo de los años veinte en

<sup>5</sup> Son muy importantes, en este sentido, los trabajos críticos que reflexionan sobre los nuevos límites de la disciplina, haciendo explícita la variedad de criterios teóricos, metodológicos y de configuración de los objetos. Véase la pluralidad de definiciones en el dossier “Encuesta sobre historia intelectual” (AA.VV., 2007). Asimismo, resultan relevantes los textos de Palti (2003) y Altamirano (2005). En Granados y Marichal (2004), el prólogo de ambos autores permite reconstruir –al menos tentativamente– un mapa de posiciones y polémicas teórico-metodológicas actuales, sobre la historia de las ideas y la historia intelectual, a nivel continental.

la Argentina),<sup>6</sup> hemos confirmado hasta qué punto el estudio de los procesos de recepción puede ofrecerse como un mirador privilegiado para articular la historia de las ideas como análisis del discurso y como sociología de los intelectuales, dada la dualidad del concepto de “influencias”, abierto a las reelaboraciones textuales tanto como a los vínculos de sociabilidad y a las “afinidades electivas”. El tema es especialmente sensible además en el caso de una historia de las ideas en América Latina, dado el carácter dependiente y derivado de su producción teórica.

En este sentido, para evitar una ontologización de la “diferencia” latinoamericana –riesgo aún presente en parte de las teorías poscoloniales contemporáneas–, creemos imprescindible abandonar el binarismo jerárquico a partir del cual se tendía a concebir la producción local como una mera reproducción (ecléctica, desviada, espuria) respecto de los modelos centrales, y a la vez evitar caer en una reideologización del margen que exalte las ventajas de la condición periférica, o que incluso las esencialice.

El problema de la recepción ha sido insistentemente considerado por los intelectuales latinoamericanos del siglo xx, desde el “Manifiesto antropófago” del escritor brasileño Oswald de Andrade, en el marco de las vanguardias de los años veinte, o el prólogo clásico del filósofo mexicano Leopoldo Zea a su libro *El positivismo en México*, de 1943 (que reivindica la importancia sociológica de las filosofías periféricas), hasta los aportes de la teoría de la dependencia (que ha enfatizado el debate sobre el “fora do lugar” –según la expresión acuñada por Roberto Schwarz en 1973– como dislocamiento espe-

<sup>6</sup> Para cumplir con este objetivo, hemos tenido en cuenta varios archivos de correspondencia (principalmente de Ricardo Rojas, de Ernesto Quesada y de José Imbelloni), conscientes del modo en que el estudio de estos acervos puede ayudar a entender la formación de espacios de sociabilidad intelectual ampliados a nivel nacional y continental, e iluminar mejor los cruces entre el contenido de las fuentes y los itinerarios intelectuales de sus autores.

cífico respecto de los modelos teóricos centrales, dada la condición dependiente de América Latina).<sup>7</sup>

Para abordar algunos problemas teóricos implícitos en la experiencia de la recepción, nos parecen útiles –pero insuficientes– los aportes de la vertiente hermenéutica de Wolfgang Iser y de Hans Robert Jaus: si la complejidad de las operaciones de la lectura –y en especial, la consideración del “horizonte de expectativas” del lector– resultan elementos productivos, el énfasis en la dimensión individual de la recepción lleva a perder de vista el carácter sociológico de esta experiencia, atravesada por múltiples tensiones de los campos intelectual y de poder. En este sentido, algunas reflexiones teóricas de Pierre Bourdieu (1999) “sobre la circulación internacional de las ideas” tienen la ventaja de permitirnos considerar la recepción como un acto político de debate hacia dentro y fuera del campo intelectual local. Para Bourdieu, los textos circulan sin sus contextos enunciativos, de modo tal que los receptores –traductores, editores e intérpretes, entre otros mediadores– ejercen una refuncionalización en base a las presiones específicas de sus propios campos intelectuales de recepción, y a sus propias reglas de creación de legitimidad. Definido desde esta perspectiva teórica (que explora la lectura como una experiencia de apropiación creativa), el estudio de la recepción exige que nos preguntemos quiénes reciben, qué reciben, cómo lo hacen (sobre la base de qué

