

La arqueología precolombina como fuente para la resacralización del mundo, a inicios del siglo XX (Adán Quiroga, Henri Girgois y Ricardo Rojas)

Alejandra Mailbe

Este trabajo explora el modo en que varios intelectuales, en la Argentina de principios del siglo XX, vuelven en sus ensayos sobre el legado arqueológico del mundo andino para interpretar la riqueza mítica de los saberes prehispánicos y, de este modo –indirectamente–, compensar los efectos negativos de la secularización moderna –que les es contemporánea–, vivenciada como pérdida de la sacralidad del mundo.

El arqueólogo *amateur* Adán Quiroga (apelando a la hermenéutica de la arqueología precolombina calchaquí, tanto en *La cruz en América* de 1901 como en *Folklore calchaquí*, editado por Ricardo Rojas de forma póstuma en 1929), el médico Henri Girgois (desde su ensayo esotérico *El oculto entre los aborígenes de Sudamérica*, de 1901) y el propio Ricardo Rojas (en su ensayo *Silabario de la decoración americana*, de 1930) apuestan de manera convergente por una resacralización del mundo moderno, gracias a las vías del arte y de la espiritualidad, desplegadas en base a la inspiración precolombina.

Vinculados al antipositivismo modernista, los tres autores desplazan el “folc” del criollismo pampeano hacia un interior más profundo, valorando especialmente el noroeste como la verdadera Argentina, en oposición a Buenos Aires, definida negativamente por su europeización y materialismo, pero también por su secularización. Con diferencias entre sí, estos discursos reivindican la espiritualidad prehispánica y el mestizaje, corriendo el riesgo de configurar una visión idealizadora del pasado colonial, pensado como el período en que se forja la matriz de una sociabilidad cohesionante, que sella un *ethos* identitario perdurable, capaz de compensar el impacto del “aluvión inmigratorio”.

La sed de misticismo en los comienzos de la arqueología científica

En su ensayo *La cruz en América* (1901), Adán Quiroga¹ se propone explorar la gravitación del símbolo precolombino de la cruz en distintas culturas, atendiendo a las “grandes civilizaciones prehispánicas” (azteca, maya, tiahuanacota e inca), pero también a otros grupos periféricos (como los calchaquies) e incluso a pueblos tradicionalmente considerados “inferiores” (desde los pieles rojas hasta los onas o los indios amazónicos). Sumergido en la hermenéutica de la plástica indígena, confirma la existencia de una sólida unidad continental, por la convergencia del mismo símbolo y con el mismo significado, entre los grupos más distantes del continente.² Fascinado por las cosmovisiones indígenas y por el potencial de la mitología comparada, advierte que la cruz precolombina, en cuanto símbolo universal americano, representa la convergencia de los cuatro puntos cardinales (incluidos los cuatro vientos) como claves para la producción de la lluvia, sagrada por la importancia de este recurso para la supervivencia.

Con una mesura hermenéutica notable para la época, Quiroga acumula pruebas sobre la convergencia en el empleo de la cruz americana –de dos líneas iguales– en cuanto símbolo espacial y acuático, así como también de las aves como símbolos de las nubes, de las serpientes como símbolos de los rayos y de los sapos como símbolos del agua. En la alfarería y en los textiles que analiza, estas figuras a menudo se combinan para

¹ Proveniente de una familia de clase alta, Quiroga (que vive en San Juan, Córdoba y Catamarca), estudia Derecho en Córdoba entre 1880 y 1886 y se forma como autodidacta en el campo de la arqueología, la etnología y el folclore, publicando artículos en la *Revista de Derecho, Historia y Letras*, la revista de la *Sociedad Científica Argentina* y el *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, entre otras publicaciones del campo científico en formación. Allí aborda temas que colaboran indirectamente con el proceso de “invención de la nación”. En esas publicaciones y en las instituciones que las respaldan (como el Instituto Geográfico Argentino, que fomenta las exploraciones de etnólogos, lingüistas, folclorólogos y arqueólogos como Samuel Lafone Quevedo, Juan Bautista Ambrosetti y el propio Quiroga), el NOA se consolida como un área “rica” en términos arqueológicos, capaz de contrapesar la modernización internacionalista encarnada por Buenos Aires. Para una introducción a este tema, ver Carizzo (2013).

