

El mestizaje en América Latina durante la primera mitad del siglo XX

A mestiçagem na América
Latina na primeira metade do
século XX

Alejandra Mailhe¹



Resumen: ¿Por qué alquimia se mezclan las culturas? ¿Qué noción de sujeto subyace al mestizaje como proceso? ¿Es posible pensar el mestizaje por fuera de la dialéctica hegeliana? ¿Y qué connotaciones políticas anidan bajo cada modelo teórico? Me propongo indagar en torno a estas preguntas considerando algunos ensayos latinoamericanos de las primeras décadas del siglo XX, en los cuales el problema teórico del mestizaje resulta central para definir la identidad nacional y continental. Para ello, atenderé a algunos textos que elogian el mestizaje indohispánico en Argentina, México y Perú, de Ricardo Rojas, Manuel Gamio, José Vasconcelos y José Uriel García.

Palabras-clave: Mestizaje; Indigenismo; América Latina; Siglo XX; Identidad nacional/continental.

Resumo: Por meio de que alquimia se misturam as culturas? Que noção de sujeito subjaz à mestiçagem como processo? É possível pensar a mestiçagem por fora da dialética hegeliana? E que conotações políticas aninham sob cada modelo teórico? Eu me proponho indagar em torno dessas perguntas considerando alguns ensaios latino-americanos das primeiras décadas do século XX, nos quais o problema teórico da mestiçagem resulta central para definir a identidade nacional e continental. Para isso, atenderei a alguns textos que elogiam a mestiçagem indohispânica em Argentina, México e Perú, de Ricardo Rojas, Manuel Gamio, José Vasconcelos e José Uriel García.

Palavras-chave: Mestiçagem; Indigenismo; América Latina; Século XX; Identidade nacional/continental.



¿Por qué alquimia se mezclan las culturas? ¿Qué noción de sujeto subyace al mestizaje como proceso? ¿Es posible pensar el mestizaje por fuera de la dialéctica hegeliana? ¿Y qué connotaciones políticas anidan bajo cada modelo teórico? Me propongo indagar en torno a estas preguntas considerando algunos ensayos latinoamericanos de las primeras décadas del siglo XX, en los cuales el problema teórico del mestizaje resulta central para definir la identidad nacional y continental.

Tal como veremos, a principios de siglo predomina lo que podemos definir con Laplantine y Nouss (2007) como una concepción conservadora de la dialéctica del mestizaje: frente a la fragmentación socio-cultural que impide la consolidación de la unidad nacional, el mestizaje tiende a ser pensado como una perturbación transitoria que busca alcanzar la síntesis, en el marco de una universalización que borra las diferencias y des-ingulariza, prolongando así la epistemología de la identidad heredada del romanticismo.

En contraste con esa compulsión por la amalgama, desde la década del treinta es posible percibir la emergencia de un quiebre incipiente con ese tipo de construcciones identitarias. Distanciándose en parte respecto del binarismo occidental, en algunos ensayos comienza a postularse la imposibilidad de alcanzar esa síntesis como amalgama armónica, reconociéndose así el carácter irreductible de lo múltiple y de la conflictividad.

Además, este resquebrajamiento crítico del ideal de una síntesis armónica, en el plano teórico del mestizaje, es correlativo a la redefinición de la convivialidad como espacio de asimetría y de fricción (y no solo de encuentro o de cohesión inter-clase), de modo tal que la apertura hacia un mestizaje no sintético predomina en los autores que exhiben, al mismo tiempo, una concepción más refinada acerca de la compleja dinámica de la dominación material y simbólica.

En este contexto, me propongo comparar brevemente algunos ensayos producidos en las primeras décadas del siglo XX, que resultan paradigmáticos en la construcción de un discurso laudatorio del mestizaje. Para ello, atenderé a algunos textos que elogian el mestizaje indo-hispánico en Argentina, México y Perú, como *Eurindia* (1922/1951) y el *Silabario de la decoración americana* (1930) de Ricardo Rojas, *Forjando patria* (1916) de Manuel Gamio, *La raza cósmica* (1925) de José Vasconcelos y *El nuevo indio* (1930) de José Uriel García. En esta lectura, se enfatiza el análisis de la obra de Rojas como un punto de partida privilegiado para explorar comparativamente el resto de los ensayos.

En general, las tradiciones epistemológicas dominantes en Occidente dificultan pensar el mestizaje por fuera del modelo de la fusión como síntesis



dialéctica. La mayoría de los procesos de mezcla han sido definidos desde una concepción tradicional de la dialéctica, confiando en una unidad primordial y homogénea que el mestizaje perturba de forma transitoria, para luego recuperar una nueva estabilidad. Tal es la perspectiva dominante sobre todo en el romanticismo más difundido por el ensayo y la novela latinoamericanos, en la primera mitad del siglo XIX. Sommer (2004) estudia este modelo de mestizaje a través de lo que define como “ficciones fundacionales”, centradas en la narración de pactos socio-sexuales que fusionan polos raciales y socio-culturales antagónicos, postulando la trascendencia hacia una unidad a-conflictiva, que opera como origen de la identidad nacional.

Este esquema (que reasegura la suficiencia de Lo Mismo, cerrando la dialéctica del mestizaje en base a una amalgama en la que se resuelven las contradicciones) juega un papel clave en la consolidación de los estados nacionales, dado que desde el siglo XIX, éstos tienden a exigir la homogeneización des-etnizante de las alteridades como condición *sine qua non* de su inclusión. Tanto Gruzinski (2000) como Laplantine y Nouss (2007) subrayan las consecuencias políticas implicadas en esta epistemología de la identidad, difundida por el nacionalismo romántico: esa idea de la pureza equivale al retorno de una reacción identitaria, incluida la reivindicación del absoluto religioso, y el rechazo de lo extranjero, sometido a una jerarquización eurocéntrica.

Con inflexiones diversas, este modelo perdura hasta bien entrado el siglo XX. De hecho, Gruzinski (2000) advierte acerca de la proyección –incluso en el discurso académico contemporáneo– de tópicos que simplifican la inestabilidad intrínseca del mestizaje, negando sus ambivalencias y su multi-temporalidad.

En contraste con esa compulsión por la amalgama, Laplantine y Nouss conciben un modelo ideal de mestizaje, en ruptura con el pensamiento binario occidental, en base al encuentro y el intercambio entre dos términos, sin que uno se someta a- o fusione con- el otro, sino manteniendo la diferencia, siendo uno y el otro alternativamente. Esa ambigüedad rechaza la conciliación de los opuestos, planteando en cambio su alternancia como resistencia a la síntesis integradora; ya no implica caer en la tentación de la trascendencia; no aspira a la homogeneidad sino a las metamorfosis, como parte de un paradigma epistemológico que rompe con la ilusión del progreso, renunciando a un saber absoluto y definitivo, en favor de un reconocimiento de la incertidumbre. Si la lógica identitaria concibe el mundo en términos de disyunción y exclusión, organizando lo real en base a líneas de fuerza contrastadas, el mestizaje (entendido desde la perspectiva de Laplantine y Nouss, en sintonía con los



enfoques de Maurice Blanchot, Georges Bataille, Roland Barthes, Giles Deleuze y Felix Guattari), impugna la disyunción, propiciando la alternancia entre los contrarios, y aceptando lo heterogéneo y lo múltiple, sin una amalgama sincrética como cierre.

Ricardo Rojas y la síntesis como matriz teórica

Al menos hasta los años treinta inclusive, la mayoría de los modelos teóricos de mestizaje, contenidos en los ensayos latinoamericanos, aspiran a una futura integración homogeneizante de la nación, con la consecuente violencia simbólica implícita en la anulación de las diferencias, especialmente de las culturas subalternas, sometidas a ese tipo de fusión.

Este modelo neo-romántico de síntesis predomina en un conjunto de ensayos que, a principios del siglo XX, apelan a una cierta sensibilidad “teosófico-oriental” en sentido amplio, para forjar un proyecto socio-cultural convergente desde el punto de vista epistemológico e ideológico, adhiriendo a un cierto indigenismo mestizófilo marcado por el telurismo, la defensa de la armonía de las razas y de las culturas, el antipositivismo y el antipragmatismo, incluida la fuerte valoración del arte y de la religión como vías metafísicas privilegiadas para la definición de las identidades, y la legitimación de lo indígena como sabiduría ancestral. Partiendo de considerar la obra ensayística del argentino Ricardo Rojas, quisiera establecer luego una relación comparativa con la obra de algunas figuras contemporáneas ligadas a la misma matriz discursiva.