<sup>7</sup> Schwarz (1973) piensa la recepción del modelo teórico del liberalismo político europeo (adaptado “distorsivamente” al medio local, por parte de las élites dirigentes e intelectuales en el Brasil esclavócrata de mediados del siglo XIX) como síntoma de la dependencia económica. El enfoque de Schwarz reaviva el debate (sobre el grado de desarticulación de las dicotomías “centro”/“periferia” y “modelo”/“copia”) que se prolonga hasta nuestros días. Las críticas al análisis de Schwarz, como reproductor solapado del binarismo, pueden verse, en el interior de los debates dependentistas de la década del setenta, en Carvalho Franco (1976). Para una revisión actual de esa polémica, repensada desde la historia de las ideas como historia de los lenguajes, véase Palti (2004).

distorsiones adaptativas) y por qué. Es verdad que el enfoque de Bourdieu también resulta insuficiente, entre otros aspectos por atenerse a los límites nacionales de la noción de “campo”, y por centrarse en espacios como el francés y el alemán, con mayor simetría de poder que la que sesga el vínculo entre Europa y América Latina.

En este sentido, algunos discípulos latinoamericanos han recibido esa teoría de la recepción –valga el juego de palabras–, imprimiéndole algunas adaptaciones productivas que –creemos– permiten un mayor refinamiento teórico. Así, por ejemplo, Miceli (2003) ha estudiado las mediaciones complejas que ejercen las élites letradas en Brasil, subrayando cómo su carácter periférico y derivado tiene efectos puntuales sobre la recepción de los modelos centrales y sobre la producción simbólica local, dado que aquí los proyectos intelectuales se someten a una doble dependencia, respecto de los modelos de los países centrales y respecto de las pautas culturales de esas élites locales. Desde esta perspectiva, lejos de cualquier esencialización de la diferencia latinoamericana, el desplazamiento teórico se concibe como el resultado de una negociación –consciente o inconsciente– ante las presiones (sociales, políticas, culturales) nacionales y extranjeras.<sup>8</sup>

Ahora bien; si el problema de la recepción exige una definición teórica cuidadosa respecto del papel de los intelectuales periféricos como mediadores culturales, también es necesario considerar las influencias cruzadas y múltiples no solo desde los centros hacia las

<sup>8</sup> En este sentido, Miceli parece repensar a Bourdieu a partir de la teoría de la dependencia, pero superando a esta última al darle mayor especificidad al análisis de cada caso (por ejemplo, retoma implícitamente el razonamiento de Schwarz en *As idéias fora do lugar*, al definir las implicancias del “prestigio” simbólico implícito en la importación de modelos centrales, pero avanza más allá de Schwarz al definir las funciones de legitimación específicas que cumple cada importación en favor de los intelectuales que la ejercen, según la inserción particular de cada modelo en el campo local y los diversos agentes que intervienen como mediadores, entre otras presiones sociales que provocan una torsión adaptativa).

periferias, sino también desde las periferias hacia los centros, y de las periferias entre sí. Para el contexto europeo, esa relación asimétrica ha sido complejizada por ejemplo por Castelnuovo y Ginzburg (1981), al estudiar la historia del arte en el Renacimiento italiano atendiendo al impacto de las creaciones periféricas.<sup>9</sup> La historia de las ideas latinoamericanas está plagada de legitimaciones cruzadas y de recepciones adaptativas bidireccionales. Sin perder de vista los efectos ejercidos por la asimetría de la dominación, creemos necesario ahondar en la doble dirección de las influencias, que suele apagarse como parte de la dominación simbólica transnacional. En este sentido, hemos considerado la recepción crítica de modelos teóricos centrales específicos (como la lectura crítica que hace Ernesto Quesada de *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, o la que hace Rodolfo Kusch de las *Meditaciones suramericanas* de Hermann von Keyserling), o la adecuación de saberes centrales en sentido amplio (como la adaptación americanizante del esoterismo europeo, para incluir la magia y las medicinas indígenas, llevada a cabo por Henri Girgois).