² Sobre la hermenéutica de los símbolos en Quiroga, ver Bovisio (2014).

reforzar la misma invocación de la lluvia, ya que la cruz –dice Quiroga– “se vuelve el símbolo sintético de todos los accidentes y fenómenos atmosféricos” (1942 [1901]: 246). Por eso las divinidades climatológicas en América (desde Tláloc o Quetzalcóatl a Huitzilopochtli o Viracocha, e incluso divinidades más locales como la figura mapuche de Pillán o la calchaquí de Huayrapuca) llevan el mismo emblema de la cruz, o ellas mismas forman cuaternos sagrados, porque “la lluvia es el motivo fundamental de la religión, y la cruz su símbolo” (Quiroga 1942 [1901]: 246), amén de que, no casualmente, todos los pueblos americanos que veneran el sol también veneran el número 4, que remite a los cuatro puntos cardinales sagrados.

Si el ensayo seculariza el misterio de la cruz precolombina (tan explotado por los cronistas coloniales, como prueba de una supuesta evangelización milagrosa, previa a la Conquista), al mismo tiempo logra una cierta resacralización moderna, al recrear en parte esa unidad espiritual perdida. Moderado en sus hipótesis, Quiroga especula que la gravitación continental del mismo símbolo solo puede deberse al contacto histórico de estos pueblos entre sí, pero no se detiene en formular hipótesis más osadas sobre el posible origen común de las culturas americanas, tal como sucede en cambio –como veremos– en la obra de Girgois, que legitima el mundo quichua (y sus proyecciones en el área calchaquí) en base al origen “prestigioso” (“indoeuropeo” o “ario”) de los primeros grupos. De este modo, se anticipa, en algunos aspectos, a los principios de la escuela histórico-cultural, que en Argentina difunde José Imbelloni a partir de textos tempranos como *La esfinge indiana* de 1926.³

A través de esta hermenéutica de la plástica precolombina, Quiroga responde a la pregunta por la identidad nacional, en un momento de crisis por el impacto del llamado “aluvión inmigratorio”, señalando las raíces continentales de la Argentina, cuya profundidad, como las capas estratigráficas de la arqueología, conduce al pasado más remoto y a la dimensión mítica más elemental que poco después se definirá como “inconsciente”.

³ Sobre Imbelloni y su oposición a lo que define como “americanismo romántico” (dentro del cual podrían inscribirse las perspectivas de Girgois y de Rojas), ver Mailhe (2018b).

Es más: si, tal como señala Quiroga, la centralidad de la cruz es mayor en la cultura calchaquí que en otros contextos americanos, esa centralidad relegitima el NOA en el mapa simbólico del país y del continente, definiéndolo como un centro privilegiado que tracciona la Argentina hacia al mundo andino y, desde allí, hacia sus “verdaderas” bases precolombinas y americanas, negadas por los discursos del internacionalismo modernizador.

Al subrayar esa riqueza espiritual prehispánica, Quiroga aspira indirectamente no solo a americanizar la Argentina, sino también a legitimar el continente por sus vasos comunicantes más profundos con las “grandes civilizaciones” de la Antigüedad, sentando así las bases del americanismo indigenista posterior, encarnado en el área por figuras como Rojas, entre otros autores.

Poco después de editada *La cruz en América*, crece el interés intelectual –entre algunas figuras– por explorar la potencialidad estética de la arqueología prehispánica, sobre todo para subrayar la identidad americana del país frente a Europa. En ese contexto, en 1929 se publica *Folklore calchaquí* (en edición póstuma, gracias a la mediación de Rojas).⁴ Allí Quiroga expande el encuentro de una sacralidad antigua –entre precolombina y colonial– que contrarresta el arrasamiento del aura en la Modernidad, incluso porque se halla viva en el presente. Así, el NOA aparece nuevamente como *la vía* para la resacralización del mundo, justamente cuando “el grito del progreso ha acallado las plegarias de la fe sencilla y primitiva” (Quiroga 1929: 89).

