

¿Legados prestigiosos? La revalorización del sustrato cultural indígena en la construcción identitaria argentina, entre fines del siglo XIX y los años treinta del siglo XX



Alejandra Mailhe¹

Doctora en Letras, Investigadora independiente en Conicet/ Profesora titular de Historia de las ideas sociales de la Argentina y América Latina, UNLP.
amailhe@fahce.unlp.edu.ar

Fecha de recepción: 10/06/2019
Fecha de aceptación: 20/09/2019

Resumen

Este trabajo analiza la resignificación del legado cultural indígena en la obra de varios intelectuales argentinos vinculados al espiritualismo (Joaquín V. González, Ricardo Rojas y Ernesto Quesada) entre fines del siglo XIX y los años treinta del siglo XX. En contraste con perspectivas hegemónicas que devalúan la alteridad indígena —como son los casos de Estanislao Zeballos y Bartolomé Mitre—, estos autores destacan la importancia de los vínculos socioculturales entre las elites tradicionales y los indígenas. Forjados especialmente en el noroeste argentino (NOA) desde la Conquista, estos lazos se basarían en el supuesto vínculo de los grupos indígenas con las “grandes” civilizaciones precolombinas y en su participación en las guerras de emancipación. Al imaginar instancias de convivencia entre actores sociales antagónicos, estos discursos tienden a ocultar asimetrías implícitas a lo largo de la historia nacional y a negar a los indígenas como sujetos sociales activos en el presente.

■ **Palabras clave:** mestizaje, indigenismo, entresiglos/década del treinta, Argentina, América Latina

¹ Investigación realizada en 2019 como *Senior Fellow* del proyecto internacional MECILA “Conviviality and inequality in Latin America”.

Prestigious Legacies?

The appreciation of indigenous origins in the construction of Argentine identity, from the late 19th century to the 1930s

Abstract

This article discusses the resignification of indigenous cultural heritage seen in the work of some Argentine intellectuals that were linked to Spiritualism (Joaquín V. González, Ricardo Rojas, and Ernesto Quesada) from the late 19th century to the 1930s. Unlike hegemonic perspectives which devalued indigenous alterity —e.g., Estanislao Zeballos and Bartolomé Mitre's— these authors highlighted important sociocultural connections between traditional elites and indigenous peoples. Forged mainly in the Argentine Northwest (NOA) since the Spanish conquest, these connections were putatively grounded in the connections of indigenous peoples to the “great” Pre-Columbian civilizations, as well as their participation in the wars for Independence. By imagining instances of conviviality between antagonistic social actors, these discourses tend to obscure the implicit asymmetries in Argentine history, and they erase indigenous peoples as active social subjects in the present.

■ **Keywords:** mestizaje, indigenismo, Turn-Of-The-Century, Argentina, Latin America

Un héritage prestigieux?

La réévaluation du substrat culturel autochtone dans la construction identitaire de l'Argentine, entre la fin du 19^e siècle et les années 1930

Résumé

Cet article analyse la redéfinition de l'héritage culturel amérindien dans les travaux de plusieurs intellectuels argentins liés au spiritualisme (Joaquín V. González, Ricardo Rojas et Ernesto Quesada) entre la fin du XIX^e siècle et les années 30. Contrairement aux perspectives hégémoniques qui dévalorisent l'altérité autochtone —comme dans les cas d'Estanislao Zeballos et de Bartolomé Mitre—, ces auteurs soulignent l'importance des liens socioculturels entre les élites traditionnelles et les peuples amérindiens. Forgés surtout dans le nord-ouest de l'Argentine (NOA) depuis la Conquête, ces rapports seraient fondés sur le lien supposé des groupes autochtones avec les “grandes” civilisations précolombiennes, et sur leur participation aux guerres d'émancipation. En imaginant des cas de convivialité entre acteurs sociaux antagonistes, ces discours tendent à occulter des asymétries implicites tout au long de l'histoire nationale, et à nier les amérindiens comme sujets sociaux actifs dans le présent.

■ **Mots clés:** métissage, indigénisme, fin XIX^e siècle - années 1930, Argentine. Amérique Latine

Este trabajo analiza la resignificación del legado cultural indígena en la obra de varios intelectuales argentinos vinculados al espiritualismo (Joaquín V. González, Ricardo Rojas y Ernesto Quesada) entre fines del siglo XIX y los años treinta del siglo XX. Dichos autores tienden a exaltar la importancia de los lazos socioculturales forjados desde la Conquista entre las elites tradicionales y los indígenas, especialmente en el noroeste argentino (en adelante, NOA), convirtiendo este área en un espacio simbólico privilegiado, dado el fuerte vínculo histórico (y en cierta medida, imaginario) con las grandes civilizaciones precolombinas. Ese tipo de discursos, que reivindican las

alianzas interclase y el mestizaje cultural indohispánico forjado en el pasado, imaginan instancias de comunión aconflitiva entre grupos sociales antagónicos, de modo que queda invisibilizada la desigualdad implícita en la convivencialidad asimétrica tanto del período colonial como del presente. Esa construcción imaginaria de una amalgama armónica sucede, en la Argentina, precisamente en el contexto inmediatamente posterior a la llamada “Campana al Desierto” y durante la conquista del Gran Chaco, experiencias en las cuales el Estado apunta a ocupar todo el territorio nacional en base a la represión de numerosas comunidades aborígenes y a la apropiación de tierras. De hecho, para poner en evidencia el carácter emergente de ese tipo de discursos, este trabajo también confronta brevemente perspectivas miserabilistas —y por entonces hegemónicas— como las de Estanislao Zeballos y Bartolomé Mitre sobre el problema indígena, con las de los autores arriba mencionados.²

Con ese telón de fondo, González, Rojas y Quesada legitiman en conjunto el prestigio simbólico de algunos grupos indígenas, buscando por esta vía subrayar la importancia de este sustrato en la construcción de la identidad nacional, e incluso apuntando indirectamente a lograr una americanización de la Argentina (que contradice —al menos en parte— el discurso hegemónico que insiste en el cariz “europeo” de los sectores populares del país). Sin embargo, en general en el mismo gesto, pierden de vista —y en algunos casos, además, condenan— otros sustratos culturales indígenas —y con ellos, otras regiones del país—. Además estos autores encuentran, sobre todo en sus exploraciones de la estética precolombina, una oportunidad única para la integración social de la oligarquía blanca con la población indígena (y de los sectores populares en general), encubriendo así las tensiones propias de la explotación, contenidas en la convivencialidad entre patrones y peones.

Una arqueologización de la alteridad

Para dar cuenta de la relativa marginalidad de los autores que, en el contexto argentino de entresiglos, inauguran una tenue reivindicación del sustrato indígena, vale la pena considerar brevemente el ejemplo de un discurso hegemónico que, en el mismo período, justifica las campañas militares de exterminio. Tal es el caso de Estanislao Zeballos en *Viaje al país de los araucanos* (2002 [1881]).³

La escritura estereotípica de Zeballos condensa con particular claridad los principales tópicos vinculados a la apropiación coleccionista de los restos arqueológico-antropológicos de la “Campana al Desierto”.⁴ Luego de rechazar la invitación de Roca para formar parte de la “conquista” oficial, a finales de 1879, emprendió una expedición con fondos propios, para seguir las huellas de las tropas al mando de Villegas y Levalle hacia el río Negro.⁵ Viajó en tren hasta Azul y, escoltado por soldados de Levalle, se dirigió a caballo hasta Salinas Grandes (anteriormente centro del poderoso cacique Callvucurá); luego pasó por Lihué-Calel, bordeó el río Colorado y llegó a Choele-Choel. Esa experiencia dio lugar a la escritura del relato *Viaje al país de los araucanos*.

2 Empleamos el término “miserabilismo” en el sentido de Grignon y Passeron, como posición que extrema la legitimidad cultural, reduciendo todas las diferencias culturales (en las culturas populares que analiza) a “defectos” o “carencias” con respecto a la cultura dominante, “legítima”. Ver, por ejemplo, Grignon y Passeron (1991: 30-32).

3 Un análisis más pormenorizado de este texto se encuentra en Mailhe (2009).

4 Zeballos es un típico intelectual multifacético de la generación del ochenta, que interviene en los campos político, judicial, literario y científico, mediante la exploración personal, el acopio de colecciones y la fundación de instituciones científicas.

5 Zeballos partió en noviembre de 1879 con una pequeña comitiva compuesta por treinta y cuatro viajeros, la mitad armados, y lo hizo con respaldo oficial.

Ese texto ejerce un obsesivo control “científico” sobre el espacio, semejante al que aplicará el ensayista sobre los cuerpos sometidos de indígenas y animales. En efecto, la precisa localización de los accidentes geográficos, o el minucioso análisis del clima, son análogos a la práctica de coleccionar cráneos a lo largo del viaje, pues ella produce, en conjunto, un conocimiento ligado a la señalización de áreas templadas y seguras, aptas para la producción rural, y de zonas desérticas improductivas y/o aún no pacificadas. Por eso, los diversos registros discursivos que se entrelazan en el ensayo conviven sin conflictos: el diario de viajes, los apuntes etnográficos, la descripción naturalista y la historiografía literaria recrean, con variaciones, la misma voluntad de un sujeto pleno que, eufórico, somete al entorno a su dominio racional y masculino.