También hemos atendido a otras dimensiones de la relación entre centros y periferias, considerando el valor relativo de estas categorías según cada contexto enunciativo (por ejemplo, al su-

<sup>9</sup> En efecto, Castelnuovo y Ginzburg (1981) recuperan la compleja conflictividad de la relación centro/periferia. Admiten que en los centros (culturales, económicos, políticos o sociales) se dan condiciones que favorecen la innovación artística, como la alta concentración de artistas y de mecenas. Y advierten que el atraso de la periferia es en general resultado de la dominación simbólica ejercida por el centro, por diversas vías: la destrucción de la cultura de un área sometida y la imposición de la del centro; el saqueo de obras de la periferia, acumuladas en el centro; la movilidad de los agentes y las obras; la migración de artistas de la periferia al centro; o de artistas del centro hacia la periferia (como resistencia a un centro que no admite la diversidad, para refugiarse de la crítica de competidores, o para aprovechar un nicho en el mercado cultural), o el desplazamiento de obras más antiguas del centro a la periferia geográfica.

brayar la centralidad del mundo andino –y por ende, del noroeste argentino como área derivada respecto del primero–, en el marco de una suerte de “complejo de periferia arqueológica” que –desde la perspectiva de varios letrados argentinos– transforma a los centros modernizadores en áreas “periféricas”).

Al intento de articular productivamente la tensión entre sincronía y diacronía, y entre internalismo y externalismo, hemos buscado sumar una concepción desjerarquizadora de la recepción, capaz de colocar al intelectual en un espacio complejo de mediaciones, que incluya las tensiones entre la cultura dominante y las culturas dominadas. En este sentido, además de tener en cuenta el concepto de *etnocentrismo de clase* acuñado por Grignon y Passeron (1991) –para dar cuenta de la “legitimación” de la cultura dominante por parte de los intelectuales estudiados–, hemos apuntado a desarticular –en la medida de lo posible– el peso excluyente que en general les asigna la historia intelectual a las experiencias letradas *strictu sensu* como las únicas formadoras del *background* ideológico de un autor, para preguntarnos en cambio no solo cómo se ejerce la mediación letrada (entre los centros y las periferias, y entre las culturas dominantes y dominadas), sino también –en un sentido multidireccional– qué papel juegan las culturas populares de base en la creación culta, en la formulación letrada de conceptos teóricos, o incluso en el desvío adaptativo ejercido por los intelectuales respecto de los modelos teóricos centrales. El trabajo con algunas figuras que presentan una particular sensibilidad empática con el mundo del “otro” (o mejor dicho: con aquello que imaginan como “el mundo del otro”, tal como ocurre en los casos de Carl Lumholtz, Henri Girgois, Adán Quiroga, Ricardo Rojas, Bernardo Canal Feijóo, Mário de Andrade o Rodolfo Kusch) nos ha permitido advertir que el contacto intelectual y afectivo con esas culturas populares parece haber tenido un impacto teórico en sus producciones, obligándonos a considerar que algunas categorías conceptuales nuevas –claves en esos análisis letrados– pueden provenir de la apertura de

estos autores a esas cosmovisiones divergentes. Así, la confrontación de los discursos con el mundo popular –imaginario o no– en el que abrevan nos obliga indirectamente a repensar el modelo teórico de la historia intelectual en sí mismo, para atender a la influencia no solo de las ideas que circulan por los universos letrados, sino también de las cosmovisiones de base, a menudo ajenas –al menos parcialmente– respecto del racionalismo occidental.