Al igual que otros letrados de provincia, en general provenientes de familias patricias venidas a menos, el ensayista y profesor universitario Ricardo Rojas mantiene fluidos contactos con las oligarquías del interior, y utiliza su origen provinciano para diferenciarse en Buenos Aires, pues el origen norteño le da un capital simbólico extra, al colocarlo en una posición de mediación privilegiada, de negociación con las elites del interior y de la capital.² En su ensayo *Eurindia* (1922/1951), Rojas postula el ideal de una unidad armónica entre los sustratos hispánico e indígena, como solución sintética al problema de la identidad nacional. Afirmándose en una concepción positiva del mestizaje, como vía de enriquecimiento cultural, confía en el triunfo teleológico constante de un *numen* local, capaz de acriollar los elementos foráneos, en una amalgama regional/nacional/continental pues, según argumenta, toda América Latina está sometida a una misma “intrahistoria”, y por ende a una misma fuerza euríndica. Si la tradición indo-hispano-gauchesca retorna pendularmente,



como corriente subyacente (volviendo a la superficie a través de la literatura, el folclore o la etnografía, aunque se mantenga retenida en un plano “profundo”), el presente es vivenciado como una oportunidad única para ahondar en esa tendencia telurista, alcanzando una síntesis identitaria capaz de neutralizar la fuerza centrípeta del exotismo europeo.

Toda la operación nacionalista y mestizófila de *Eurindia* queda condensada en el “símbolo del árbol” (cuya eficacia didáctica, por lo demás, es afín al didactismo que vertebra cada capítulo del ensayo): la raíz primitiva, el tronco colonial, las ramas patricias y las hojas modernas se articulan en un proceso ascensional dialéctico, típico del telurismo romántico y de las teorías del mestizaje postuladas bajo la sensibilidad teosófica del espiritualismo. Además de cifrar la teleología de la historia nacional y la biografía individual, este símbolo refuerza la concepción de la mediación como amalgama armónica, en sintonía con una lectura más bien conservadora de la dialéctica hegeliana, dominante en las teorías del mestizaje desde el romanticismo al culturalismo neo-romántico de los años treinta. En efecto, Rojas piensa el mestizaje como un proceso de homogeneización (de fusión superadora, en la que los binarismos finalmente se disuelven), en contraste con una concepción abierta del conflicto dialéctico donde los polos opuestos no se suprimen, sino que conservan su antagonismo.

Además, en el pensamiento de Rojas, el esoterismo se presenta como un modelo teórico privilegiado para dar cuenta de la dinámica del mestizaje cultural, tal como lo demuestra Díaz Quiñones (2006) para el caso de Fernando Ortiz, al analizar el modo en que la noción de “transculturación” deriva, al menos en parte, de la familiaridad del autor con la teoría espiritista sobre la “transmigración de las almas”. De hecho, en *Eurindia* toda la dinámica del mestizaje es concebida a partir de un vocabulario esotérico que evidencia en qué medida los espiritismos brindan un modelo teórico clave para pensar la dialéctica del mestizaje como un proceso de enriquecimiento ascensional del espíritu.

Por otro lado, la reivindicación del sustrato indígena, subsumido en esa integración armónica, no deja de implicar una cierta manipulación de rasgos que conduce a una rejerarquización de las alteridades. Así por ejemplo, en *Blasón de plata* (1910) Rojas opone los indígenas quechua-hablantes (considerados como modélicos, y por ende asimilables) a los tobas “salvajes”; y aquí es necesario recordar que, en el arco que se despliega de *Blasón...* a *Eurindia*, se extiende la campaña al Gran Chaco, cuya represión llega al menos hasta 1917. Al mismo



tiempo, Rojas edita *Eurindia* como libro en 1924, bajo el telón de fondo de la masacre de 200 indígenas qom y mocovíes en la colonia Napalpí, en Chaco. Así, el indigenismo espiritualista de Rojas (ejemplificador de otros modelos de mestizaje armónico) tiende a invisibilizar a los indígenas como sujetos sociales activos en el presente enunciativo, y a apagar la conflictividad implicada en las relaciones de dominación material y simbólica en el pasado y en el presente.

Subrayando aun más la gravitación del legado indígena en la definición de la identidad “americana” de la Argentina, en el *Silabario...* 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. Para ello, propone 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.⁵ Producir un arte moderno de inspiración indígena sería una vía simbólica privilegiada para superar la distancia cultural entre sectores populares y clases dirigentes en América Latina, logrando una integración imprescindible no solo en los países con mayor proporción de mestizos e indios (como Bolivia, Perú y México), sino también en Argentina, donde tras la apariencia europea, lo indígena aun puede definir la identidad nacional, a pesar de permanecer superficialmente negado (ROJAS, 1930, p. 165-167).

No es casual el privilegio otorgado en sus ensayos al sustrato indígena del noroeste argentino, en función del mayor prestigio simbólico del mundo andino, y de la –supuesta– mayor docilidad de las comunidades del NOA frente a la dominación colonial, además de ser el área a la cual Rojas se halla vinculado por su origen familiar, orientando de ese modo su regionalismo como alianza simbólica entre patriciado y subalternos. De todos modos, esa jerarquización de los grupos indígenas se modera en *Archipiélago* (1934), donde Rojas –confinado en el sur por su militancia en la Unión Cívica Radical, después del Golpe de 1930– reconstruye la cosmovisión de los indígenas de Tierra del Fuego y denuncia su exterminio, estableciendo un paralelo inquietante entre los indígenas y los presos políticos confinados en la cárcel de Ushuaia.

Una dialéctica sintética a nivel continental

Creo que aun no han sido suficientemente explorados los puntos de contacto



y las diferencias teóricas que sesgan un amplio conjunto de discursos que, entre las décadas del diez y del treinta, promueven el mestizaje indo-hispánico como base de la identidad nacional y/o continental. Tampoco han sido analizados en profundidad los lazos de sociabilidad que se establecen entre varios de estos intelectuales, por medio del intercambio de cartas, la participación común en revistas culturales y la realización de viajes (como el viaje oficial de Vasconcelos a la Argentina –entre otros países del Cono Sur– en 1922, el viaje de Ernesto Quesada a Bolivia en 1926 –en el período en que se encuentra volcado a difundir su recepción crítica de Spengler entre los indigenistas–, o los varios viajes más académicos de Rojas a Perú, en contacto con los antropólogos indigenistas de Lima y de Cuzco). Estos elementos refuerzan el impacto imaginario que estas figuras suscitan como “Maestros de la Juventud” en el marco del reformismo universitario, y permiten entrever la legitimación mutua que traman para consolidar un discurso consagrador del mestizaje indo-hispánico. Como dijimos, un tópico común remite a las creencias teosóficas, en general compartidas por este tipo de figuras (evidentes en Rojas, en Vasconcelos y en García), que conciben una sabiduría primordial común a las cosmovisiones precolombinas y a Oriente, en el marco de un orientalismo positivo, dominante en entreguerras, que se proyectará hasta bien entrado el siglo XX (tangible por ejemplo en el arco que va de Hermann Keyserling –viajero alemán por Sudamérica en los años veinte– al ensayista argentino Rodolfo Kusch).⁴

La existencia de una sensibilidad común, con un régimen discursivo específico, se vuelve palpable también a través de las críticas que reciben estos textos desde el cientificismo: no casualmente esta articulación entre indigenismo, mestizaje indo-hispánico y esoterismo es el principal punto de ataque de la cruzada anti-indigenista y anti-esotérica que emprende la antropología “científica” (por ejemplo, la encarnada en Argentina por José Imbelloni).⁵

Partiendo de este marco ideológico general, me propongo revisar brevemente los modelos teóricos de mestizaje (y algunos vínculos intelectuales) forjados por Manuel Gamio y José Vasconcelos en México, y por José Uriel García en Perú, atendiendo a los principales puntos de contacto y diferencias con respecto a la obra y a la figura de Rojas en Argentina.⁶

Si bien hasta el presente no hemos podido probar la gravitación directa de las tesis del antropólogo mexicano Manuel Gamio en la obra de Rojas, es evidente la existencia de importantes puntos de contacto conceptuales entre ambos autores, así como también entre la de éstos y la teoría posterior del peruano José Uriel García. En este sentido, es posible pensar que la obra de Vasconcelos



opera por entonces como una instancia de mediación para la convergencia más difusa –pero al mismo tiempo, fuertemente transnacional– de estas teorías del mestizaje indo-hispánico, enunciadas desde Argentina y Perú.