Además de analizar la geología, la flora, la fauna y el clima, de realizar cartas geográficas que documenten el estado y posición de fortines y poblados, o de señalar potenciales áreas productivas y bautizar nuevos territorios (con nombres “civilizatorios” que contrapesan la gravitación de la toponimia indígena), el ensayista despliega su deseo de aprehender el “mundo primitivo” en disolución. De allí emana la obsesión por coleccionar vestigios culturales y restos físicos de los indígenas muertos en la reciente expedición: la colección particular supone la reificación del “otro en extinción” y la apropiación de un *plus* de sentido aurático... en el momento preciso de su último destello.

El viaje también implica un “descenso” hacia las capas más profundas del pasado sumergido en las fronteras de la nación, un desplazamiento hacia las fronteras remotas de un “doble” (el país-otro, contenido en el país), poniendo en acto un movimiento hacia las sombras semejante al contenido poco después en el óleo *La vuelta del malón* (1893) de Ángel della Valle.

La escritura de Zeballos aparece marcada por el deseo de recrear, de manera asinco-pada, la guerra ya en proceso de cierre. La mirada oscila entre la celebración eufórica y narcisista del triunfo, y el duelo por la pérdida del aura del peligro. También en este aspecto, como en otros, el texto procesa el “sentido de un final” —en términos de Kermodé (1983)—, desde una posición ambigua, que oscila entre el orgullo y el reconocimiento del vacío dejado por la victoria.

Durante su *Viaje...*, Zeballos va convirtiendo los restos del mundo indígena (cráneos, vasijas, imágenes fotográficas, chozas en ruinas, platería arrancada de las tumbas) en objetos inventariables para su colección, bajo la ilusión de que en ese archivo cristalicen las ruinas de una totalidad cultural “al fin” disuelta. Pero la profanación de las tumbas indígenas —el gesto de arrasamiento secularizador más impactante contenido en el ensayo— debe partir del establecimiento de una rígida jerarquía también en el mundo de los muertos (no casualmente, lo que autoriza el saqueo del “otro”, y acalla los fantasmas de la culpa, es el movimiento complementario que traza el ensayista de manera inaugural al comienzo del libro, cuando se commueve respetuosamente ante los cráneos blancos de las víctimas de un ataque indígena, para luego profanar sin pruritos los cadáveres “salvajes”).

Poseído por una “avidez y gozo que rayaban en delirio” (Zeballos, 2002 [1881]: 268), el ensayista ejerce una violencia secularizadora que suscita la resistencia no solo de los indios (obligados a excavar en las tumbas de sus propios ancestros, violando sus principios religiosos), sino también de los soldados —cuando el teniente Bustamante, mientras censura esa profanación, implora sutilmente el respeto por los vencidos, desata una respuesta agresiva del ensayista, que deja entrever el objetivo encubierto de la expedición:

(...) si la Civilización ha exigido que ustedes ganen entorchados persiguiendo la raza y conquistando sus tierras, la ciencia exige que yo la sirva llevando los cráneos a los museos y laboratorios. La Barbarie está maldita y no quedarán en el desierto ni los despojos de sus muertos. (Zeballos, 2002 [1881]: 236)

El *Viaje...* despliega una paradoja típica en el pensamiento finisecular sobre la alteridad: persigue la pureza, rechaza el mestizaje como degradación espuria y, al mismo tiempo, condena esa pureza a la extinción. Por eso, el “precioso contingente” de cráneos extraídos de los cementerios araucanos “fueron cuidadosamente elegidos, y son tipos cuyas formas acusan plenamente la pureza primitiva” (ibídem: 163), o el “voluminoso cráneo” de un capitanejo vivo genera rechazo al no ofrecer “el tipo prominente del araucano, sino la fisonomía híbrida y las formas mal equilibradas del mestizo” (ibídem: 183).

No casualmente, el autorretrato que abre el *Viaje...* en su primera edición implica una puesta en escena saturada de *topoi* que cristaliza la relación del “yo” con la alteridad y con las instituciones modernizadoras del Estado.⁶ sobre un añoso tronco de árbol (que funciona como telón de fondo “teatral” que enmarca la construcción de la escena), Zeballos aparece vestido como científico o artista (en franco contrapunto con el uniforme militar que predomina en la iconografía de la “campana”), frente a una cámara sin fotógrafo (situada a poca distancia del autor, para subrayar la importancia de la fotografía en el registro de la expedición), junto a instrumentos técnicos de medición y papeles con apuntes, formando una línea tecnológica tras la cual se exhiben los objetos recogidos para las vitrinas del museo: una calavera, un utensilio indígena y un par de cofres (probablemente conteniendo otros “tesoros” recogidos durante la expedición, incluidos los documentos de las negociaciones indígenas con diversos gobiernos argentinos). Insistiendo en subrayar el peligro latente de la empresa, el ensayista sostiene el *Remington* y la rienda del caballo, en una actitud de alerta propia de la “aventura épica”.⁷ Ubicada estratégicamente al comienzo del libro, la imagen enfatiza la centralidad del “yo”, su versatilidad, el carácter efectivamente desértico del “desierto” y la mera existencia de residuos fragmentarios del “mundo extinguido”.

A pesar de este esfuerzo de autolegitimación, y del goce por la exclusividad del viaje (pues “ningún otro viajero contemplará [...] las imponentes reliquias de la civilización araucana”), esos despojos pertenecen a una arqueología periférica, espuria, distante “tanto del esplendor ciclópeo de las torres del lago Titicaca como de las monumentales murallas del templo de Pachacamac” (ibídem: 289), aunque de manera compensatoria, el “yo” lúdico se imagine descubriendo mundos primitivos más legítimos.⁸ Aunque se esfuerza por desplegar esas fabulaciones impostadas, no solo reduce explícitamente la cultura indígena al orden de las ruinas, sino que además subraya la pobreza simbólica (esto es, el desierto) de esa doble periferia cultural. Exhibiendo desembozadamente lo que otras escrituras apenas sugieren, la reducción del “otro” a una mera “pieza de museo”, se cristaliza incluso frente a los indios vivos: cuando le presentan a Pancho Francisco, el narrador advierte que se trata de “un indio araucano puro (...), *cráneo envidiable para un museo*” (ibídem: 162; bastardilla nuestra), y luego lo define como “un cadáver” cuando se niega a beber alcohol con él (ibídem: 184).

Mediante el despliegue de una galería de clisés miserabilistas, subraya tanto la indolencia atávica del “otro” (en contraste con la propia libido desbordante del “yo”),

⁶ Este es el primero de una serie de grabados (llamativamente clisés) en los que se transpone el registro fotográfico realizado por Arturo Mathile a lo largo del viaje.

⁷ Silvestri (2001: 27) llama la atención acerca de la mala calidad estética y la redundancia ideológica de la imagen (que, por otro lado, anticipa una escritura “amena” plagada de clisés). Esa debilidad técnica resulta inexplicable en la medida en que Mathile, que acompaña a Zeballos, es un conocido autor de imágenes postales de la época.

⁸ Así, evocando a Volney, declara que, al abrir las sepulturas, cree que levanta “las toscas piedras de los sepulcros celtas, que penetro en los dólmenes de la primitiva Normandía y que remuevo la tierra sangrienta de los túmulos (...), como aquel hollado por Eneas” (Zeballos, 2002: 294). También compara el desierto con el laberinto de Creta, y a los indios —y/o a la propia extensión— con un monstruo clásico sediento de sangre.

como su peligrosidad agazapada.⁹ Esta última se construye desde el punto de vista imaginario como un conflicto bélico irresuelto, para justificar la opresión. Además, el ensayista se burla de la baja estatura de los caciques, de la falta de dientes, de la semidesnudez, del pelo cerdoso, de la poligamia, de la grosería, de la haraganería y de la exigencia de dádivas; del vicio por el alcohol y el juego y de la resistencia visceral hacia la disciplina y la civilización en general (ya que la evangelización y la educación son superficiales, y el fondo “bárbaro” retorna rápidamente, aun entre los indios educados).

Al mismo tiempo, el *Viaje...* condena el mestizaje, aunque también lo reconozca como un “mal inevitable”. Por ello asume la representación legitimante del gaucho, buscando “eternizar” a los “héroes anónimos” de la “Campana” (en un elogio que recoge la estela de *Martín Fierro*), para erradicar una alteridad y sustituirla por otra en la fundación de la nación. A pesar de este esfuerzo, las fronteras se desdibujan y el texto presenta a indios y soldados compartiendo el aislamiento y la miseria, en una zona más compleja de negociación coercitiva, que prueba la imposibilidad de estabilizar los polos identitarios.