Una pregunta secundaria –pero constante– en este libro remite al modo en que los autores analizados aspiran a la formación de un lectorado de masas capaz de sensibilizarse con los temas propios del americanismo, asumiendo así una tarea especialmente difícil en el contexto argentino –y rioplatense en general–, en donde el discurso identitario presenta un sesgo fuertemente eurocéntrico. En este sentido, nuestro trabajo tiene en cuenta investigaciones modélicas como las de Degiovanni (2007) y Sorá (2017), que analizan el modo en que algunas colecciones y sellos editoriales colaboran en la formación de nuevos públicos masivos, difundiendo una adhesión a los nacionalismos y a los latinoamericanismos dominantes en la primera mitad del siglo xx.

En el libro hemos considerado diversos géneros y subgéneros discursivos (ensayos de arqueología y de folclore, libros de viajes, ensayos de interpretación nacional y de estética, entre otros), en una etapa previa y contemporánea a la lenta profesionalización de la antropología. Creemos que esa legitimación disciplinar se consolida a partir de un antagonismo constante del científicismo –encarnado por figuras como José Imbelloni en la Argentina– en contra del ensayismo indigenista (que en algunos casos –como los de Girgois, Rojas o Posnansky– incluye componentes espiritualistas y esotéricos, a menudo deliberadamente hostiles para con el científicismo). La gravitación persistente de Imbelloni en varios capítulos del libro obedece entonces a la confirmación del modo en que su trayectoria y su obra en la Argentina –en el arco que se despliega entre las décadas de 1920 y de 1950– se sostienen sobre la

base de la polémica siempre renovada contra los “mitos” del “viejo” americanismo “romántico” –según la terminología del propio Imbelloni– que perdura incluso en pleno siglo xx. En este sentido, la legitimación “científica” que emprende este autor –enfrentándose a la hermenéutica esotérica de figuras como Girgois, Posnansky o Rojas– implica disputarle, a ese ensayismo americanista previo, su influencia sobre un nuevo lectorado de masas que acaba de formarse precisamente desde la lectura de aquel ensayismo “impresionista”.

\* \* \*

Con respecto al desarrollo del libro, el capítulo I explora la concepción arqueologizante de “lo indígena” implícita en *Viaje al país de los araucanos* de Estanislao Zeballos y en los álbumes fotográficos producidos por Antonio Pozzo y por Carlos Encina y Evaristo Moreno, en el marco general de las campañas represivas por medio de las cuales se consolidan las fronteras de los modernos estados nacionales.

El capítulo II busca crear un contraste con respecto al anterior, al ahondar en la fascinación con que, en la misma etapa que Zeballos, el antropólogo noruego Carl Lumholtz se sumerge en el reconocimiento y la defensa de las diferencias culturales del “otro”, al estudiar a varios grupos indígenas del noroeste de México.

El capítulo III aborda el ensayo *El oculto entre los aborígenes de América del sur* del médico francés Henri Girgois –residente en la Argentina, y partícipe de la llamada “Campaña del Desierto”–, subrayando la gravitación de un relativismo cultural notable y atípico para la época, en una fuente muy poco considerada por la crítica. Nuestra lectura explora el modo en que Girgois retoma hipótesis previas de *Les races aryennes du Pérou* de Vicente F. López, para legitimar el origen prestigioso de las “grandes civilizaciones” andinas, apuntando a iluminar las bases esotéricas del indigenismo argentino posterior entre autores importantes en los años veinte y treinta, como Ricardo Rojas.