En este ensayo, Quiroga revisa minuciosamente las concepciones del mundo (incluida la metafísica) implícitas en el universo calchaquí, tanto entre los grupos prehispánicos como entre

⁴ En el prólogo a la primera edición (Quiroga 1929), Rojas advierte haber revisado dos veces los originales de la obra de Quiroga, descartando capítulos que se solapan con *La cruz en América* (pero respetando el ordenamiento dado por el autor), y cuenta con detalle los percances sufridos por el libro (del cual algunos capítulos ya habían sido editados en revistas de la época): inicialmente Rojas busca el apoyo de la UBA y de la UNLP, con la intervención de Joaquín V. González, sin éxito, mientras dos hijos de Quiroga fallecen sucesivamente al poco tiempo de emprender cada uno la búsqueda de financiamiento; luego Rojas explora la posibilidad de conseguir editores privados –lo cual termina siendo imposible por lo costoso de la publicación y lo acotado de la “clientela” potencial del libro–, y finalmente, logra que se apruebe su edición en la Revista de la UBA, durante su gestión como Rector.

quienes habitan el área en la colonia, e incluso en el presente. Para ello, apela a diversas fuentes, interpretando desde restos arqueológicos materiales o crónicas coloniales del área andina, hasta ritos católico-mestizos, vivos en el presente, apelando a la continuidad folclórica entre esas diversas temporalidades. Entre líneas, y oscilando entre el distanciamiento letrado y el apego emocional, es posible leer en *Folklore calchaquí* cierta admiración por ese mundo abigarrado de creencias y de ritos que saturan la vida cotidiana con diversos sentidos religiosos, revelando una creatividad popular excepcional para intervenir en la vida y en la muerte. Quiroga subraya reiteradamente hasta qué punto todos los bienes y las prácticas tienen una dimensión sagrada, dada

la insistencia pertinaz del indio de hacer intervenir a sus dioses en todas sus cosas y en todos los actos de su vida [...]. Cada objeto indio no está destinado pura y simplemente al uso diario de la familia [...], sino que también ha de estar consagrado a su filosofía, a su religión, a sus dioses, a sus supersticiones. [...]. La religión presidirá todos los actos de su vida [...]. Cualquier empresa, por más insignificante que sea, no saldrá bien si no se han propiciado a las divinidades (Quiroga 1929: 130-131).

Así, anudando las concepciones prehispánicas y las del folclore del presente, convertidas estas últimas en vías de pasaje hacia esa sacralidad antigua, Quiroga expresa veladamente su propia nostalgia por el misticismo perdido o en proceso de disolución.

Un elemento clave que impulsa la seducción por ese universo, en el que conviven elementos arcaicos y católicos, remite a las experiencias de comunión colectiva. Así, por ejemplo, cuando describe la fiesta de la chaya, destaca la fuerza de la comunidad, reunida para cosechar las vainas de algarroba (a fin de preparar las bebidas del carnaval), propiciando experiencias estéticas valiosas como la invención de vidalitas.

La admiración por las creencias del mundo calchaquí crece frente a ciertos temas cuya potencialidad poética –e incluso metafísica– resulta evidente (por ejemplo, frente a la concepción de la muerte como metamorfosis del espíritu en estrella, o la conversión del muerto en protector del hogar). Una sensibili-

dad folclorista semejante se percibe, a pesar de la neutralidad afectiva del sujeto de enunciación, cuando Quiroga aborda la relación del calchaquí con los rebaños, que redundante en un reconocimiento nostálgico de la antigua unidad profunda del ser humano con el Universo.

El elogio del misticismo popular alcanza el clímax especialmente en capítulos claves como el destinado a la Virgen del Valle (comparable al pasaje sincrético de Quetzalcóatl a Guadalupe en México, por el origen indígena del culto y su apropiación en el siglo XVII, por parte de la Iglesia, para quebrar la resistencia “de los indómitos calchaquíes”; Quiroga 1929: 90). Cuando Quiroga aborda ese caso, reconocido como un simbolizador privilegiado en la construcción identitaria de la región, deja entrever cómo su “objetividad” positivista (incluido cierto distanciamiento crítico respecto de la Iglesia)⁵ cede ante el reconocimiento de la fuerza con que se manifiesta la devoción popular. Y, de hecho, es probable que la fuerza de ese catolicismo indo-hispánico condicione el respeto del ensayista por las formas más arcaicas –y menos mestizas– del misticismo indígena, en la medida en que aquel misticismo antiguo será luego históricamente reencauzado, en la colonia, hacia formas “superiores” (supuestamente más integradoras y/o más evolucionadas) de religión. En este sentido, aun cuando la fascinación frente a la devoción popular es controlada por el sujeto de enunciación, evita deslegitimar el fanatismo católico⁶ y asume en cambio un tono “respetuoso”, aprehendiendo poéticamente el modo en que esa devoción crea cohesión colectiva, como contrapeso explícito del arrasamiento de la fe por el avance de la modernización. En este sentido, la Virgen del Valle “se convierte en la depositaria [...] de la suerte de esa multitud que