El libro *Forjando patria: pro-nacionalismo* (1916) reúne artículos periodísticos, ponencias y ensayos sobre el problema de la unidad cultural nacional, producidos por el antropólogo Manuel Gamio al calor de la Revolución Mexicana.⁷ Ese texto constituye un importante nodo en la consolidación de una trama de discursos que, a nivel tanto nacional como continental, embanderan el mestizaje indo-hispánico como base de la identidad. Allí Gamio reelabora el punto de vista mestizófilo heredado de los intelectuales porfiristas, pero también establece un giro culturalista y espiritualizador que se distancia respecto del racialismo positivista dominante en décadas previas (aunque sin abandonar cierto evolucionismo de fondo), al tiempo que busca comprometerse (al menos *a priori*) con la causa de los indígenas (y no solo con el legado arqueológico, sobredimensionado previamente por la antropología del Porfiriato).

En efecto, Gamio reformula el ideal, heredado al menos del siglo XIX, de “forjar patria” al promover la unidad racial y cultural de la nación, resolviendo mediante la homogeneización la fragmentación multicultural.⁸ Tal como advierte De la Peña (2006), su principal novedad consiste en elaborar una retórica más democrática, igualitaria y modernizante, que corresponde a la transformación social de la Revolución Mexicana, apelando a la integración de la clase media y de los sectores populares (obreros y campesinos/indígenas). En este sentido, plasma una nueva relación entre intelectuales y Estado, aplicando políticas públicas de inclusión, a partir de un discurso mestizófilo –heredado del Porfiriato–, tendiente a la mexicanización del indio.

En efecto, Gamio aspira a la fusión racial y cultural de la nación por la vía del mestizaje, porque cree que la homogeneidad es clave para el desarrollo nacional. El mestizaje se identifica así con la inclusión material y simbólica de las alteridades, y como superación de las barreras de clase, aunque el fondo etnocéntrico del razonamiento se mantenga, en la medida en que aspira a indigenizar a las capas medias, pero para lograr luego una des-indigenización más profunda de la sociedad en su conjunto. Al mismo tiempo, si refuta la jerarquía racial (al advertir que no hay una base biológica del atraso), recae en el evolucionismo, pues continúa afirmando que el indígena está atrasado, aunque por causas históricas.

Para lograr ese mestizaje integrador, pensado como redención de los indígenas, es imprescindible conocer ese sustrato cultural. Por eso la



antropología debe jugar un papel clave e insustituible en la consolidación de la nación: desde el Estado es posible implementar una política cultural de sutura, capaz de indigenizar a las elites y a los grupos medios, para luego desindigenizar a los sectores populares. En este proceso, el antropólogo tiene una misión paradigmática, porque puede despertar al pueblo indígena (que se encuentra dormido –o “en barbecho”, según la terminología que poco después empleará Oswald Spengler, y que Ernesto Quesada readaptará para pensar la incontaminación indígena respecto de la decadencia de Occidente–),⁹ además de producir el conocimiento necesario para lograr su aculturación.

En este punto, el ensayo de Gamio deja ver la creación de un nuevo vínculo del intelectual con el pueblo, aunque sin abandonar la representación jerárquica de quien habla por y para el “otro”, como el “sincero portavoz” “de necesidades y anhelos apenas alcanzados pero hondamente sentidos por la población” (GAMIO, 1960, p. 3).

Si bien *a priori* su trabajo antropológico busca estudiar al campesinado indígena en el presente, diferenciándose de la visión arqueologizante que domina en el Porfiriato, esto no conduce a un reconocimiento de los indígenas como sujetos políticamente activos, con capacidad de organización y de resistencia, pues prolonga la concepción del atraso “secular” de una población culturalmente fragmentada y pasiva, que debe ser conducida “desde arriba” hacia su occidentalización, gracias a la tarea de la nueva elite dirigente y letrada.

Para lograr esta meta, Gamio cree que el antropólogo tiene la alta misión de difundir, en el lectorado masivo, algunos principios generales de la cultura y el arte indígenas, a fin de crear esa sensibilidad indigenizante que permita luego un ascenso redentor del conjunto de la sociedad, hacia un modelo cultural homogéneo, predominantemente occidental e hispano-católico (GAMIO, 1960, p. 25, 96).¹⁰ El objetivo es entonces doblegar la diferencia indígena, para que ésta sobreviva dentro de lo mestizo, apenas como fondo.

Por eso el arte es tan importante como soldadura de la identidad nacional: porque permite acercar, en comunión, a sectores sociales diversos, unidos por una experiencia estética compartida, cuyo carácter trascendente suspende las jerarquías del evolucionismo (válidas, por lo demás, en el resto del análisis). Para alcanzar este objetivo, Gamio crea una continuidad “natural” entre el arte prehispánico y el occidental contemporáneo, buscando poner en evidencia, frente al lectorado culto, sus compatibilidades implícitas. De allí la importancia del capítulo “La obra de arte en México”, en donde Gamio diseña toda una galería del arte precolombino (incluyendo la reproducción de fotografías de



bienes arqueológicos, dispuestos ahora bajo la perspectiva moderna del arte occidental), para sensibilizar a los lectores acerca de esta estética, e incluso sugiriendo su proximidad potencial respecto del arte de vanguardia. Aquí la meta es adecuar el gusto de las capas medias, para suturar la nación por la vía del arte (pues cuando indígenas y capas medias tengan el mismo arte, “estaremos culturalmente redimidos”; GAMIO, 1960, p. 39).

El mismo trabajo llevado a cabo con el arte se despliega en torno a la religión: en el capítulo “Nuestros católicos”, Gamio intenta familiarizar al lector urbano sobre el sentido trascendente de las antiguas religiones indígenas, subrayando además la compatibilidad general entre el catolicismo y el paganismo indígena, aunque también reactualice viejos tópicos del discurso evangelizador, reponiendo jerarquías típicas del evolucionismo, más fáciles de suspender en el abordaje del arte.

El elogio del mestizaje como conciliación superadora de los antagonismos se despliega en todos los planos del ensayo, incluso frente a las identidades de género: Gamio postula que el sujeto femenino ideal para “forjar patria”, moldeando la “viril” raza mexicana, es la mujer “femenina”, punto medio entre los modelos antitéticos de la mujer “sierva” (asociada al servilismo indígena) y la mujer “feminista”, ligada al peligroso ideal extranjero de la emancipación. Esta advertencia sobre el riesgoso feminismo anglosajón, así como también la dura crítica al avance del protestantismo (cuando analiza el mestizaje religioso), dejan entrever en qué medida su teoría del mestizaje contiene un fuerte componente antiimperialista. De este modo, Gamio advierte que forjar una identidad indo-hispánica sólida e históricamente densa resulta imprescindible para que México pueda enfrentar la amenaza creciente de los EE.UU.

En sintonía con el enfoque de Rojas, Gamio postula un ideal de integración que acaba anulando las diferencias culturales de la alteridad. Y al igual que en los textos de Rojas, el ensayo se convierte en el principal vehículo para educar al lectorado masivo, creando las disposiciones necesarias para esa sutura integradora. El arte y la religión se presentan, también aquí, como vías privilegiadas para alcanzar una comunión inter-clase, al tiempo que el mundo colonial vuelve a presentarse como un momento modélico de superación de las diferencias. En ambos, ese modelo debe ser recreado por el Estado moderno, bajo una nueva cruzada de homogeneización cultural.