Además, tras los cadáveres mutilados, el *Viaje...* deja entrever la presencia inquietante de otro contingente de cuerpos disponibles para el “saqueo” (y el mestizaje): el de las indígenas, pensado —al igual que el “desierto”— como un escenario vacante y dócil para la penetración masculina. Así, la Campaña ha logrado disciplinar exitosamente la agresividad indígena, reduciendo a cadáveres a los jóvenes varones, y preservando —como despojos serviles— a las mujeres, liberadas al fin del sometimiento al que las confinaban sus antiguos jefes. La construcción de una rígida polarización de género (entre indígenas varones violentos, polígamos y holgazanes, e indígenas mujeres pasivas, fieles y explotadas) permite feminizar todo el colectivo de los “vencidos”, identificándolo con el sometimiento “femenino”. No casualmente las incursiones del ensayista en las tolderías se alimentan de una libido orientada a la colección, pero también a la posesión sexual de las sobrevivientes: algunos pasajes dejan entrever, subrepticamente, ese deseo erótico que guía la mirada, con un potenciamiento de la dominación desde el punto de vista sexual (ver, por ejemplo, Zeballos, 2002 [1881]: 131 y 293). Implícitamente lo que se desea es un “otro” despojado de su “agresividad masculina”, al fin feminizado por la guerra, dispuesto a ser redimido por la intervención paternalista de la “civilización”, des-etnizado.¹⁰

Además, varias veces a lo largo del ensayo el encuentro de cadáveres de indios (momificados por el clima o muertos por la viruela) aterra a la tropa de Zeballos, pero ese terror se proyecta también al contemplar la colección de cráneos recogidos para los

9 Así, por ejemplo, advierte que “vi el más puro arrogante y soberbio tipo del araucano que haya encontrado a mi paso en las tribus (...), jadeante como una fiera fatigada, nos miraba con cierta mezcla de ferocidad y de arrogancia./ Ancha la frente, revuelto el cano cabello (...), grandes órbitas que se hundían en el siniestro fondo cobrizo de su tez (...), ojos envueltos en red de sangre vagando sin cesar (...), salientes los pómulos y voluminoso el cráneo” (Zeballos, 2002: 61).

10 No casualmente, el mismo concepto de fidelidad permite salvar a algunos pocos indígenas sometidos (en especial a Pancho Francisco, que se erige en un humilde servidor del narrador, al cuidarlo del hambre, la sed y el acecho de los indios, incluso autoinmolándose); tampoco es casual que el único momento de relativismo cultural emerja cuando, al insistir en el sometimiento de la mujer araucana, Zeballos exalte sus virtudes éticas: en contraste con los peligros de la decadencia moderna, la indígena es más fiel y pura por desconocer “el desenfreno de la prostitución” (Zeballos, 2002 [1881]: 293). Así, el relativismo cultural solo se coloca al servicio del patriarcalismo represivo del yo masculino, que detesta la barbarie del “otro” y, al mismo tiempo, envidia su dominación sexual. Sintomáticamente, el segundo momento lírico del texto (que recuerda sutilmente el Montaigne de “Des cannibales” y cita explícitamente *Una excursión a los indios ranqueles* de Mansilla) se refiere a la aprehensión de la sensibilidad afectiva entre los indígenas: el ensayista reproduce un poema que cifra la sincera unión entre los indios amantes. Así, el texto deja entrever el cruce entre repulsión y deseo (repulsión racial y sexual al mismo tiempo, contra los varones-otros, competidores vencidos en la posesión de las mujeres).

museos. En general, el ensayista consigue dominar ese temor y dar “al trasto con la majestad de la escena” (pues, ante la resistencia a colaborar por parte de los indios y de los soldados, él mismo decide separar los cráneos cortándolos por las cervicales).¹¹ Ese gesto evidencia en qué medida el control racional se ejerce sobre el espacio físico, sobre los cuerpos de los “otros” (indígenas, gauchos, mujeres) e incluso sobre la propia subjetividad. Metafóricamente, la “conquista del desierto” también supone el control de los aspectos inconscientes negados por la misma omnipotencia de la razón que niega la cultura del “otro”. Bajo una lógica perversa, incluso los pruritos éticos del “yo” son concebidos como un último bastión “atávico” que debe erradicarse para que el sujeto pueda moverse libremente en el desierto límpido de su ilimitada racionalidad práctica.

Una concepción neorromántica del mestizaje en el NOA

Frente a discursos como el de Zeballos, que en la Argentina devalúan el legado cultural indígena —e incluso justifican el saqueo de bienes, prácticas y cuerpos “condenados a la extinción”—, algunos autores inician, en entresiglos, una reivindicación de ese sustrato, aunque generalmente considerándolo —en términos nostálgicos— como la huella de una totalidad cultural en declive, incompatible con el avance irreversible de la civilización occidental. Además, tienden a establecer una jerarquía que solo deja espacio para la legitimación de los grupos más “dóciles”, que históricamente habrían ejercido una menor resistencia a la occidentalización.

El ensayista riojano Joaquín V. González¹² es una figura clave en el ascenso de este espiritualismo telurista que desemboca en la inclusión simbólica del mundo aborigen. Este movimiento reivindicatorio, que se da junto con el gradual abandono de la hispanofobia dominante en el siglo XIX, conduce a una fuerte valorización del mestizaje, lo que permite imaginar —especialmente para los indígenas del NOA, más que para los de la Patagonia y del Chaco— una integración armónica con los criollos, hermanados en la lucha conjunta en pro de la emancipación.

En *La tradición nacional* (1888), la sinécdoque que —al menos desde el *Facundo* de Domingo F. Sarmiento— define la identidad de la Argentina desde la pampa, se desplaza hacia el NOA, no solo por la emoción estética que suscita la contemplación de los Andes como experiencia de lo sublime (en sentido kantiano), sino también gracias al prestigio simbólico del mundo andino (amén del valor dado a la integración pacífica de esos indígenas al orden colonial, frente a la resistencia de los grupos del sur y del

11 Otras escenas evidencian insistentemente el juego entre repugnancia y fascinación por los cadáveres. Así, por ejemplo, declara que el espectáculo “nos causó dolorosa sensación y no escasa repugnancia, a pesar de lo que reunimos algunos cráneos para la colección” (Zeballos, 2002 [1881]: 385).

12 Nacido en la década de 1860, González estudia Derecho en la Universidad de Córdoba, iniciándose temprano en la carrera política, en las filas del roquismo. El conservadurismo de este autor se traduce en sus críticas a la reforma electoral de la Ley Sáenz Peña, y luego en su oposición al yrigoyenismo. Varias veces ejerce cargos políticos, como Gobernador de La Rioja, Diputado, Senador y Ministro de Roca. Cuando se traslada a Buenos Aires, se suma al círculo literario de Rafael Obligado y se convierte en colaborador de *La Prensa*. Además, en 1914, participa en la fundación del Partido Demócrata Progresista. Como docente, esta figura central de las oligarquías regionales (casado con una mujer del patriciado político de Córdoba), interviene en la nacionalización de la Universidad de La Plata, enseñando en la Facultad de Derecho, y desempeñándose desde 1906 como Rector de esa casa de estudios, además de ser docente en la flamante Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Durante su vida, se vincula sobre todo con intelectuales del interior como Leopoldo Lugones, Ricardo Rojas y Manuel Gálvez. González comparte aún la visión hegemónica de la oligarquía paternalista, pero ya asume una perspectiva reformista, que apunta a la inclusión de las masas (no solo a través de la educación, sino también por medio del reconocimiento de su valor simbólico en la historia), para ampliar las bases de la República (aunque esto no implique todavía —dadas sus diferencias con Sáenz Peña— una manifestación electoral directa del pueblo).

noreste). Desde una perspectiva neorromántica (y apelando a un cierto esoterismo orientalista que anticipa tópicos clave en el indigenismo posterior de Rojas), González elogia especialmente las cualidades del mundo prehispánico, otorgándole al ensayo el poder de recrear imaginariamente algo de ese prestigioso legado espiritual perdido, que debe ser literal y simbólicamente desenterrado, pues allí descansan “las raíces primitivas de nuestra sociabilidad y de nuestro gobierno” (González, 2015 [1888]: 97).¹³ En este sentido, poco después de la edición del *Viaje...* de Zeballos, y merced al desplazamiento del foco hacia otro sustrato indígena más fácilmente legitimable (por su proximidad con las grandes civilizaciones andinas), González subraya la convergencia entre arte y religión, valoradas como formas de conocimiento privilegiadas, capaces de integrar algunos elementos del mundo indígena. Sin embargo, en realidad solo se trata de un legado espiritual y arqueológico que puede apenas colaborar en la formación de un lazo con el pasado nacional/americano (es decir, con la propia “tradición nacional”).