⁵ Pues recuerda con detalle cómo la imagen fue arrebatada a los indios y convertida “en protectora del enemigo blanco” (Quiroga 1929: 93), poniendo en evidencia el modo en que las instituciones coloniales manipulan el misticismo popular, para vencer la resistencia indígena.

⁶ Para narrar el origen del culto sincrético a la Virgen del Valle, Quiroga recuerda la evangelización extendida en toda América Latina, en base a un catolicismo fanático, pero evita ahondar en cualquier patologización de ese fanatismo, tan común en cambio entre los discursos hegemónicos de la psiquiatría y de la psicología de las multitudes de la época.

corre afanosa a ofrecerle cánticos, a quemarle incienso, a darle oro, a brindarle como ofrenda, cuanto más no sea, las flores del aire de la mañana que las brisas cálidas llenan de perfumes voluptuosos y orientales” (Quiroga 1929: 89).⁷ Más allá de la violencia implícita en la apropiación católica de ese culto (que Quiroga no pierde de vista), la fiesta de inauguración de la capilla (construida por los indios, bajo la orden del Gobernador de Tucumán) se presenta en el ensayo como una instancia de sutura, que suelda el desplazamiento de la sacralidad profana y consolida el lazo entre “cantos en latín y cantos en quichua, alegres jaleos españoles y plañideras tonadas salvajes” (Quiroga 1929: 94), aunque también recuerda que, según la creencia popular, la Virgen continúa desapareciendo, para manifestar así su pertenencia ambigua a ese mundo mestizo.

Además, advierte que, en el presente, la devoción supera las fronteras nacionales, integrando el NOA al mundo andino en su conjunto, desde sus bases populares, a tal punto que “la Meca argentina se llena de *coyas*” (Quiroga 1929: 89). Por su carácter mestizo, ese culto sincrético se define en el ensayo como *la* práctica de mayor cohesión colectiva, reconduciendo además positivamente el misticismo indígena, al permitir superar los resabios “orgiásticos” aún vigentes en otras fiestas populares.

Junto con –y más allá de– esa jerarquización implícita, predomina en el texto el reconocimiento de la fuerza arrasadora de un misticismo popular que atraviesa todos los planos (no solo la naturaleza animada y la inanimada, sino también cada práctica de la vida cotidiana), convirtiendo el NOA en una suerte de universo onírico (a tal punto que, en el pasado, la sociedad habría llegado al extremo de entregar a sus propios hijos en “holocausto”, durante las grandes festividades religiosas, como parte de esa misma exaltación mística; Quiroga 1929: 167).

El esfuerzo de Quiroga por subrayar hasta qué punto la religiosidad atraviesa cada detalle de la vida calchaquí se percibe claramente cuando el autor discute con colegas como Ambrosetti o Lafone Quevedo, quienes se inclinan por atribuir un sentido

⁷ Obsérvese, en la cita, la referencia a las “flores del aire”, precisamente título del poemario editado por Quiroga en 1893, convertido aquí sintomáticamente en símbolo del misticismo popular.

meramente utilitario a objetos o prácticas que no parecen haber cumplido una función religiosa.⁸ De este modo, para Quiroga todos los elementos de la vida cotidiana demuestran “la gran influencia que la religión ejercía en todos los órdenes de la vida calchaquí” (1929: 157), porque “en todos los actos y momentos [...], la religión o la superstición han de tener una intervención directa, porque todo cuanto sucede [...] es obra de los dioses, a los que ha de invocarse hasta en los asuntos domésticos más íntimos” (Quiroga 1929: 201).

En definitiva, misticismo y *communitas* se combinan en las prácticas del pasado y del presente, para definir un escenario pletórico de bienes, creencias y ritos (en sintonía además con el misticismo que anida en la obra poética del propio Quiroga),⁹ aunque esto no deje de implicar además una cierta secularización, en la medida en que los elementos del mundo popular son sustraídos de su contexto de origen, reificados e integrados en el seno de modernas colecciones “científicas”.