El capítulo IV analiza algunos artículos, informes y ensayos publicados en la Argentina entre 1880 y 1910, en el cruce entre psiquiatría, psicología de las multitudes y antropología, y centrados en el análisis “científico” de diversas manifestaciones religiosas de la “irracionalidad” popular, así como también algunos ensayos que polemizan parcialmente con el positivismo hegemónico, disputando la interpretación de movimientos milenaristas, del curanderismo, de la hechicería popular y del fanatismo católico –temas centrales en la percepción de las alteridades indígenas y del folclore mestizo—. En particular, este capítulo indaga en torno a los matices y divergencias, presentes en la percepción de estos tópicos, en la *Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata* de Daniel Granada, y en artículos aparecidos en la *Revista Médico-Quirúrgica*, en los *Archivos de psiquiatría, criminología y ciencias afines*, en *La Semana Médica* y en los *Anales de psicología*. El objetivo de este capítulo no solo es develar algunas diferencias en la percepción de estos temas en el seno del positivismo, sino además confrontar esas posiciones con respecto a la perspectiva esoterista de Girgois, demostrando la existencia –en la misma etapa– de una candente disputa por la interpretación de las creencias y de las supersticiones indígenas y mestizas, en un arco muy amplio que va desde la afirmación del poder esotérico de esas prácticas, hasta la condena de estas como parte de las “patologías mentales”, pasando por la mera exaltación del color local contenido en ellas.

El capítulo V considera *La cruz en América y Folklore calchaquí* del arqueólogo Adán Quiroga, subrayando el modo en que, contra el cosmopolitismo modernizador, el Noroeste Argentino (NOA) se presenta en sus obras como una “mónada” que preserva vivo un intenso misticismo popular premoderno, convirtiéndose en un espacio riquísimo en términos de multitemporalidad y de productividad cultural, ejerciendo así una tracción centrípeta que contrapesa la fuerza centrífuga del cosmopolitismo. Su perspectiva también es pensada, en el marco de las enunciaciones de entresiglos, como una inflexión

específica: próxima al positivismo por el esfuerzo de objetividad y la medida con que limita sus especulaciones hermenéuticas, y próxima al ensayo espiritualista por la fuerza que adquiere allí su admiración por el misticismo popular. Esa tensión no hace sino complejizar entonces el reconocimiento del campo de posiciones enunciativas respecto del legado indígena y el folclore mestizo en entresiglos.

El capítulo VI aborda *La tradición nacional y Mis montañas* de Joaquín V. González, atendiendo a su fuerte legitimación del NOA como sinécdoque de la nación, y al reconocimiento tanto de la participación indígena en las guerras de emancipación, como de la convivialidad armónica entre familias patricias y servidumbre indígena –y negra– en el pasado, e incluso del potencial estético del arte y del misticismo precolombinos, como elementos “espirituales” que pueden ser revitalizados para resacralizar la experiencia moderna y compensar el impacto del “aluvión inmigratorio”.

Los capítulos VII, VIII y IX consideran cómo el mestizaje espiritual y la reactivación del sustrato indígena se convierten en objetivos estéticos y metafísicos cada vez más importantes en la obra del ensayista argentino Ricardo Rojas, desde la edición de *Eurindia* y del *Silabario de la decoración americana* hasta la de *Archipiélago*. Progresivamente, estos textos buscan sensibilizar a las capas medias o al nuevo lectorado respecto del potencial estético del arte precolombino en general –y del NOA en particular–, insistiendo en resacralizar la experiencia moderna y en consolidar la unidad del continente sobre la base de un origen prehispánico común, pensando como núcleo de una misma espiritualidad americana. Como en las obras de Quiroga, es posible entrever en las de Rojas no solo una valoración privilegiada del NOA, sino además cierta nostalgia por la *communitas* perdida –o al menos en proceso de disolución– como consecuencia del avance de la modernidad, que el NOA preservaría gracias al legado de los misticismos indígena y mestizo.