Guiado por una suerte de complejo de periferia arqueológica, común en el contexto argentino —ya perceptible en el lamento de Zeballos frente a los restos exhumados por su expedición—, González espera, por ejemplo, que pronto sea descubierto “algún monumento literario de las razas de América” (ibídem: 105), capaz de poner ese legado indígena a la par de las grandes civilizaciones perdidas.¹⁴

Aunque en parte se pliega al discurso hegemónico que tiende a arqueologizar a los indígenas del país y a exaltar de forma casi excluyente a los indígenas del NOA,¹⁵ su esfuerzo por despertar una espiritualidad que incluya la matriz indígena supone una inflexión neorromántica marginal, emergente en el contexto argentino, la cual —como veremos— se prolongará poco después en las obras de Rojas y de Quesada.¹⁶

Para atender a la relativa marginalidad de *La tradición nacional*, no solo frente al sustrato indígena en general sino también frente a las comunidades del NOA en particular, vale la pena revisar la concepción de esta alteridad vigente en algunos textos contemporáneos de Bartolomé Mitre, por entonces plenamente consagrado como político e historiador nacional. En la segunda edición de su ensayo, González incluye una carta-prólogo (1912) de Mitre en la que este impugna abiertamente la idea de que los hispanoamericanos puedan descender de los indios. Para Mitre, acontecimientos como la exitosa represión de la rebelión de Tupac Amaru demuestran el “triunfo natural” de la América civilizada, que “no se proponía ni continuar a los indios ni restaurar el Imperio americano” (González, 2015 [1888]: 296), sino recrear a Europa en América.¹⁷

¹³ Así por ejemplo exclama: “¡Cuántos tesoros duermen en el fondo de nuestras montañas, de nuestros desiertos que, desenterrados, serían quizá la gran revelación de nuestra literatura indígena!” (ibídem: 97).

¹⁴ Pues “la ciencia, la historia (...), y el pensamiento literario (...) nos harán algún día la grande y espléndida revelación de la Biblia americana, que veo ya brotar de las nieblas del pasado” (ibídem: 108).

¹⁵ En efecto, si bien González le reconoce cierta potencia épica al mundo mapuche, el centro privilegiado de su discurso gira en torno del legado quechua, recuperado a partir de las visiones de Cieza de León y de Vicente Fidel López, además de la revisión de la polémica en torno al origen quechua o hispánico del drama anónimo *Ollantay*, en el marco de su búsqueda obsesiva de un monumento literario de matriz indígena. En el caso particular de *Ollantay*, González se inclina por la hipótesis de que se trata de un drama hispánico transcrito al quechua (y no de una pieza original del mundo indígena).

¹⁶ El lazo con el indianismo romántico previo se hace evidente, por ejemplo, en el recuerdo elogioso de la idealización del indígena contenida en *De la poesía y de la elocuencia de las tribus de América* de Juan María Gutiérrez (González, 2015 [1888]: 105), o en la reivindicación de *La Araucana* de Alonso de Ercilla, aunque González también reconoce el valor etnológico de textos cargados de evaluaciones negativas sobre los indios, como las obras de Zeballos.

¹⁷ Sobre la concepción de Mitre respecto del legado indígena, ver también Devoto (2002).

En 1879, precisamente el año en que se cierra oficialmente la llamada “Campaña al Desierto”, Mitre publica *Las ruinas de Tiahuanaco*, explayándose sobre las antiguas civilizaciones del mundo andino y sobre las poblaciones indígenas contemporáneas, a partir del viaje realizado a este yacimiento arqueológico. Allí Mitre repite varios tópicos heredados de las elucubraciones coloniales y románticas sobre Tiahuanaco, que desde la década del diez serán centrales en la interpretación que consolida el arqueólogo austríaco Arthur Posnansky, que a su vez impactan en las obras de Rojas y de Quesada. Así por ejemplo, Mitre elogia la monumentalidad y la riqueza de las imágenes grabadas en las ruinas, comparándolas con los bajorrelieves griegos, egipcios y aztecas; se deja fascinar por sus “murallas ciclópeas” y “sus estatuas colosales” (Mitre, 1954 [1879]: 103), así como también por la complejidad de sus símbolos, aun mal descifrados;¹⁸ considera que esa civilización es previa y superior respecto de la incaica; especula acerca de su posible organización teocrática;¹⁹ advierte que, para cuando arribaron los conquistadores, en la región solo quedaban semicivilizaciones en decadencia, contrastantes con respecto al esplendor de Tiahuanaco, y traza una visión muy negativa acerca de los indios del área en esos momentos,²⁰ aunque reconoce la perduración de algunas habilidades específicas, racialmente heredadas de aquellos tiempos gloriosos. Además, en sintonía con varios discursos románticos previos,²¹ invisibiliza las experiencias brutales de la conquista y de la explotación colonial, advirtiendo —como luego lo hará Posnansky— un retroceso civilizatorio por “cataclismos sociales” (como la invasión de otros grupos indígenas menos cultos, que se habrían impuesto por la fuerza), y/o por “causas ingénitas” como las propias cualidades biológicas de los indios, que dificultan el progreso (Mitre, 1954 [1879]: 194).

En contraste con la perspectiva dominante en Mitre, González advierte que si bien ya no es posible restaurar el mundo indígena como una instancia pura —dado el mestizaje irreversible con el elemento hispánico—, sí es posible —y hasta necesario— crear una tradición fundada en esas “influencias recíprocas” (González, 2015 [1888]: 118) provenientes del mestizaje. En este sentido, lo indígena es reducido a la huella de una espiritualidad, ligada especialmente al misticismo y al arte, amén de al rescate de una épica propia de las luchas por la libertad, manifiesta tanto en las rebeliones indígenas coloniales como en las guerras por la emancipación que, en el siglo XIX, integraron a criollos e indígenas bajo un mismo ideal. Acercándose a lo que postulan poco después *Las multitudes argentinas* (1899) de José María Ramos Mejía o *Blasón de Plata* (1910) de Ricardo Rojas, lo que amalgama a los diversos actores que convergen en esa experiencia mestiza es una misma epicidad que se transmuta, enlazando la formación de las masas nacionales, en una sola continuidad teleológica. Atípico entre los discursos sociales de la Argentina de entresiglos, el “nosotros” mestizo postulado por González se presenta como capaz de enfrentar la opresión de España en el pasado y los embates del cosmopolitismo moderno en el presente, dado el impacto del “aluvión inmigratorio” que hace trastabillar las bases (regionalistas y patricias) de la “tradición nacional”.

18 En este sentido, Mitre apela a las lecturas de Cieza de León, D’Orbigny y Squier.

19 Así por ejemplo, especula que esa raza “ocupaba la altiplanicie y todos los contornos del lago; que era numerosa; que obedecía a un tiránico gobierno central; que tenía una constitución política unitaria; un culto y un ideal” (Mitre, 1954 [1879]: 141). También advierte que semejantes obras solo pudieron ser llevadas a cabo por esclavos, en una sociedad opresiva y, al mismo tiempo, orientada por la religión.

20 Así por ejemplo, inmediatamente después de explicar que Tiahuanaco significa “descanso de guanacos”, advierte que en la época los indios de la región son individuos tristes y débiles que mueren “con una velocidad de verdaderos guanacos” (Mitre, 1954 [1879]: 115).

21 En este punto, Mitre coincide con perspectivas previas como la del alemán Karl von Martius: en su clásico ensayo *Como se debe escrever a história no Brasil* (1845), premiado por el Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, von Martius postula los inicios de la historiografía brasileña a partir de narrar el proceso de amalgama entre indígenas, negros y portugueses a lo largo de la historia nacional. Como lo hará Mitre para el mundo andino, el alemán subraya la decadencia de las tribus existentes en Brasil, especulando con grandes civilizaciones antiguas aun no descubiertas, de las que descenderían los grupos que hoy se encuentran degradados por el propio desarrollo histórico.

Ahora bien; para forjar esa “tradición” resultan imprescindibles los restos arqueológicos, tanto los materiales como los simbólicos (incluidas las creencias y supersticiones populares mestizas), que deben ser recogidos para formar parte del folclore nacional. Así, lo indígena adquiere cierta legitimidad, aunque solo fracturado y sustraído de la temporalidad histórica, para ser integrado en la matriz occidental, católica y moderna, gracias a las “transmigraciones del espíritu” propias del mestizaje (González, 2015 [1888]: 119). De hecho, en las antípodas de la criminología positivista (preocupada por la persecución de las medicinas populares), González advierte que las creencias y supersticiones de ascendencia indígena no deben juzgarse desde la racionalidad científica, sino en base a la cercanía de las mismas con respecto al arte y al catolicismo popular.²² A la vez, como lo hará poco después en *Mis montañas* (1893), también aquí González apela a su propia experiencia infantil al recordar, por ejemplo, la veneración familiar de una imagen de San Isidro (que habría hecho llover, salvando al ganado de una terrible sequía, y que fue resguardada por los padres del ensayista, ante la llegada de las “hordas vandálicas” durante la guerra civil). Por medio de ese tipo de giros, González demuestra en qué medida su legado familiar está profundamente tramado con una espiritualidad americana arraigada en el pasado colonial mestizo, incluyendo el componente indígena como un elemento prestigioso en la propia legitimidad patricia.

Pero al narrar esa amalgama en la historia, González oscila entre denunciar la violencia bárbara de los conquistadores y recordar la extinción irreversible de los indios, según una ley fatal de la evolución del Espíritu.²³ Esa perspectiva estrábica pone incipientemente en crisis la dicotomía sarmientina entre “civilización y barbarie”,²⁴ acercando la perspectiva de González a la de otros intelectuales que, en entresiglos, comenzaron a poner en crisis su confianza moderna en el progreso indefinido de la historia (como en el caso del brasileño Euclides da Cunha, que al narrar en *Os Sertões* la masacre de la población de Canudos, oscila entre la celebración y la denuncia de la violencia por parte del Estado). Y entre otras muchas ambivalencias ideológicas que alimentan esa matriz contradictoria, González condena la manipulación de las conciencias por parte de la Iglesia, y a la vez recuerda con nostalgia la gravitación del Diablo en las supersticiones populares del NOA, en una estela afín a la que poco después prolonga Rojas en *El país de la selva* (1907), al centrarse en la figura del Zupay para dar cuenta del repliegue defensivo de las creencias mestizas frente al avance de la modernización.