Sin embargo, mientras Gamio postula la comunión euríndica como meta ideal, en un país marcado por profundas fracturas socioculturales (al tiempo que entrevé un arduo trabajo de desindigenización, dada la enorme proporción de



población indígena), Rojas confirma veladamente la exitosa europeización de la Argentina –tan anhelada por otros países del continente–, y apenas modera esa matriz, señalando la espiritualización de un componente indígena residual –y reprimido–, cuya recuperación permitiría religar al país con el resto de América Latina. Y a diferencia de la espiritualización antipositivista de Rojas (e incluso de la elaborada por su coterráneo Vasconcelos), Gamio se muestra más atento a la legitimidad científica de su saber disciplinar, imponiendo constantemente un análisis “objetivo” para determinar qué prácticas y qué bienes (de áreas tan diversas como la lengua, la religión, la medicina popular o la astronomía, entre otras) pueden ingresar en el nuevo proyecto nacional, y cuáles deben ser erradicados por su carácter meramente retrógrado, o incluso por sus efectos perjudiciales en términos biológicos, psicológicos y/o morales.

A pesar de estas diferencias epistemológicas y disciplinares (dada la resistencia a la especialización que embanderan Rojas y Vasconcelos), el ensayo de Gamio se vuelve un hito insoslayable en la construcción de una cierta tradición ideológica transnacional, para definir la identidad indo-hispánica de la nación y del continente.

Diversos elementos ponen en evidencia la centralidad del abogado, escritor, político y educador José Vasconcelos entre los intelectuales latinoamericanos vinculados al antipositivismo y a la defensa del mestizaje.¹¹ Un hito en esta historia de intercambios se produce con el viaje oficial de Vasconcelos, en octubre de 1922, en el marco de un recorrido que anuda sucesivamente su paso por Brasil, Uruguay, Argentina y Chile, entre agosto y noviembre de ese año. El ensayo *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, publicado por Vasconcelos en 1925, luego de ese viaje oficial, deja entrever su valoración del mestizaje para la definición de la identidad continental, y el lazo explícito de su perspectiva con respecto al ensayismo de Rojas. De hecho, tanto en la reconstrucción de los escenarios urbanos y naturales, como en su análisis del proceso cultural argentino, Vasconcelos asume puntos de vista fuertemente compatibles con los de Rojas, a quien menciona explícitamente como modelo, para subrayar la creciente valoración de lo autóctono en el campo intelectual argentino (VASCONCELOS, 1966, p. 205). En verdad, es posible pensar que el mexicano se deja sesgar por el auge (más bien coyuntural) del discurso euríndico, al encontrar en las tesis de Rojas un doble complementario de sus propias posiciones. Y a la probable influencia de Rojas sobre Vasconcelos, en el marco de esta visita a la Argentina y antes de la escritura de *La raza cósmica*, es necesario sumar la influencia de Vasconcelos sobre Rojas, al menos a través de



sus textos orientalistas previos a la escritura de *Eurindia*.

En la apertura de *La raza cósmica*, el ensayo “El mestizaje” establece varios puntos de convergencia conceptual con respecto a la tesis euríndica de Rojas. Vasconcelos busca legitimar en términos simbólicos el continente, para lo cual apela no solo a la hipótesis de su gran antigüedad geológica, sino también al origen prestigioso de las culturas prehispánicas, sugiriendo que derivan de las tierras míticas de la Atlántida. Para 1925 la Atlántida es un mito muy difundido en la cultura de masas de la época, incluida la literatura esotérica.¹² Incluso la antropología científica vinculada al método histórico-cultural (por ejemplo, la encarnada en Argentina por Imbelloni) se ve obligada a volver sobre ese mito, en los años veinte, aunque para combatir la perduración de esa hipótesis, ya inaceptable pero aun difundida por la literatura de masas.¹³ Vasconcelos apela a un punto de vista esotérico, para reactualizar ese mito como idea-fuerza (en un sentido soreliano), para consolidar la unión hispanoamericana, especialmente frente al avance del imperialismo norteamericano, enfatizando los vasos comunicantes que religan a América con el resto del mundo en términos raciales, culturales y espirituales. Conservando cierto aire de familia con la tesis de Oswald Spengler sobre los ciclos culturales, Vasconcelos postula una progresiva integración de las razas negra, india, mogol y blanca. Según advierte el mexicano, esta última resulta dominante en el ciclo actual, operando como “puente” “para la unión de todos los hombres en una quinta raza, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado” (VASCONCELOS, 1966, p. 16).¹⁴

Reactualizando la retórica del arielismo en clave antiimperialista, para dar cuenta de esa dialéctica racial/espiritual, advierte que esa misión trascendente es realizada, en el presente, por las dos ramas “más audaces” de la “familia europea”: españoles e ingleses (es decir, latinos y sajones), y que frente al coyuntural predominio sajón, urge consolidar la unión hispanoamericana, en términos de integración “de la raza latina” en un “nosotros” cohesionado. Por eso es necesario evitar “renegar de nuestras tradiciones” (VASCONCELOS, 1966, p. 22), y revalorizar el origen indígena e hispánico del continente, promoviendo la unión entre estos sustratos (que para Vasconcelos ya se han mestizados, a tal punto que resulta imposible hablar de indígenas puros).

La legitimación de lo latino descansa precisamente en esta apertura al mestizaje, considerada como un valor superior, biológico y místico al mismo tiempo, pues contra la pureza blanca del mundo sajón, desde Hispanoamérica surgirá “la raza síntesis [...], capaz de verdadera fraternidad” (VASCONCELOS, 1966, p. 30).



El clímax esotérico del ensayo se alcanza en el final que, como en el caso del ritual iniciático de Rojas, expresa la culminación del camino ascensional de la lectura como iniciación: allí Vasconcelos advierte que las tres etapas evolutivas de la sociedad (del predominio material al intelectual, y de éste al espiritual), sumadas a las cinco razas, dan como resultado el número 8, “que en la gnosis pitagórica representa el ideal de la igualdad de todos los hombres” (VASCONCELOS, 1966, p. 52). Y como en el caso de Rojas, que remata su texto con la descripción de un templo consagrado a la iniciación euríndica, Vasconcelos cierra su ensayo plasmando la metafísica del mestizaje en una obra arquitectónica capaz de volver inteligible esa idea para las masas, pues recuerda con orgullo su ejecución del Palacio de la Educación Pública de México, con “alegorías de España, México, Grecia y la India, las cuatro civilizaciones particulares que más tienen que contribuir a la formación de la América Latina” (VASCONCELOS, 1966, p. 52). Sin embargo, las diferencias entre los templos que cierran los ensayos de Vasconcelos y de Rojas sintetizan los contrastes entre esas dos alquimias del mestizaje, dada la mayor invisibilización de la matriz indígena en la versión de Vasconcelos.

Para analizarlos puntos de contacto de la obra del educador y antropólogo cuzqueño José Uriel García con la de los autores arriba considerados,¹⁵ es necesario recordar que, a diferencia del discurso integrador más sólido del nacionalismo mexicano (que se plasma en vertientes como las de Gamio y Vasconcelos, arriba consideradas), en Perú domina un fuerte binarismo entre lo criollo y lo indígena, y entre la costa y la sierra, que impide largamente el surgimiento de discursos de valorización del mestizaje.

En esa clave es necesario inscribir la posición marginal, en términos simbólicos, del ensayo *El nuevo indio. Ensayos indianistas sobre la sierra sur* (1929) de García, en oposición radical respecto de *Tempestad en los Andes* (1927) de Luis Valcárcel, oposición teórica que duplica la rivalidad biográfica entre ambas figuras.¹⁶ A partir de la influencia de *Eurindia* de Rojas y de *La raza cósmica* de Vasconcelos, García gira más claramente hacia una defensa del mestizaje como modelo identitario, en el marco de un telurismo ampliado que empieza a incorporar al mestizo y al criollo como sujetos también sometidos a la influencia de la tierra, que juegan un papel importante en la configuración de la identidad nacional. Al rechazar las formas indígenas puras y del pasado precolombino, y exaltar en cambio las prácticas que revelan una integración indo-hispánica mestiza, en el presente y a lo largo de la historia, García asume un punto de vista marginal en el campo intelectual peruano (en general,



dominado por la defensa de la autonomía cultural indígena, aunque desde posiciones arqueologizantes y conservadoras). En efecto, *El nuevo indio* puede considerarse en muchos aspectos como una reelaboración de la dialéctica del mestizaje postulada previamente por Rojas y por Vasconcelos, central en otros países y atípica en su propio contexto nacional: tal como puede verse en su correspondencia, García (dedicado a la historia del arte precolombino, desde un espiritualismo antipositivista afín al enfoque de *Eurindia*) lee con devoción discipular ese texto de Rojas, antes de la escritura de su propio ensayo. Citándolo explícitamente, el peruano usa incluso el neologismo “eurindia” para designar el continente americano modificado por el mestizaje.¹⁷ En este sentido, su ensayo postula una ampliación significativa de la identidad indígena, pues –siguiendo implícitamente la acepción que da Rojas al indianismo en sus primeros textos– insiste en que “todos somos indios” en la medida en que nos sometemos al influjo del mismo paisaje o *genius loci*. Por eso, para este autor lo indígena es más bien una actitud psíquica engendrada por el medio, convertido en una entidad metafísica. El mismo lazo con la naturaleza se recrea constantemente a lo largo de la historia, pues “la emoción telúrica espera de los nuevos hombres de sensibilidad indiana otras creaciones renovadas” (GARCÍA, 1937, p. 16) que superen las heredadas del pasado.