Los capítulos X y XI buscan entender la gravitación del legado indígena y de la arqueología prehispánica en el proyecto intelectual

del sociólogo argentino Ernesto Quesada, atendiendo a su recepción temprana –y desde una particular apropiación crítica– de *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler (a partir de la cual Quesada anticipa la emergencia de un nuevo ciclo cultural americano, de base indígena), y a su iniciación en el estudio de la arqueología andina gracias al vínculo intelectual establecido con el arqueólogo Arthur Posnansky en Bolivia. Amén de confirmar el privilegio simbólico del NOA en el indigenismo argentino, ambos capítulos buscan dimensionar mejor la fuerza creciente del americanismo como proyecto de legitimación continental, que impulsa a Quesada –y a otros intelectuales contemporáneos– a establecer lazos de solidaridad transnacional, y a unificar la recepción de modelos teóricos centrales a fin de reforzar la potencialidad utópica del continente.

Los capítulos XII y XIII analizan respectivamente dos dimensiones de la obra del ensayista argentino Bernardo Canal Feijóo: por un lado, su redefinición del folclore a partir del cruce innovador entre antropología y psicoanálisis, y por otro, su papel en la formación intelectual nucleada en torno a la revista *La Brasa*. Considerando varios textos de Canal Feijóo (*Ensayo sobre la expresión popular artística en Santiago*, *Mitos perdidos*, *Burla, credo, culpa en la creación anónima* y *Confines de Occidente*), en el capítulo XII se advierte que, en contraste con una mera evocación nostálgica del arcaísmo comunitario perdido (propia de una definición conservadora del folclore, en parte plasmada en las obras de Joaquín V. González, Girgois, Quiroga y Rojas), el vínculo de este autor con la antropología primitivista y con las vanguardias estéticas converge coherentemente con su temprano interés por el psicoanálisis, matriz teórica desde la cual analiza el contenido de varias leyendas populares, y desde donde subraya el modo en que lo indígena gravita –reprimido– en el fondo de la subjetividad y de las prácticas populares, reelaborando así una idea ya implícita en la obra de su “Maestro” Rojas. Buscando profundizar en torno a las tensiones que definen el contexto enunciativo de Canal Feijóo, el capítulo XIII

se centra en las concepciones del folclore, de la arqueología y del arte desplegadas en la revista *La Brasa*, estudiando las diferencias epistemológicas, ideológicas y estéticas presentes en esa formación intelectual.

Partiendo de la modernización del folclore implícita en la obra de Canal Feijóo, el capítulo XIV ahonda en la valoración de la arqueología precolombina (como base para forjar una estética vanguardista y americana) según las teorizaciones del pintor uruguayo Joaquín Torres García, para luego centrarse en el retorno al pensamiento mítico –de base indígena y negra– en la novela *Macunaíma* y en algunos ensayos folcloristas del escritor y etnógrafo brasileño Mário de Andrade. Ambos proyectos estéticos eligen modos diversos de reactivar los legados indígenas (respectivamente, del mundo andino y de la Amazonia), convirtiéndolos en canteras saturadas de materiales constructivos, temas y cosmovisiones imprescindibles para la creación estética, y para poner en cuestión los valores hegemónicos del capitalismo moderno, la estabilidad identitaria y el racionalismo occidental en su conjunto.

El capítulo XV se centra en el ensayo *América profunda* del filósofo argentino Rodolfo Kusch, atendiendo al modo en que, para sentar las bases de un pensar anclado en el continente, apela –explícita o implícitamente– a parte del linaje discursivo previo que vuelve sobre la arqueología precolombina como fuente de inspiración creativa. Además del lazo de Kusch con los autores antes considerados, este capítulo se detiene en la apropiación crítica de las *Meditaciones suramericanas* de Hermann von Keyserling por parte de Kusch, analizando el modo en que el argentino lee críticamente ese ensayo, invirtiendo las connotaciones que devalúan el continente.