En definitiva, para González la arqueología y el folclore forjan el *humus* con el cual es posible crear, en el nuevo lectorado de masas, una adhesión empática a la nación, gracias a la sugestión emocional que suscitan discursos como el propio ensayo, al reactivar en términos simbólicos los restos intangibles del legado aborigen, especialmente del NOA, donde la supuesta integración armónica entre criollos e indígenas (sobre todo durante las guerras de emancipación) puede modelar la identidad nacional y las relaciones de clase desestabilizadas por la experiencia moderna.²⁵

22 Sobre la condena de la medicina popular en la Argentina de esta etapa, ver Di Liscia (2003) y Mailhe (2017a).

23 González advierte que “no hay dolor más profundo para el salvaje que el verse despojado de sus dioses (...), pero nada como ellos los hace más heroicos y fuertes, y prefieren sucumbir luchando al pie de sus ídolos, o emigrar a climas lejanos llevándose consigo en peregrinación fúnebre su divino tesoro. Y es esto lo que ha arrancado notas más altas y sublimes a la lira de todos los pueblos” (González, 2015 [1888]: 121), comparando la épica indígena con los lamentos del pueblo judío o con la huida de Troya después del incendio.

24 Así por ejemplo, cuando analiza la fundación de las ciudades, tiene en cuenta tanto la resistencia indígena como la violencia española, que llega a extremos de crueldad como en el caso del general Jerónimo de Cabrera, quien “deja muy atrás en barbarie a las tribus más sanguinarias del centro de África” (González, 2015 [1888]: 163).

25 González anuda en un mismo proceso teleológico la rebelión de Tupac Amaru —que mestiza formas indígenas y latinas de protesta— con la resistencia popular a las Invasiones inglesas y la lucha contra España que requiere de la alianza estratégica entre indígenas y criollos, lo cual resignifica la lucha indígena previa contra la opresión colonial. En este sentido, cita el ejemplo de Guillermo Tell, convertido en Suiza en una suerte de mito fundador de la nación (González, 2015 [1888]: 182).

Por una americanización de la Argentina

Como prolongación del regionalismo neorromántico de González (incluida la reivindicación del sustrato indígena en la formación de la nación), en los textos del ensayista santiagueño Ricardo Rojas (que explícitamente se afilia a la estela del regionalismo indigenista de González),²⁶ el NOA se presenta como un espacio simbólico muy rico por la antigüedad cronológica, la diversidad religiosa, la frondosa producción mítica y los eventos épicos clave en la historia colonial y en la emancipación nacional. Desde *El país de la selva* hasta los discursos de su madurez, el autor de *Eurindia* confirma una geografía simbólica focalizada en el interior, especialmente en el NOA y con centro en Santiago del Estero, como la vía privilegiada para la americanización de la Argentina (e indirectamente también de sí mismo, como mediador excepcional entre ambos mundos). En una cadena con gradaciones, Santiago del Estero religa y sutura América Latina y Buenos Aires, así como Rojas, un intelectual santiagueño en Buenos Aires y al servicio del Estado, religa y sutura el cosmopolitismo de la capital y el interior indohispánico.

Las hipótesis de Rojas —presentes en sus primeros ensayos— sobre el papel clave del folclore en la consolidación de una identidad nacional anclada en la tradición regional, y sobre el papel del mestizaje indohispánico como base de esa identidad regional, se expanden especialmente en *Eurindia* (1922)²⁷ y sobre todo en *Silabario de la decoración americana* (1930). En este último ensayo, Rojas exalta la importancia de reactivar el sustrato cultural precolombino para forjar una estética regional y/o continental, que modele desde los bienes de la alta cultura hasta las artes decorativas del mercado masivo, inspirándose en reactivar cierta espiritualidad indígena compatible con la sed de trascendencia moderna. Esa estética nueva constituiría una “vanguardia” diversa respecto de los vanguardismos individualistas de tipo europeo, por su anclaje en el folclorismo colectivo y en la tradición,²⁸ para forjar un arte de inspiración indígena capaz de superar la distancia cultural entre sectores populares y clases dirigentes en América Latina. Más específicamente, esta exploración del arte precolombino ofrecería una oportunidad única para la integración social de la oligarquía blanca y de la población indígena. De hecho, evidenciando las bases políticas de su propuesta estética, advierte que esa integración resulta imprescindible no solo en los países con mayor proporción de mestizos e indios (como Bolivia, Perú y México), sino también en la Argentina donde, tras la apariencia europea, lo indígena define la identidad nacional, a pesar de permanecer superficialmente negado (Rojas, 1930: 165-167). Para Rojas es imprescindible crear, por las vías del arte y de la política —es decir, por medio de la iconografía arqueológica y de la democracia— (Rojas, 1930: 167), una conciliación “racial” entre oligarquía e indígenas, para fomentar la unidad nacional, dada la gravitación central del indígena como legado histórico y como factor de la vida económica y política del momento que se vive.²⁹ Contra los modelos de república dominantes en el siglo XIX, basados en la negación de los indígenas, advierte que

26 Para comprender el vínculo entre Rojas y González, ver Rojas (1923). Entre ambos hubo una relación de amistad y de colaboración intelectual que incluyó la intervención de González en el ingreso de Rojas a la UBA y a la UNLP.

27 Para un análisis del mestizaje en *Eurindia*, ver Mailhe (2017b).

28 Aunque Rojas adhiere explícitamente al Modernismo hispanoamericano, y mantiene cierta distancia con las vanguardias estéticas, vale la pena recordar el enorme impacto que el arte precolombino también tiene en estas últimas, al convertirse en una fuente de inspiración privilegiada (junto al arte africano) para el cubismo plástico y sus derivas hacia la abstracción.

29 Rojas advierte que esta condición atraviesa los estados nacionales de todo el continente, incluyendo los EE.UU. Es probable que el panamericanismo de Rojas, a diferencia del antiimperialismo de figuras ideológicamente próximas como José Vasconcelos, se deba a su concepción de una unidad continental de base indigenista, como la que se entrevé en *Silabario...*

(...) si queremos tener democracia en América, debemos hacer del indio un ciudadano; si queremos tener un arte propio, debemos comprender que la iconografía del indio nos da la primera expresión de ese arte; si queremos tener justicia social, debemos reconocer que el indio es el obrero, y que el viento de la revolución que viene del oriente está soplando sobre las no extinguidas brasas del odio indígena contra los antiguos señores criollos. (Rojas, 1930: 178)

Con el mismo paternalismo legible en *Forjando patria* (1960 [1916]) del mexicano Manuel Gamio (quien pergeña un modelo paradigmático de integración indigenista, en el marco de ese proceso revolucionario), Rojas propone acercarse al indio, “nuestro hermano menor”, para levantarlo de su actual decaimiento, “hasta el alto nivel de justicia y de belleza que sus padres conocieron” (Rojas, 1930: 179).³⁰

Además, en la obra de Rojas, Tiahuanaco gravita como un centro privilegiado que legitima indirectamente el NOA. Si en *La restauración nacionalista* (1971 [1909]) ese espacio se presenta como un emblema de la independencia y de la integración entre criollos e indígenas (al convertir la proclama de Juan José Castelli ante los indios, el 25 de mayo de 1811, en un mito fundacional de la nación), en textos posteriores y especialmente en su *Silabario...* Rojas se sumerge en las exploraciones arqueológicas de Posnansky sobre Tiahuanaco, para dar cuenta sobre todo de la complejidad simbólica del legado precolombino. Reforzando así su afiliación con González, también aquí el legado indígena del NOA manifiesta una doble herencia, espiritual y política (ligada al campo del misticismo, al arte y a las luchas por la emancipación). Ambos autores conciben esa herencia intangible (que supone una integración simbólica de lo indígena en el pasado, más que un reconocimiento de las diferencias culturales en el presente) como una base sólida en la cual asentar “la tradición nacional”.³¹

Más allá del privilegio dado al NOA, *Silabario...* subraya la unidad regional y continental de una misma América precolombina, en la medida en que, por momentos, las diferencias étnicas entre los diversos grupos se disuelven para formar una unidad continental saturada de correspondencias. En una simplificación reduccionista, reconoce apenas dos grandes grupos, en base a las diferencias geográficas (que a su vez engendran diferencias espirituales y culturales): los indios de las llanuras y los de la montaña (“cuyos símbolos revelan una más alta cultura”; Rojas, 1930: 120). Esa jerarquización evolucionista redundante en una nueva legitimación del sustrato indígena del NOA, frente a otros grupos, devaluados a nivel nacional.

Esa unidad americana, de base arqueológica, consiste en una misma espiritualidad, fundada en un idealismo panteísta y religioso saturado de correspondencias (para Rojas, bien estudiada por autores como Adán Quiroga en *La cruz en América*), a tal punto que “toda la arqueología indígena diríase obra de un solo espíritu racial, cuyos intérpretes fueron grandes geometrizaros y hierogramatas, maestros de una simbología común a todo el continente” (Rojas, 1930: 122).