La apuesta de García en favor de una fuerte espiritualización de la identidad incluye una clara dilución del componente indígena, el cual solo puede sobrevivir si es introyectado en el precipitado dinámico e inestable del mestizaje. Además, el énfasis en la superación definitiva de las razas, en pro “del dominio del Espíritu” (GARCÍA, 1937, p. 5) puede pensarse no solo como ataque a la antropología física y al cientificismo positivista en general (por ejemplo en GARCÍA, 1937, p. 32), sino también como alusión crítica al concepto de “raza cósmica” postulado por Vasconcelos unos años antes.

García piensa en una ampliación ascensional de la espiritualidad indígena, y en una teleología que progresa desde lo local hacia lo universal a lo largo de la historia (por ejemplo, de los *Apus* [divinidades totémicas preincaicas] a las divinidades universales como Pachacamac o Wiracocha, que encarnan ideas absolutas, necesarias para la expansión incaica, y de éstas al catolicismo mestizo del mundo colonial). En sintonía con el enfoque de Rojas, el espiritualismo de García, concebido como “neo-indianismo”, busca estimular el desenvolvimiento dialéctico del espíritu nacional, en busca de su universalidad.¹⁸

García despliega su elogio del mestizaje (pensado como una instancia dialéctica de conflicto e interpenetración, como base de la nacionalidad



“neo-india”) en diversos planos, incluidos el espacio, la religión y el arte. Así por ejemplo, en la reconstrucción de los cuatro espacios simbólicos del mundo andino, privilegia sobre todo la costa como el área más abierta al contacto hispano-indígena (“a lo que Vasconcelos llama la fusión de la ‘raza cósmica’”; GARCÍA, 1937, p. 49),¹⁹ en contraste con respecto a las áreas que fueron históricamente resistentes a la mezcla (como la selva y la Puna), pues en la costa entran en choque y se amalgaman las “influencias universales o transoceánicas” y “las fuerzas tradicionales del interior” (GARCÍA, 1937, p. 49). Y como en el análisis previo de Gamio, también aquí juegan un papel central las elecciones sexuales, pues García se inclina en favor de un modelo intermedio de mujer (encarnado por la chola campesina, que se comporta como “una mujer normal”, dispuesta a concretar sus ansias de maternidad incluso con figuras de otros estratos étnicos, garantizando así una procreación afín al ideal “neo-indianista”).²⁰

En su ensayo, García se esfuerza por recrear el antiguo misticismo indígena prehispánico, pero no para reactualizarlo como religión arcaica, sino para convertirlo en un nuevo sentimiento espiritual, ya secularizado, apenas dislocado respecto de la espiritualidad universal del Occidente moderno. En efecto, en función de su apertura a la dinámica del progreso histórico, García postula la muerte de la incanidad como pasado perdido, y en cambio proclama la vitalidad activa de la indianidad en el presente, pero entendiendo a esta última como una espiritualidad de más largo alcance. En este sentido, configurando un “nosotros” anclado en ese neo-indianismo telurista, y oponiéndose abiertamente a la idealización de un incario “perdido” y cerrado sobre sí mismo como el postulado por Valcárcel (GARCÍA, 1937, p. 78),²¹ el ensayo refuerza la transmutación de esa espiritualidad, bajo la meta de una ascensión universalizante que abandona “el embeleso tradicionalista”, en favor del “tránsito hacia el mundo y hacia el futuro” (GARCÍA, 1937, p. 20).²²

Como en el caso de Rojas, el ensayo se centra en revelar el valor simbólico del paisaje y en analizar diversas manifestaciones del arte, concebidas como las experiencias culturales más altas, que revelan la espiritualidad modelada por el medio (incluso García piensa la arquitectura neo-indianista a partir de las obras de Ángel Guido, figura clave del movimiento neo-colonial argentino encabezado por Rojas, por explorar la formación de un arte “hispano-incaico” como resultado de la mezcla del Barroco español con el arte autóctono; GARCÍA, 1937, p. 124).²³

Como en los otros casos, también aquí la religión juega un papel clave para



el mestizaje espiritual, porque los mitos autóctonos y los dogmas católicos hispánicos se interpenetran a lo largo de los siglos, a través del descenso del católico “hasta el horizonte mental indiano” (GARCÍA, 1937, p. 113). Al privilegiar el arte y la religión como espacios paradigmáticos del mestizaje espiritual, García despliega una cierta idealización nostálgica del mundo colonial, sobre todo de las instancias festivas de comunión emocional inter-clase. Por estas vías, García busca recuperar una espiritualidad arcaica, pero ya transmutada por la modernidad secularizadora.

El paternalismo eurocéntrico del ensayista (para pensar la alteridad indígena y las masas campesinas en general) se percibe especialmente cuando García abandona la abstracción metafísica, para abordar sujetos y prácticas concretos. Así por ejemplo, haciendo estallar las contradicciones entre la idealización neo-romántica del “alma popular”, y la condena de la “barbarie” implícita en las prácticas de estos sectores, devalúa espacios típicos de la sociabilidad popular (como la chichería, convertida en una cueva primitiva en la que se despliegan los más bajos instintos), o apela a la psicología de las multitudes, para subrayar la sugestión emocional de las masas, que se expresa tanto en el viejo fanatismo religioso como en el actual caudillismo político del que es víctima el pueblo (GARCÍA, 1937, p. 135), por lo que espera que una minoría (o elite del talento), acaso surgida de los propios sectores populares, sea capaz de canalizar positivamente esa irracionalidad colectiva.

Consideraciones finales

Como cierre, quisiera señalar brevemente algunos puntos de contacto generales entre estos textos. Como ideólogo del indigenismo en el marco de la Revolución Mexicana, Gamio aspira a la fusión racial y cultural de la nación por la vía del mestizaje, porque cree que la homogeneidad es clave para el desarrollo nacional. Ese mestizaje se identifica así con una inclusión material y simbólica de las alteridades, para superar las barreras de clase, aunque mantiene el fondo etnocéntrico del razonamiento, porque aspira a indigenizar primero a las capas medias, para lograr luego una des-indigenización más profunda de la sociedad en su conjunto.

Esta matriz general se reelabora, con modulaciones diversas, en los ensayos de Rojas, Vasconcelos y García. Estos autores (que se citan entre sí e intercambian correspondencias e ideas) valoran el arte y la religión como espacios privilegiados para forjar una sutura espiritual capaz de resolver las



graves fracturas socioculturales que impiden la consolidación de la nación; tienden a idealizar el mundo colonial perdido como una instancia paradigmática de homogeneización inter-clase, que debe ser recreada para alcanzar ese ideal de fusión; señalan la preeminencia del Estado y de un nuevo tipo de intelectual, para llevar a cabo esa homogeneización nacional, en base al establecimiento de un nuevo vínculo con el pueblo, y traducen esa demanda en la propia escritura del ensayo, convertido en un espacio didáctico privilegiado para interpelar a las capas medias, difundiendo una sensibilidad americanista (y específicamente indo-hispánica), abierta por ejemplo a reconocer la compatibilidad “espiritual” entre el misticismo indígena y el católico, y el potencial estético del legado arqueológico (para lo cual insisten en la creación de un arte moderno enraizado en el mundo precolombino, oscilando entre el Art Decó y las exploraciones vanguardistas.