El capítulo XVI completa el anterior, al centrarse en la revista santiaguera *Dimensión*, considerando un haz de tópicos relevantes para pensar el regionalismo de las diversas voces allí convocadas –incluida la del propio Kusch en *América profunda*–, en diálogo con los editoriales producidos por su director, el intelectual indigenista

Francisco René Santucho, para el mismo medio. En esta dirección, analiza la legitimación del NOA, conceptualizando el americanismo (que el medio redefine como “indoamericanismo”, en sintonía con el aprismo peruano), la importancia del folclore regional, la tensión entre el “interior” y Buenos Aires, y la articulación de sus discursos con el indigenismo de las décadas previas.

El capítulo XVII aborda el modo en que el antropólogo italoargentino José Imbelloni consolida su americanismo “moderno” en disputa con la mayoría de las matrices discursivas antes consideradas, buscando hegemonizar la definición de la antropología “científica” contra las elucubraciones “románticas” –y descalificadas como “*amateurs*”– previas y contemporáneas. Para ello, profundizando algunas líneas de análisis planteadas en varios capítulos previos, se estudian sus primeras inflexiones críticas a inicios de los años veinte, la consolidación de la Biblioteca Humanior del Americanista Moderno (que Imbelloni dirige entre 1936 y 1959, apostando a formar un lectorado culto en los temas de la antropología “científica”) y las intervenciones más políticas (por ejemplo, para asesorar al gobierno, durante el primer peronismo, sobre la importancia de impulsar la inmigración europea frente a la inutilidad de la mano de obra indígena). Así, en el arco que se despliega entre los años veinte y los cincuenta, vemos consolidarse una discursividad que, junto con el reclamo de científicidad y el ataque a los “mitos” del americanismo previo, desliza una fuerte descalificación de las reivindicaciones indigenistas, desde las idealizaciones “románticas” de la espiritualidad prehispánica hasta las demandas materiales de los movimientos indígenas que le son contemporáneos.

Sin pretender concluir un trabajo que aspira –modestamente– a iluminar solo algunos jalones de los discursos sobre el legado indígena, el último capítulo busca definir dos matrices divergentes para pensar el mestizaje (teniendo en cuenta además que, paradójicamente, el mestizaje mismo es un objetivo central en los indigenismos que aspiran a incluir a los indígenas, indigenizando a las capas

medias, para luego desindigenizar a la nación en su conjunto). De las dos matrices teóricas identificadas, la primera –dominante hasta la década de 1930– piensa la dinámica cultural como parte de una dialéctica sintética, en donde los elementos antagónicos tienden a fusionarse para dar lugar a una superación armónica; la segunda –emergente a partir de los años treinta– concibe ese proceso como una dialéctica abierta, sin síntesis. El capítulo explora estos modelos divergentes en las obras de algunos autores analizados a lo largo del libro (como Rojas, Mário de Andrade, Canal Feijóo y Kusch), y en otras figuras vinculadas al indigenismo latinoamericano, y próximas a nuestro objeto de estudio (como los mexicanos Manuel Gamio y José Vasconcelos, o el peruano Uriel García), pero también incorpora la perspectiva de ensayistas que se centran en el “problema” de la negritud (como el brasileño Gilberto Freyre, el francés Roger Bastide y el cubano Fernando Ortiz), partiendo de la certeza de que tanto en los indigenismos como en los afroamericanismos operan matrices teóricas comunes para pensar la dinámica de la dominación cultural.

\* \* \*

Esta investigación hubiera sido muy difícil sin el apoyo económico del Conicet, gracias a mi cargo como investigadora independiente. Además, conté con la ayuda del programa de investigación internacional Mecila, gracias al cual pude revisar la correspondencia entre Quesada y Spengler, y entre Quesada y Posnansky, en el marco de una estada de investigación en el Instituto Iberoamericano de Berlín, a inicios de 2020.