³⁰ Cabe aclarar que Rojas no cita a Gamio (no se encuentra un ejemplar de *Forjando patria* en su biblioteca, ni se conserva —en el archivo personal del argentino— intercambio de correspondencia entre ambos), pero en *Silabario...* Rojas sí menciona la obra “del ex Ministro Vasconcellos [sic]”, y reconoce, en base al libro *Las artes populares en México* (Rojas, 1930: 179), la valiosa incorporación del arte indígena en la educación de las masas y en las creaciones vanguardistas, como un gran logro de la Revolución Mexicana, implícitamente vehiculizado por Vasconcelos (y en el marco del proyecto inclusivo programado por Gamio). Para considerar la relación entre Vasconcelos y Rojas, ver Mailhe (2018).
³¹ Cuando Rojas edita su *Silabario...*, las tesis de Posnansky ya han sido refutadas —en parte al menos— por José Imbelloni; si bien el autor de *Eurindia* no puede desconocer esas objeciones científicas, decide apelar a la fuerza sugestiva de ese tipo de teorías arqueológicas; desde esta libertad estética, más eficaz para la difusión de la arqueología en el público de masas, y al mismo tiempo más riesgosa por sus distorsiones mitificadoras, puede —por ejemplo— acercar sustratos culturales muy diversos en función de los estilos plásticos, o reactivar mitos cuestionados por la arqueología científica, a fin de subrayar el prestigio simbólico del NOA, a partir de su legado arqueológico.

Rojas realiza un quiebre de la centralidad histórica del NOA, poco tiempo después de la edición de *Silabario...*, y escribe *Archipiélago. Tierra del Fuego*,³² durante su permanencia por varios meses como confinado político en el sur.³³ Profundizando el indigenismo esotérico desplegado en *Silabario...*, allí Rojas recoge los restos dispersos de una mitología ancestral, deshilvanada por el genocidio cultural practicado en el área, y apela al folclore —como todo telurista— para recrear el *numen* del lugar, en concordancia con su valoración de la metafísica por encima de otras formas de conocimiento del mundo. Con base en testimonios fragmentarios de viajeros y etnógrafos, así como también en la información que le brindan algunos indígenas sobrevivientes, convertidos en sus informantes directos, el ensayista se esfuerza por devolverle coherencia a ese universo cultural de onas, yaganes y alacalufes, arrasado por la dominación. En este sentido, por ejemplo, el ensayo se cierra con la visión onírica de la tierra mítica del Konik-Sciön, por parte de Rojas, convertido este último en un “elegido”, iniciado en los ritos secretos del Jaind ya extinguido.

A modo de prolongación de la iluminación política del legado indígena iniciada por González, en *Archipiélago* Rojas presenta al mítico Kuanip (una divinidad central en la mitología selk'nam) como “el héroe libertador de los onas”. En este sentido, desde el comienzo del ensayo, el sustrato mítico arcaico es pasado por el tamiz del vocabulario político moderno, para preparar una arena común capaz de amalgamar la cosmovisión indígena y la más moderna tradición republicana. Y de hecho, los espíritus del Jaind de Rojas evidencian —no podía ser de otro modo— un grado significativo de mestizaje euríndico, amalgamando el panteón del misticismo selk'nam con el más moderno panteón del misticismo laico forjado en la emancipación. En efecto, Rojas compone un ámbito onírico por el que deambulan los espíritus o *mehnes* de todos los iniciados en el Klóketen, incluidas además figuras del panteón de los héroes nacionales porque, en convergencia con los procedimientos constructivos del mestizaje euríndico, también el Jaind de *Archipiélago* es un espacio prolífico para amalgamar dicotomías culturales ideológicamente compatibles.

Allí se manifiesta entonces el espectro del “Santo de la Espada”, quien le transmite a Rojas, sin mediar palabras, su dolida crítica sobre el rumbo del gobierno del momento, que malogra los valores de la Revolución de Mayo. Impulsado por el ya viejo tópico de la “nostalgia de la hazaña”, ese monólogo místico de San Martín despliega una crítica moral a la decadencia de la clase dirigente, y augura un renacimiento utópico del pueblo americano.³⁴ Así, como fantasía compensatoria, e incluso como venganza simbólica que transforma el confinamiento en una condición de privilegio, la escena fundada en la mediumnidad (acaso como hipótesis de la mediación intelectual) consolida el prestigio simbólico de Rojas como depositario legítimo de los legados indígena y emancipador, y suelda además el lazo entre misticismo y política, tan caro al yrigoyenismo de Rojas.

Asimismo, *Archipiélago* denuncia la disolución cultural del mundo indígena por la brutal explotación que despoja a los indios de sus tierras (para entregárselas a “latifundistas ausentes, verdaderos barones del sur”; Rojas, 1942 [1934]: 94), esclavizándolos, cazándolos como animales y fracturando su identidad, además de introducir

32 Inicialmente, el ensayo fue publicado en el suplemento dominical de *La Nación*, entre agosto de 1941 y enero de 1942. La primera edición como libro corresponde a Losada, 1942.

33 En 1933, el gobierno *de facto* decretó el estado de sitio y detuvo a Rojas entre los miembros de la Convención Nacional de la UCR. A los detenidos, trasladados desde Rosario a la isla Martín García, se les dio la opción del exilio o del confinamiento en el sur. Rojas prefirió no ausentarse del país; de modo que, en enero de 1934, fue trasladado a Tierra del Fuego en el *Chaco*, un barco viejo, sucio y atestado de detenidos. Hasta mayo de ese año permaneció en Ushuaia, confinado en una casa muy precaria —aunque fuera del Penal—, con la orden de reportarse diariamente en el registro policial.

34 Otro espíritu que interpela a Rojas es el del comandante Piedra Buena, quien reconoce al ensayista “como un mensajero de sus islas” (Rojas, 1942 [1934]: 243).

enfermedades desconocidas y vicios civilizatorios degradantes, a tal punto que “no pudo ser más brutal la entrada en Tierra del Fuego de eso que solemos llamar ‘la civilización’” (ibídem: 90). Desde esta perspectiva, reclama la urgente integración de Tierra del Fuego a la patria, para lo cual (gracias a la recuperación de su propio perfil de intelectual militante, tan visible en intervenciones como *El radicalismo de mañana*), delinea un posible plan de acción desde el Estado, centrado en la redistribución del territorio (modificando la división por provincias), el repoblamiento del sur, la educación de los indígenas sobrevivientes, el desarrollo de cultivos y la explotación forestal y de la fauna local, entre otras medidas.

Sin embargo, Rojas no percibe la contradicción entre la pulsión por llevar a cabo una inclusión pedagógica y homogeneizante de los indígenas, para integrarlos como ciudadanos del Estado argentino y como mano de obra productiva en el sistema capitalista moderno, y la pulsión por preservar los restos de ese universo cultural “otro”. No casualmente, en la utopía final Rojas imagina “una prole robusta que allí, con médicos y maestros, vivía higiénicamente y se educaba para trabajar” (ibídem: 245).

En su juicio queda implícita la inclusión de los indígenas como ciudadanos y como mano de obra activa en el sistema capitalista, a cambio de su desentización y de su natural confinamiento en los estamentos más bajos de la sociedad. Por ende Rojas, aun en este ensayo —que extrema la denuncia, más velada en textos previos, con respecto a la violencia material y simbólica practicada sobre los indios—, queda preso en la paradoja —típica de los indigenismos conservadores y reformistas—³⁵ de decretar la muerte de las cosmovisiones indígenas —apenas rescatadas para el libro—, y de augurar su renacimiento euríndico, al sensibilizar al lectorado respecto del potencial estético y espiritualista implícito en las mismas.

Un nuevo ciclo cultural indígena... para la desindigenización de América

En sus clases universitarias, Ernesto Quesada (historiador, sociólogo, profesor universitario, abogado, juez y germanista)³⁶ manifestaba gran interés por las culturas precolombinas; consideraba la arqueología como una parte central de la formación sociológica americana, e incluso le dedicó todo el curso universitario de 1917 a este tema. Allí formuló, en términos generales, hipótesis afines a las de Posnansky (tanto al jerarquizar a los grupos indígenas, como al señalar que, de las sociedades preincaicas la más interesante era la de Tiahuanaco, por su “antigüedad fabulosa” y su origen misterioso), y estableció además una relación intelectual con este pensador, que se consolidó al viajar a Bolivia en 1926, para iniciarse *in situ* en el conocimiento de la arqueología.

Su valoración de esta disciplina, como pilar de una sociología americana, creció a partir de su recepción crítica de *La decadencia de Occidente* (1918-1922) de Spengler. Esa lectura, que lo consagró como el introductor de la obra del alemán en América Latina, se plasmó en varios textos. Así por ejemplo, en *La sociología relativista spengleriana* (el curso dictado en 1921, en las universidades de La Plata y de Buenos Aires),

³⁵ Sobre este tema en general, ver Quijada, Bernard y Schneider (2000).