En todos los casos, del conjunto de las manifestaciones artísticas, la arquitectura adquiere especial preeminencia por su capacidad de volver tangible, entre las masas, esa fusión ideal del mestizaje. Además, es probable que esa centralidad, en los autores considerados, provenga no solo de la importancia simbólica de los monumentos para modelar la sensibilidad de las masas, sino también de la identificación esotérica del libro con el templo, común en la época (y especialmente visible en el ensayo de Rojas, que establece un paralelo explícito entre la lectura y la iniciación ritual en el templo de Eurindia).

A pesar de estos puntos de contacto generales, el vuelo hermenéutico de los textos de Rojas, Vasconcelos y García contrasta *a priori* con el tono más pragmático de las intervenciones de Gamio, atentas a pensar políticas concretas de homogeneización nacional, fundadas además en una enfática legitimación de la antropología como discurso privilegiado para conocer al “otro”. En *Forjando patria*, tanto el tono general como la defensa de la profesionalización de la antropología establecen un contrapunto evidente con la resistencia arielista a la especialización, que subyace en los otros autores considerados.

En los textos de Vasconcelos, de Rojas y de García el arte, la religión y la filosofía no solo son vías privilegiadas para alcanzar la anhelada sutura cultural: también expresan formas superiores de conocimiento del mundo, muy por encima de la racionalidad científica. En los tres casos, el mestizaje racial/espiritual se convierte en un objetivo metafísico, resacralizador de la experiencia moderna. Y es probable que la apelación común, por parte de los tres, al imaginario de la mística teosófica, responda no solo a convicciones ideológicas compartidas, sino también a la eficacia de esa discursividad para



atraer la atención de un lectorado ampliado, ávido de metafísica, que encuentra en estos ensayos la autoridad de una “voz magisterial” capaz de reformular el elitismo letrado heredado del *Ariel* de José E. Rodó, ampliando su alcance hacia la inclusión simbólica de los sectores populares. Especialmente Rojas y Vasconcelos apelan a su auto-identificación con *sacerdos* modernos, capaces de iniciar a los lectores en los misterios de una nueva doctrina espiritual, fundada precisamente en el mestizaje como principio rector del progreso del espíritu universal.

Sin embargo, los textos considerados dejan entrever que, incluso bajo la convergencia de un mismo espiritualismo antipositivista y laudatorio del mestizaje, pueden identificarse algunas divergencias significativas. Así por ejemplo, mientras Vasconcelos vuelve a enfatizar la importancia de la raza, incluso con sus aristas eugenésicas –pasadas por el tamiz del esoterismo, dado el aire de familia entre su teoría de la evolución racial y la de Helena Blavatsky en *La doctrina secreta*–), García responde abiertamente con un neo-indianismo espiritual de base telúrica, claramente inspirado en el telurismo de Rojas y crítico del racialismo. De todos modos, las nociones de raza, cultura y espíritu se vuelven lábiles en estos textos; por eso, en 1930 Rojas puede cerrar su *Silabario...* (un texto más claramente espiritualista y esotérico que *Eurindia*), refiriéndose a la “séptima raza” final en América, en clara sintonía con las tesis de *La raza cósmica*.²⁴

Por su parte, el antiimperialismo de Gamio y de Vasconcelos (que apelan al modelo indo-hispánico para frenar la amenaza de la invasión ideológica norteamericana) contrasta con el americanismo de Rojas, más abierto –al menos coyunturalmente– a incluir a los EEUU. Esa preocupación desigual por la gravitación del imperialismo parece traducir, en los ensayos, el grado diverso de amenaza del “gigante del Norte” sobre cada contexto nacional, amén de las diferencias de afiliación partidaria en cada caso.²⁵

En cada campo intelectual nacional, la celebración del mismo tipo de mestizaje indo-hispánico parece producir efectos ideológicos muy diversos. Por ejemplo, en el contexto peruano García escribe contra la separación de lo indígena promovida por Luis Valcárcel, apuntando a dinamizar (a modernizar) a sectores que Valcárcel espera que preserven su diferencia cultural (y en definitiva, su posición de subalternos). En este sentido, la tesis neo-indianista de García resulta marginal en el contexto peruano, más resistente al elogio del mestizaje. Traducida en términos políticos, al defender el mestizaje como modelo identitario, incorporando al mestizo y al criollo como sujetos también



sometidos a la influencia de la tierra, García aspira a una inclusión simbólica de los sectores populares como sujetos sociales activos en el presente, aunque a costa de apagar la conflictividad de la dominación y de diluir las diferencias culturales: para García, el neo-indianismo busca estimular el desenvolvimiento dialéctico del espíritu, para que alcance su universalidad. También Gamio y Vasconcelos dejan entrever, bajo sus teorías, la fractura sociocultural y la debilidad de las clases medias, en sus respectivos contextos nacionales.

En contraste, desde una posición marginal respecto de los discursos identitarios más eurocéntricos–hegemónicos en Argentina–, Rojas encuentra en el mestizaje indo-hispánico un elemento clave para construir una legitimación regionalista, capaz de americanizar el país al menos tangencialmente, compensando así las consecuencias de la babelización inmigratoria y del internacionalismo modernizador. En este sentido, bajo un principio común de inclusión simbólica y democratización cultural, estas teorías asumen posiciones muy diversas en cada contexto nacional, como resultado de inscribirse en tradiciones identitarias divergentes, y de lidiar con grados muy distintos de integración de los sectores populares.

A esas diferencias conceptuales se suman las asimetrías de poder entre estas figuras, traducidas simbólicamente en el alcance imaginario que se fijan los ensayos: si bien tanto Vasconcelos como Rojas subrayan la importancia central del Estado para efectuar esa homogeneización simbólica del país, mediante la educación nacionalista de las nuevas multitudes, mientras el templo que Rojas imagina para su credo euríndico no pasa de ser un diseño imaginario (o de plasmarse en su residencia particular, realizada por Ángel Guido entre 1927 y 1929), la de Vasconcelos adquiere la fuerza performativa de un edificio público clave que modeliza la identidad nacional para las masas, desde el Estado.

Mientras Rojas, y sobre todo García, organizan su reflexión en torno de la identidad nacional como problema, Vasconcelos aspira a un horizonte reflexivo más vasto, pretendiendo fijar la “misión de la raza iberoamericana” en su conjunto. Esa diferencia de escala (bajo límites regionales, nacionales y/o continentales) evidencia en qué medida los sujetos de enunciación se atribuyen a sí mismos, en términos imaginarios, grados muy desiguales de poder.

Pero es probable que estas y otras diferencias formen parte de las torsiones adaptativas necesarias para adecuar una misma matriz discursiva a las particularidades de cada campo intelectual, por lo que incluso esos puntos de contraste no harían sino reforzar la convergencia y la complementariedad entre estos ensayos. Bajo esa matriz común, los textos peruanos y mexicanos aquí



considerados aspiran a una síntesis homogeneizante ya lograda en Argentina, según el diagnóstico tranquilizador de *Eurindia*. En este sentido, Gamio, Vasconcelos y García dejan entrever, bajo sus teorías de un mestizaje ideal, la fractura sociocultural y la debilidad de las clases medias, en sus respectivos contextos nacionales.

A la vez, si Buenos Aires es faro de una homogeneización exitosa en América Latina, las “periferias” de Perú y de México se vuelven “centros” capaces de irradiar una imprescindible americanización de la Argentina. Así, incluso las diferencias entre estos discursos refuerzan la trama de legitimaciones recíprocas, evidenciando en qué medida las teorías del mestizaje se mestizan entre sí para forjar, a nivel macro, una identidad indo-hispánica común para todo el continente.

A partir de los años treinta, ese modelo de integración armónica es incipientemente puesto en cuestión en discursos que postulan un mestizaje sin síntesis, como conflictividad irresoluble, y que al mismo tiempo piensan el contacto intercultural como fricción, en el marco de una noción de convivencialidad que implica conflicto y asimetría. Si bien ese tema no es objeto de este trabajo, para dar cuenta de este desplazamiento conceptual, vale la pena indagar en la obra de autores tales como el brasileño Gilberto Freyre, el cubano Fernando Ortiz, o los argentinos Bernardo Canal Feijóo y Rodolfo Kusch. En general, estos ensayistas tienden a poner en jaque (al menos incipientemente) los esencialismos, buscando explicitar los fundamentos históricos de una identidad en proceso. Sin embargo, incluso en estos casos ese modelo encuentra su límite en la necesidad de “forjar patria”, que sigue impulsando la adhesión a una definición homogénea de la identidad colectiva, aunque se vea como un ideal demorado, imposible en el presente. En este sentido, reconocer el carácter abierto, polifónico, procesual, ambivalente –e incluso multitemporal– de la identidad no implica –al menos todavía– abandonar el anhelo de unidad, sino más bien aceptar la imposibilidad de concretar esa unidad en el presente.