Varios capítulos de este libro se nutrieron con los valiosos aportes de colegas, confirmándome hasta qué punto la investigación es el resultado de una creación colectiva, alimentada por la pasión compartida por el conocimiento; sin embargo, vale la pena aclarar que reconocer la importancia de los espacios grupales de enriquecimiento

to no implica de ningún modo responsabilizar a sus integrantes por las falencias de este trabajo. De la larga lista de agradecimientos, quisiera subrayar especialmente la centralidad de algunos espacios en los que participo: el seminario permanente “Oscar Terán” (radicado en el Instituto Ravignani de la Universidad de Buenos Aires); la Red de Estudios Interdisciplinarios en Culturas y Regiones (REICRE) que fundamos hace pocos años (luego de un arduo trabajo de articulación impulsado por Ana Teresa Martínez –cuya investigación, además, inspira en gran medida este libro–); el grupo de becarios y tesistas que coordino en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FAHCE) de la Universidad Nacional de La Plata, y dos proyectos grupales de investigación: uno sobre historia de la antropología argentina (titulado “Mallas de contacto y alteridades en la construcción de las antropologías argentinas”, radicado en la Universidad Nacional de San Martín y financiado por el Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica, FONCYT), y otro sobre formación de lectorados en la Argentina (“Discursos, prácticas y redes intelectuales en la cultura argentina de la primera mitad del siglo xx”, radicado en la FAHCE y financiado por el Conicet). Una mención especial merece el proyecto de investigación grupal que historiza la pregunta por la identidad latinoamericana (“Las identidades de América Latina. Una historia intelectual del pensamiento latinoamericano en los siglos xix y xx”, radicado en el Centro de Historia Intelectual de la Universidad Nacional de Quilmes, y financiado por el FONCYT), que me permitió pensar mi trabajo en un contexto más amplio de indagaciones críticas, en sintonía con el último libro de Carlos Altamirano, *La invención de Nuestra América*. En última instancia, la presente obra solo aspira a prolongar esta línea de análisis sobre la “invención” identitaria, indagando en torno al modo en que algunos ensayistas, antropólogos y artistas imaginan el mundo indígena (prehispánico, colonial y contemporáneo) como un espacio “otro” respecto de la modernidad occidental, y pergeñan formas de preservación o de borramiento de las diferencias.

## I *Hacer el desierto. Ensayo y fotografía en la percepción del “otro” durante la Campaña al Desierto*

¿Cómo dialogan, para aprehender al “otro”, el ensayo y la fotografía producidos entre la llamada “Campaña al Desierto” y los años inmediatamente posteriores a ella? ¿Qué figuraciones de la identidad propia (letrada, militar, científica) recortan por convergencia y por contraste? ¿Mediante qué operaciones arbitrarias se aísla, resignaifica o invisibiliza un *corpus* de prácticas y cuerpos, para forjar al “otro” como objeto de conocimiento y representación? Indagaremos en torno a estos interrogantes a partir del análisis estético e ideológico de *Viaje al país de los araucanos* (1881) de Estanislao Zeballos y de los álbumes fotográficos producidos por Antonio Pozzo<sup>1</sup> y por Carlos Encina y Evaristo Moreno.<sup>2</sup> Estos universos discursivos traman parte del sentido histórico de las campañas represivas por medio de las cuales se consolidan las fronteras de los modernos estados nacionales. Abordando desde diversas perspectivas los *corpus* de imágenes producidos tanto por Pozzo como por Encina y Moreno, varios críticos (entre otros Vezub, 2002; Tell, 2007; y Fergu-

<sup>1</sup> Un ejemplar del álbum de Pozzo, *Expedición al Río Negro* (1879), se encuentra en el Museo de la Casa Rosada, y una versión digitalizada puede consultarse vía internet en el sitio del Museo Roca de Buenos Aires. Cabe aclarar que las imágenes del álbum de Pozzo no presentan un orden específico forjado por el autor, por lo que no puede hablarse de una sintaxis argumentativa específica.

<sup>2</sup> El álbum de Encina y Moreno (de 1882-1883) se encuentra en el Museo Roca de Buenos Aires, y puede consultarse en el archivo de dicho museo vía internet.