³⁶ Hijo de Vicente Quesada, un importante diplomático y abogado, Ernesto Quesada fue educado en su primera infancia en diferentes países (Bolivia, Brasil, EE.UU., México, España, Alemania y el Vaticano, entre otros), en los que residió a causa de los cargos diplomáticos de su padre. Luego estudió en las universidades de París, Dresde, Leipzig y Berlín, y egresó de la Facultad de Derecho de la UBA en 1882. Por otro lado, inició tarde su breve carrera docente, en 1905, a los cincuenta años, como primer profesor titular de la cátedra de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, la primera cátedra de sociología del país. En 1907, lo nombraron profesor a cargo de “Economía política” en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), retirándose de la docencia en 1923.

Quesada revisa minuciosamente los argumentos del alemán, cuestionándolo desde un punto de vista americanista, al exigirle tener en cuenta la arqueología del mundo precolombino, para equiparar ese legado con otras grandes civilizaciones del pasado. En efecto, Quesada le señala a Spengler la necesidad de estudiar mejor las grandes civilizaciones prehispánicas (e incluso lo incita a viajar para conocer personalmente los yacimientos arqueológicos americanos), tanto para demostrar con mayor rigor su hipótesis sobre el carácter monádico de las culturas, como para corregir su predicción sobre el nuevo ciclo cultural, que para Quesada no será eslavo —como supone Spengler, a la luz de la Revolución Rusa—, sino americano, y especialmente indígena. Anticipando una hipótesis que será clave pocos años después, en otro texto paradigmático del americanismo antiimperialista, *La raza cósmica* (1925) del mexicano José Vasconcelos, Quesada recalca que “el germen de la cultura próxima es (...) el americanismo, (...) que ha sido el molde en el cual se han vaciado —y aún se están vaciando— todas las razas del mundo para formar por su amalgama, una raza nueva con mentalidad y caracteres propios” (Quesada, 1921: 420). Además, “Asia y Rusia solo han tenido dos formas políticas: el caos y el despotismo. En cambio, América ha realizado la organización republicana, y el más adelantado sistema de gobierno es el molde de una cultura nueva, democrática e igualitaria” (ibídem: 421).

Para abonar su hipótesis sobre un nuevo ciclo americano de base indígena (hipótesis que incidirá rápidamente en las interpretaciones de los indigenistas andinos, como en el caso de los peruanos Luis Valcárcel y Uriel García), también hace pesar la experiencia del comunismo incaico (en un argumento afín al que recurren, por entonces y desde posiciones ideológicas encontradas, tanto los autores citados como José Carlos Mariátegui) pues, según Quesada, para Spengler el final de la civilización occidental es la realización de un socialismo comunista y colectivista, “cual en la cultura incásica o en la egipcia” (ibídem: 543).

Del abultado epistolario que alimentó la red de colaboración intelectual forjada entre Quesada, su esposa (la periodista alemana Leonore Deiters) y Spengler, las cartas enviadas por este último demuestran que el alemán le prestaba atención a las críticas del argentino, e incluso le rogaba que lo orientara para estudiar mejor el pasado arqueológico americano, aunque en ningún momento modificara su pronóstico sobre el despertar eslavo. Incluso, cuando en *Años decisivos* (1933) Spengler admitió la activación de las masas en América Latina, lo hizo desde una profunda alarma frente al riesgo de un nefasto asalto al poder, desde las bases populares de las periferias, contra los “pueblos de cultura” de Occidente.

Por otro lado, el propio Quesada construyó su elogio del esplendor precolombino en contraste con la valoración negativa de los indios en esos momentos. Así, por ejemplo, en la conferencia dada en La Plata en 1923, advertía que Spengler,

(...) si hubiera estado más interiorizado en las culturas precolombinas y en las cosas americanas, habría comprobado con el ejemplo mexicano, con el colombiano y con el peruano-boliviano-argentino, cómo las razas indígenas que otrora formaron aquellas nacionalidades precolombinas brillantísimas, *son hoy conglomerados amorfos, compuestos de seres sin historia realmente, que se encuentran en pleno barbecho y, en su eventual despertar, constituyen un pavoroso problema sociológico americano.* (Quesada, 1923: 21; cursiva nuestra)³⁷

De este modo, su argumentación oscila entre señalar la decadencia actual de las poblaciones indígenas, y reconocer, en esa latencia del “barbecho”, una fuerza positiva que

³⁷ Esta conferencia deja entrever también su condena del pueblo judío (por los supuestos internacionalismo y obsesión por el dinero), y su crítica a los obreros (que, a su criterio, han cobrado una importancia excesiva en Occidente).

puede ser despertada desde arriba, para dar lugar a un nuevo ciclo cultural americano. Es importante subrayar que esta idea ya estaba presente en el curso de 1917, es decir antes de la recepción de las tesis de Spengler. Incluso, la apelación al renacimiento indígena se hallaba implícita en varios textos latinoamericanos previos, desde los trabajos arqueológicos del propio Posnansky a inicios de la década de 1910, hasta *Forjando patria*, donde Gamio postula que el pueblo indígena no puede despertar por sí mismo de su letargo de siglos, por lo que requiere de “corazones amigos” (intelectuales indigenistas en general, y antropólogos en particular) que, conociendo el “alma indígena”, laboren más eficazmente por su “redención”... que en definitiva no es más que una inclusión des-indigenizante (Gamio, 1960 [1916]: 22). Además, cabe aclarar que, cuando editó su libro sobre culturas precolombinas en 1917, Quesada ya conocía bien tanto las tesis de Posnansky como las de Gamio.³⁸

Así, al celebrar un resurgimiento utópico, Quesada transformó el diagnóstico negativo de la decadencia occidental en un discurso americanista cargado de futuridad. Sin embargo, no aspiraba a la emancipación de los indígenas sometidos, sino a una inclusión que confirmara su carácter de subalternos. En este sentido, como lo haría Rojas poco después, buscaba apoyarse en el sustrato indígena, pero para convertirlo en mano de obra asalariada, en el marco de una proletarización occidentalizante. Su reformismo lo impulsó a dibujar un movimiento contradictorio que incluía la erección de la pureza indígena, ajena a la decadencia, como garantía de un nuevo ciclo y, al mismo tiempo, a impulsar ese nuevo ciclo a través de la desetnización pedagógica de los indígenas, para así evitar “que se realice por revolución lo que razonablemente puede obtenerse por evolución” (Quesada, 1926: 47).

Además, la corrección “indigenista” que le aplica Quesada a *La decadencia...* descansa en el paralelo entre *mujiks* y campesinado indígena, común a muchos discursos sociales de la época (que, con connotaciones ideológicas diversas, comparan la Revolución Rusa con la Revolución Mexicana). En ese contexto, Quesada insistía en que “si el alma rusa es ajena a la cultura occidental, también lo es el alma indígena americana; si aquella, más cercana a la naturaleza que a la civilización urbana, es de índole comunista y religiosa, cosa análoga sucede con la otra (...) Por eso (...) en el despertar de las razas indígenas americanas (...) está el secreto del porvenir, que asombrará al mundo en la forma del nuevo ciclo cultural (Quesada, 1926: 44).

Cabe aclarar que también en el caso de Posnansky, la construcción de un pasado “glorioso” lo lleva a postular un renacimiento indígena, pero este autor insiste en remarcar que ese despertar solo puede (o debe) darse entre los aymará, que encarnan la herencia superior de Tiahuanaco. En contraste con los enfoques espiritualistas y más democratizantes de Quesada y de Rojas (que se basan en él), el racialismo de Posnansky le da una inflexión particular al concepto de “renacimiento indígena”, varios años antes de la edición de *La decadencia...*; al apelar a la antropología física (para buscar al *kolla* puro, descendiente directo de aquel pasado glorioso, y superior a los incas, usurpadores posteriores), Posnansky fomenta un indigenismo eugenésico y antiigualitarista, incluso con componentes próximos a los discursos posteriores del nazismo.

³⁸ Pues allí cita a “mi amigo Manuel Gamio” (Quesada, 1917: 124), cuando recuerda que el mayor porcentaje de la población del continente no tiene representación en el congreso, ni los mismos ideales ni el mismo sentido nacionalista; por eso, esa población indígena debe ser incorporada, fundida con los valores de la sociedad blanca, para así volver “coherente y homogénea la raza nacional” (Gamio, cfr. en Quesada, 1917: 124-125).

Algunas consideraciones finales

En el desplazamiento que propone este trabajo, entre fines del siglo XIX y la década del treinta del siglo XX, y aun concentrándose exclusivamente en el campo intelectual argentino, es posible entrever las continuidades y las diferencias ideológicas que sesgan la representación imaginaria del mundo precolombino, de los lazos sociales en el marco del mestizaje indohispánico, y de los indígenas contemporáneos al contexto de escritura.

Zeballos prolonga la violencia de la llamada “Campaña al Desierto”, abocándose a recoger los restos materiales y simbólicos de una cultura pensada como incompatible con respecto al desenvolvimiento de la Historia. Poco después, para un contexto mucho más prestigioso que las comunidades aborígenes del sur, y con un tono nostálgico, también González confirma la condena “irrevocable” a la extinción, en base a una ley fatal de la evolución del Espíritu, aunque transforma ese sustrato en una fuente privilegiada de inspiración poética. Esta operación le exige implícitamente una identificación contradictoria, tanto con los indios que resisten su exterminio, como con sus exterminadores, ya que los dos grupos portan una epicidad propia, potencialmente estetizable.