Referencias

ARCE, Elizabeth Kuon *et al.* *Cuzco-Buenos Aires: ruta de intelectualidad americana (1900-1950)*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2009.

AVANZA, Agustina. ¿Qué significa ser cusqueño? La construcción de un discurso identitario en un diario de Cuzco entre 1919 y 1930. *In: MOLIONIÉ, Antoinette (comp.). Etnografías de Cuzco*. Cuzco: Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas, 2005. p. 137-157.



- BERGEL, Martín. *El oriente desplazado*. Bernal: UNQ, 2015.
- CANAL FEIJÓO, Bernardo. *Burla, credo, culpa en la creación anónima*. Buenos Aires: Nova, 1951.
- CANAL FEIJÓO, Bernardo. *Confines de Occidente*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2007.
- CASTILLA, Martín. Un indigenismo contradictorio: Luis Valcárcel y tempestad en los Andes. In: MAILHE, Alejandra (comp.). *Pensar al otro / pensar la nación*. La Plata: Al Margen, 2010. p. 50-93.
- DE LA PEÑA, Guillermo. Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana. In: RUTSCH, Mechthild (comp.). *La historia de la antropología en México*. México: Plaza y Valdés, 2006. p. 41-81.
- DÍAZ QUIÑONES, Arcadio. Fernando Ortiz y Allan Kardec: espiritismo y transculturación. In: DÍAZ QUIÑONES, Arcadio. *Sobre los principios*. Bernal: UNQ, 2006. p. 9-27.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. San Pablo: Global, 2005. [1933].
- GAMIO, Manuel. *Forjando patria: pronacionalismo*. México: Porrúa, 1960.
- GARCÍA, Uriel. *El nuevo indio: ensayos indianistas sobre la sierra surperuana*. Cuzco: Rozas sucesores, 1937.
- GRUZINSKI, Serge. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós, 2000.
- LAPLANTINE, François; NOUSS, Alexis. *Mestizajes: de Arcimboldo a Zombi*. México: FCE, 2007.
- MAILHE, Alejandra. Ricardo Rojas: viaje al interior, la cultura popular y el inconsciente. *Anclajes*, La Pampa, v. 21, n. 1, p. 21-42, 2017.
- MAILHE, Alejandra. La colección 'Humanior' y la formación de un lectorado americanista. *Prismas*, Bernal, n. 22, 2018a.
- MAILHE, Alejandra. José Vasconcelos: el viaje reformista como viaje espiritual. In: BERGEL, Martín. *Los viajes latinoamericanos de la Reforma Universitaria*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario, 2018b. p. 93-114.
- MAILHE, Alejandra. El mestizaje indo-hispánico en la educación estética de las masas. *Estudios del ISHIR*, Rosario, v. 8, n. 22, 2018c.
- MAILHE, Alejandra. El impacto de la decadencia de occidente de Oswald Spengler en los indigenismos latinoamericanos: el caso de Ernesto Quesada. In: ARENAS, Patricia; DÁVILA, Lena (comp.). *Entre la naturaleza y la cultura: sabios y viajeros alemanes en los orígenes de la antropología argentina*. Buenos Aires: CICCUS/CLACSO, [2019]. En prensa.
- MAJLUF, Natalia. El indigenismo en México y Perú: hacia una visión comparativa. In: GONZÁLEZ MELLO, Renato; GUTIÉRREZ ACES, Juana. *Arte, historia e identidad en América: Visiones comparativas*, México, UNAM, 1994. p. 611-628.
- ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Ciencias Sociales, 1986.



ROJAS, Ricardo. *Eurindia: ensayo de estética sobre las culturas americanas*. Buenos Aires: Losada, 1951. [1922].

ROJAS, Ricardo. *Silabario de la decoración americana*. Buenos Aires: La Facultad, 1930.

SOMMER, Doris. *Ficciones fundacionales*. Bogotá, FCE, 2004.

VASCONCELOS, José. *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*. México: Espasa-Calpe, 1966.

Notas

¹Profesora titular de “Historia de las ideas sociales de Argentina y América Latina” en la Universidad Nacional de La Plata, e Investigadora Independiente del CONICET, Argentina. Parte de la investigación aquí presentada fue realizada como Senior Fellow del proyecto internacional MECILA (con beca otorgada por el Instituto Iberoamericano de Berlín), entre marzo y junio de 2019.

²Para considerar este tema en la obra de Ricardo Rojas ver Mailhe (2017, 2018c). Además, la articulación de sus textos con la de algunas figuras relevantes de la tradición discursiva argentina (Bartolomé Mitre, Joaquín V. González y Ernesto Quesada), ha sido abordada recientemente en el trabajo titulado “Legados prestigiosos”, en prensa en revista *Estudios Sociales del NOA*, UBA.

³Aunque 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.

⁴Al respecto ver Bergel (2015).

⁵Sobre el ataque al indigenismo en la obra de Imbelloni, ver Mailhe (2018a).

⁶Compartimos con Majluf (1994) la necesidad de revisar la hipótesis (extendida en la crítica mexicana y peruana) sobre el indigenismo peruano como mero satélite respecto del mexicano. Además, haciendo foco en la figura de Rojas, parece evidente el papel central ejercido por los intelectuales peruanos como un espacio de mediación privilegiado para la recepción de las teorías indigenistas y del mestizaje en general.

⁷Manuel Gamio (1883-1960) es una figura clave en la reivindicación del indígena, en el marco de la Revolución Mexicana. Proviene de una familia acaudalada con hacienda en Veracruz (ligada a la explotación del hule). Es probable que allí surja su interés por la cuestión indígena (dado que aprende náhuatl con los campesinos de su hacienda). Estudia arqueología desde 1907 en el Museo Nacional, y luego en la Universidad de Columbia, dirigido por Franz Boas, con quien establece un importante vínculo discipular, no exento de diferencias (tal como advierte De la Peña, 2006). Luego regresa a México, con el apoyo de Boas y de Eduard Seler, para colaborar en la “Escuela internacional de arqueología y etnología” (fundada en septiembre de 1910, con la colaboración de México, Prusia y Francia, y formalmente inaugurada por Porfirio Díaz en enero de 1911, como la primera institución de posgrado en México). De la Peña (2006) analiza los embates de la Revolución Mexicana sobre la continuidad de una institución académica como la “Escuela internacional...”, y el modo en que la experiencia revolucionaria (y el nacionalismo ideológico) separa a Gamio respecto de su maestro Boas. Entre otras



diferencias, frente al reclamo de autonomía profesional de Boas, Gamio se involucra en la Revolución, como ideólogo del indigenismo nacionalista; frente al relativismo cultural de Boas, Gamio retorna a la creencia positiva en el progreso, y frente a la defensa de las diferencias culturales, Gamio defiende la meta de la unidad cultural de la nación, en el marco de un proceso de homogeneización que debería ser promovido por el Estado. Así, para Gamio el objetivo de la antropología termina siendo opuesto al de Boas, al buscar entender las diferencias culturales... para abolirlas. En 1917, apenas un año después de la edición de *Forjando patria*, Gamio es nombrado Director de Antropología en la Secretaría de Agricultura y Fomento. Según De la Peña, desde 1924 esa Dirección pasa a depender de la Secretaría de Educación. En 1925 Gamio cae en desgracia por denunciar corrupción en esa Secretaría. Posteriormente ejerce varios cargos importantes, como el de Director del Instituto Indigenista Interamericano, entre 1942 y 1960.

⁸Ese problema está presente al menos desde la *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena en México* (1864) de Francisco Pimentel, pasando por las obras de Francisco Bulnes y de Andrés Molina Enríquez (pues en *Los grandes problemas nacionales*, leyendo los conflictos de clase como conflictos de raza, Molina Enríquez advierte que el problema básico del país es la ausencia de integración nacional). Durante el Porfiriato, los intelectuales se auto-identifican con el mestizaje, porque elogian las cualidades sintéticas y superadoras del mismo, pero esa operación supone –entre otras cosas– una anulación de las diferencias culturales.

⁹Sobre este tema en la obra de Quesada ver Mailhe ([2019]).

¹⁰Varios dispositivos textuales apuntan a seducir al lectorado medio para incentivar en él su sensibilidad indigenista. Por ejemplo, cuando analiza la historia de México, durante la conquista, recrea narrativamente escenas impactantes, buscando lograr un efecto “cinematográfico” de presentización de las luchas (ver por ejemplo GAMIO, 1960, p. 65-66).

¹¹Licenciado en Derecho en 1907 y miembro fundador del Ateneo de la Juventud Mexicana, José Vasconcelos (1882-1959) se manifiesta tempranamente como crítico del positivismo hegemónico en el Porfiriato, compartiendo los ideales ateneístas de defensa del espiritualismo y de los valores éticos y estéticos hispanoamericanos. Partidario de la Revolución Mexicana desde sus inicios (al apoyar el movimiento anti-reeleccionista de Francisco Madero –con quien comparte además sus afinidades teosóficas–), se exilia luego por su posición crítica frente a Venustiano Carranza, residiendo en EEUU. Caído el gobierno de Carranza, regresa a México para ser nombrado Rector de la Universidad Nacional entre 1920 y 1921. Durante su gestión, promueve los primeros proyectos educativos destinados a los sectores populares, así como también la realización del Primer congreso internacional de estudiantes, celebrado en México en septiembre de 1921, concebible como una instancia clave en la circulación transnacional de ideas y figuras en el marco del reformismo continental. Entre 1921 y 1924, Vasconcelos se desempeña como Secretario de Educación Pública (cargo creado por instancias suyas), iniciando un ambicioso plan de instrucción popular, creación y reforma de bibliotecas, edición de libros, difusión del arte, y erección de edificios claves vinculados al ámbito cultural, amén de producir algunos ensayos como *La raza cósmica* (1925), centrales para la consolidación de la identidad mestiza del continente. Además, pone en marcha un amplio plan de intercambio estudiantil con otros países latinoamericanos (incluyendo la protección de intelectuales perseguidos, como el peruano Víctor Haya de la Torre). Todas estas prácticas lo consagran, entre los reformistas continentales, como “Maestro



de la Juventud”. En 1924 renuncia a la Secretaría de Educación Pública, por disidencias políticas. A partir de aquí se abre una etapa de declinación, marcada por varios exilios, y por el intento fallido de ganar las elecciones presidenciales, en 1929, para luego acercarse con simpatía a las ideas del Nazismo.

¹² Con respecto a las concepciones esotéricas de la Atlántida, ver por ejemplo *La doctrina secreta* (1888) de Mme. H. P. Blavatsky.

¹³ Sobre la refutación del mito de la Atlántida en Imbelloni ver Mailhe (2018a).

¹⁴ En este sentido, es importante subrayar que su argumentación reproduce los principales trazos del racialismo científico, pero pasados por el tamiz del esoterismo. Por ejemplo, su jerarquización etnocéntrica de las razas se acompaña de juicios lapidarios sobre los “asiáticos”, cuya inmigración a América Latina es temida sobre todo por su multiplicación “como los ratones” (VASCONCELOS, 1966, p. 29). Del mismo modo, cuando teoriza sobre la selección sexual ideal, en base al gusto estético, reformula en clave espiritual los principios de la eugenesia física, sin salirse de los límites de la misma. Los juicios vertidos en el marco de esa selección estética implican la asociación de la fealdad con la pobreza (y de la belleza con la superioridad biológica, intelectual y moral), o la valoración de la educación como un principio útil para la decantación racial de los “mejores” (VASCONCELOS, 1966, p. 43). Además, señala que la raza blanca es la matriz dominante del mestizaje superior, ya que el indio está demasiado atrasado, y “en unas cuantas décadas de eugenesia estética podría desaparecer el negro junto con los tipos que el libre instinto de hermosura vaya señalando como fundamentalmente recesivos e indignos [...] de perpetuación” (VASCONCELOS, 1966, p. 43).

¹⁵ José Uriel García (1894-1965) se gradúa en la Universidad de San Antonio Abad con una tesis sobre *El arte inkaiko en el Qosko* [1911], luego de encabezar una revuelta antipositivista en el ámbito universitario, en 1909. A partir de allí se dedica a la docencia universitaria, en esa misma Universidad. Se enfrenta fuertemente a Luis Valcárcel porque éste se niega a apoyar su candidatura como Rector de la Universidad de Cuzco. Esa rivalidad es también ideológico-política y, como veremos aquí, se traduce en una posición teórica antagónica respecto del problema del mestizaje.

¹⁶ Sobre este tema ver especialmente Avanza (2005) y Castilla (2010).

¹⁷ Así por ejemplo, advierte que “Coloniaje o Virreynato –cuestión de palabras– y además, República, son, pues, épocas de formación en las que se realizó y va realizándose la indianidad moderna, la América personal, o como la llama el pensador argentino Ricardo Rojas, eurindia, o lo que el otro, Waldo Franz [sic], ‘Nuestra América’” (GARCÍA, 1937, p. 106).

¹⁸ Para rechazar el racialismo científico, remite por ejemplo a la “antropología filosófica” de Max Scheler, postulando que es probable que en América haya una sola raza, resultado del efecto general del medio (GARCÍA, 1937, p. 38).

¹⁹ En un texto tan despojado de referencias eruditas, la mención de Vasconcelos, así como también las referencias a Mariátegui y al arquitecto argentino Ángel Guido, estrechamente vinculado a Rojas, se vuelven especialmente significativas, además de la cita explícita de *Eurindia*.

²⁰ Significativamente, toda la retórica espiritualista y antirracista se desvanece ante la materialidad física de la procreación, pues García concibe a la mujer apenas como un



útero disponible para el mestizaje.

²¹Además, en otra alusión crítica al modelo encarnado por Valcárcel, en el cierre del ensayo García insiste en el interés por un pueblo indígena que “no es solo realidad arqueológica sino inquietud presente” (GARCÍA, 1937, p. 190).

²²Esto puede percibirse, por ejemplo, cuando señala que “esta herencia de la indianidad ancestral, que es enérgica emotividad telúrica, se mantiene en los hombres de la sierra que llevamos la levadura de ese hombre antiguo. El culto a los Apus [...] lo hemos trocado en fervientes sentimientos de solidaridad regional, en culto a las ruinas, en arqueología, en ideales nacionalistas, en ansias de una cultura americana” (GARCÍA, 1937, p. 20).

²³Citando a Ángel Guido (GARCÍA, 1937, p. 129), García advierte que aquí el medio engendra una espiritualidad intuitiva, “objetiva-subjetiva”, dislocada respecto del arte occidental. De las obras de Guido, García cita especialmente su *Fusión hispano-indígena en la arquitectura colonial* (en la edición de Rosario: Casa del Libro, 1925). García elogia el enfoque de Guido, cuestionando apenas el término “hispano-incaico”, para proponer en cambio la expresión que él mismo acuña de “neo-indianismo”.

²⁴Sobre este punto en el *Silabario...* de Rojas ver Mailhe (2018c).

²⁵Así por ejemplo, las impatía de Rojas con el radicalismo yirigoyenista contrasta con la virulencia anti-imperialista que, desde los años veinte, manifiestan tanto Vasconcelos en México como José Ingenierosen Argentina (visible, en este último caso, en sus intervenciones en el Boletín *Renovación*). Sin embargo, vale la pena recordar el rápido giro hacia el conservadurismo hispanista que entraña la perspectiva del mexicano, que se hará particularmente evidente cuando se exilie en Argentina, en 1933. A partir de entonces, Vasconcelos niega la importancia del sustrato indígena, presentando la Conquista como una bendición para el progreso del espíritu, y condena la Revolución Mexicana –más allá del rescate aislado de Madero– como un “facundismo” “bolchevizante”, dejando entrever su simpatía por el hispanismo católico y por el fascismo. Este giro conservador se traduce en un franco distanciamiento respecto de los intelectuales progresistas argentinos, en contraste con el desplazamiento ideológico que por entonces lleva a cabo Rojas, comprometido con la militancia radical en plena dictadura, subrayando su denuncia del exterminio indígena (en el mismo momento en que Vasconcelos embandera el hispanismo católico para condenar cualquier indigenismo como retrógrado).