Aunque limitado, ese reconocimiento del sustrato espiritual indígena contrasta con la condena taxativa que formula Mitre, al idealizar la estatura civilizatoria de Tiahuanaco, vuelto un mito desde el cual los demás grupos devienen versiones crecientemente degradadas.

En la misma vertiente espiritualista heredada de González, para Rojas el mestizaje racial/espiritual y la reactivación del sustrato indígena se convierten en objetivos estéticos y metafísicos claves. Tanto González como Rojas insisten en esa fuerza épica contenida en la participación indígena en las guerras de emancipación, y en el potencial estético del arte y del misticismo precolombinos, que pueden ser revitalizados para resacralizar la experiencia moderna, consolidar la unidad espiritual del continente y compensar en el país el impacto cosmopolita del “aluvión inmigratorio” (sobre todo a través de la legitimación del NOA como cuna de la identidad nacional, en lazo con “grandes civilizaciones” del mundo precolombino). Ese regionalismo telurista (que en textos previos subrayaba de forma privilegiada el papel de Santiago del Estero y abría un diálogo, por el corredor andino, especialmente con Perú y con la comunidad indígena quechua-hablante), en *Archipiélago* cambia de punto cardinal, de sustrato cultural y de tono enunciativo, volviéndose más claro el cariz denunciante. Allí, Rojas se entrega a unir los fragmentos de cosmovisiones deshilvanadas y a poner el foco en la fuerza productiva de los indígenas y de los mestizos, para reclamar su inclusión en el moderno proletariado argentino.

También Quesada aspira a reactivar el sustrato indígena, pero en base a la inclusión occidentalizante del campesinado “en barbecho”, no tocado hasta entonces por la occidentalización. En este sentido, no espera recrear el mundo precolombino, sino revivificar Occidente, gracias a la incorporación material y simbólica de los indígenas, hasta ese momento excluidos por las minorías blancas que importan mano de obra europea. Su reformismo lo lleva a dibujar un movimiento contradictorio que incluye la erección de la pureza indígena, ajena a la decadencia, como garantía de un nuevo ciclo y, al mismo tiempo, a impulsar ese nuevo ciclo a través de la occidentalización de los indígenas. Su introducción crítica de *La decadencia...* también supone una clara legitimación del continente, fundada casi exclusivamente en la valoración de las grandes civilizaciones precolombinas como potenciales precedentes del “nuevo ciclo cultural”.

Con variantes, González, Rojas y Quesada apelan a la arqueología como la fuente privilegiada para llevar a cabo esa legitimación y, dada su valoración jerárquica del NOA (en función de su pertenencia a la Argentina), erigen a Tiahuanaco en el principal núcleo arqueológico, anticipando o dialogando con las hipótesis de Posnansky. En todos los casos, lo que queda del mundo indígena son apenas restos: las huellas de una espiritualidad pasada, hoy en decadencia, y/o la memoria histórica de una convivencia conflictiva en la formación de un “nosotros” mestizo, en la lucha común contra la opresión española. En todos los casos, la inclusión social de los indígenas solo puede realizarse en base a una desindigenización que acompaña el lamento nostálgico por ese mundo al fin perdido.

Bibliografía

- » Atl, D. [Murillo, Gerardo] (1971 [1922]). *Las artes populares en México*. México, Librería México.
- » Da Cunha, E. (2002 [1902]). *Os sertões*. Río de Janeiro, Biblioteca Nacional.
- » Devoto, F. (2002). *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- » Di Liscia, M. S. (2003). *Saberes, terapias y prácticas médicas en Argentina*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- » Gamio, M. (1960 [1916]). *Forjando patria*. México, Porrúa.
- » González, J. V. (2015 [1888]). *La tradición nacional*. Buenos Aires, Unipe.
- » Grignon, C. y Passeron, J.-C. (1991). *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- » Imbelloni, J. (1920). Dos americanismos (folleto). En *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*. Buenos Aires, Peuser.
- » ----- (1926). *La esfinge indiana*. Buenos Aires, El Ateneo.
- » Kermode, F. (1983). *El sentido de un final*. Buenos Aires, Gedisa.
- » Mailhe, A. (2009). Hacer el desierto. Ensayo y fotografía en la percepción del “otro” durante la “Campaña al Desierto”. En *Representaciones*, vol. V, nº 2. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- » ----- (2017a). Creencias y supersticiones en conflicto: visiones de la religiosidad popular en el positivismo argentino de entresiglos. *Orbis Tertius*, FAHCE, UNLP, nº 26.
- » ----- (2017b). “Ricardo Rojas: viaje al interior, la cultura popular y el inconsciente”. *Anclajes*, nº 21. La Pampa, Universidad Nacional de La Pampa.
- » ----- (2018). La colección “Humanior” y la formación de un lectorado americanista. *Prismas*, vol. 22. Bernal, UNQ.
- » Mitre, B. (1954 [1879]). *Las ruinas de Tiahuanaco*. Buenos Aires, Hachette.
- » ----- (1912 [1888]). Carta-prólogo. En González, J. V. *La tradición nacional*. Buenos Aires, Rodan.
- » Posnansky, A. (1911). *La civilización prehistórica en el altiplano andino*. La Paz, La verdad.
- » ----- (1914). *Una metrópoli prehistórica en la América del Sud*, 2 tomos. Berlín, D. Reimer.
- » Quesada, E. (1917). *El desenvolvimiento social hispanoamericano. I. El período precolombiano*. *Revista de Filosofía*. Buenos Aires.
- » ----- (1921). *La sociología relativista spengleriana*. Buenos Aires, Coni.
- » ----- (1923). La faz definitiva de la sociología spengleriana (folleto). *Humanidades*, tomo VII. La Plata, UNLP.
- » ----- (1923a). *La evolución sociológica del Derecho según la doctrina spengleriana* (folleto). Córdoba, Pereyra.

- » ----. (1924). *Kant y Spengler. Valoraciones* (folleto), tomo II. La Plata.
- » ----. (1926). *Spengler en el movimiento intelectual contemporáneo* (folleto). La Plata, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de La Plata.
- » Quijada, M., Bernard, C. y Schneider, A. (2000). *Homogeneidad y nación*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- » Ramos Mejía, J. M. (1952 [1899]). *Las multitudes argentinas*. Buenos Aires, Kraft.
- » Rojas, R. (1956 [1907]). *El país de la selva*. Buenos Aires, Hachette.
- » ----. (1908). *Cosmópolis*. París, Garnier.
- » ----. (1971 [1909]). *La restauración nacionalista*. Buenos Aires, Peña Lillo.
- » ----. (1910). *Blasón de plata*. Buenos Aires, Biblioteca de La Nación.
- » ----. (1951 [1922]). *Eurindia. Ensayo de estética sobre las culturas americanas*. Buenos Aires, Losada.
- » ----. (1923). *Elogio de Joaquín V. González*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- » ----. (1930). *Silabario de la decoración americana*. Buenos Aires, La Facultad (Roldán).
- » ----. (1942 [1934]). *Archipiélago. Tierra del Fuego*. Buenos Aires, Losada.
- » ----. (1932). *El radicalismo de mañana*, Buenos Aires, Rosso.
- » ----. (s/d). "Manuscritos de Eurindia". Casa Museo de Ricardo Rojas [inédito].
- » Silvestri, G. (2001). Cuadros de la naturaleza. Descripciones científicas, literarias y visuales del paisaje rioplatense, 1853-1890. *Theomai*, n° 3.
- » Spengler, O. (1946 [1918-1922]). *La decadencia de Occidente*. Madrid, Espasa-Calpe.
- » ----. (1963 [1933]). *Años decisivos*. Madrid, Espasa-Calpe.
- » Vasconcelos J. de (1966 [1925]). *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. México, Espasa-Calpe.
- » von Martius, K. (1845). Como e por que se deve escrever a história do Brasil. En *Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Río de Janeiro, Vol. III.
- » Zeballos, E. (2002 [1881]). *Viaje al país de los araucanos*. Buenos Aires, Elefante Blanco.

Alejandra Mailhe

Doctora en Letras por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Investigadora Independiente del Conicet (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) y Profesora titular en las disciplinas "Historia de las ideas sociales, políticas y filosóficas de Argentina y América Latina" y "Pensamiento luso-brasileño" en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Ha publicado artículos en revistas especializadas de la Argentina, Brasil, México, España y Canadá. Entre otros trabajos, es autora de los libros *Brasil: Márgenes imaginarios. Sectores populares y cultura popular en la novela y el ensayo social brasileños del siglo XIX a la vanguardia* (Buenos Aires, Lumière, 2011) y *Archivos de psiquiatría y criminología: Concepciones de la alteridad social y del sujeto femenino* (La Plata, FAHCE, 2016, Colección Biblioteca Orbis Tertius *on line*), y de las compilaciones *Pensar al otro / pensar la nación* (La Plata, Al Margen, 2011) y *Pensar Portugal* (La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2008, en coedición con Emir Reitano).