Misticismo indígena y esoterismo moderno

El médico francés –residente en Argentina– Henri Girgois edita *L'occulte chez les aborigènes de l'Amérique du Sud*, en 1897

⁸ Así, por ejemplo, unos vasos con forma de pato, que para Ambrosetti son meros juguetes para niños, diseñados para flotar en el agua, para Quiroga fueron hechos “con el propósito de pedir a algún Llastay, dueño de las aves del agua, [para] que éstas frecuentasen más las lagunas o arroyos para darles caza” (1929: 150). La misma tendencia a reforzar el sentido religioso se percibe ante muñecos (que para Quiroga son siempre amuletos) o ante los morteros (que para el autor sirven no solo para moler granos –como suponen sus colegas–, sino también como objetos propiciatorios de las divinidades).

⁹ Vale la pena recordar que la emoción contenida que se registra en el ensayo, frente a la fuerza poética de la sacralidad calchaquí, puede ponerse en diálogo con el tono bucólico que asume la poesía del propio Quiroga en su volumen *Flores del aire* (1893). Epígono del Modernismo, como poeta Quiroga apela a un repertorio clásico que, *a priori*, implica el ejercicio de un distanciamiento respecto de cualquier tentación folclorista, aunque a pesar de esa cesura, se cuela la idealización neorromántica del vínculo “pastoral” con la naturaleza (convertida en la “Musa de las entrañas de mi tierra”), y donde la inspiración oscila abiertamente entre el modelo de las églogas clásicas y los “tristes” “que florecen/ al soplo de las noches argentinas” (Quiroga 1893: 5), en el primer poema, “Musa”.

La arqueología precolombina como fuente para la resacralización del mundo, a inicios del siglo XX (Adán Quiroga, Henri Girgois y Ricardo Rojas)

en francés y en 1901 en español (en una versión ampliada en la que –además de incorporar nuevas ilustraciones y de agregar el subtítulo *Los quechuas, raza ariana*– incorpora más información etnográfica sobre guaraníes y araucanos, aunque privilegia el caso de los tiahuanacotas y de los quichuas, prolongando así una escala jerárquica común al eurocentrismo de la época). Inscrito en el marco de los esoterismos modernos de entresiglos,¹⁰ y basándose en la legitimación del mundo andino implícita en *Les races aryennes du Pérou*, de Vicente Fidel López,¹¹ Girgois afirma que una raza extranjera como los pelasgos migró hacia América del Sur, gracias a la existencia de la Atlántida o de Lemuria en tiempos remotos.¹² Estos antiguos Pirhuas habrían ha-

¹⁰ Entre los pocos datos biográficos disponibles, es posible afirmar que Girgois es el primer representante general de la Orden Martinista en Sudamérica. Luego de tomar contacto con el mundo indígena como médico de la llamada “Campaña al Desierto” (integrando la columna de Marcelino Freire), funda en Buenos Aires una sede de la “École Hermétique” de Papus, ofreciendo allí cursos sobre ocultismo, centrados –entre otros temas– en el estudio del pasado prehispánico. La “École Hermétique” es una institución ocultista fundada en Francia por el médico Gérard Encausse (conocido en los círculos esotéricos como Papus, cuya obra más representativa es el *Traité Méthodique de Science Occulte*, de 1888), y difundida en América Latina gracias a figuras tales como el propio Girgois, primero, y el alemán Arnold Krumm Heller después. Para referencias biográficas de esta figura, ver Villalba (2021) y Toffoli de Matheos (1982).

¹¹ En efecto, Girgois prolonga la obra de Vicente Fidel López en *Les races aryennes du Pérou*, editada primero entre 1865 y 1869 en la *Revista de Buenos Aires* y publicada luego como libro en francés en 1871. López se basa en la filología (por entonces, una ciencia muy prestigiosa, que promete develar los secretos del pasado más remoto, irrecuperables por otras vías), y en especial apela al modelo de la filología comparada del orientalista alemán Max Müller, abocado a probar el origen “indoeuropeo” o “ario” –sinónimos en la época– de las lenguas más “civilizadas”.

¹² Para demostrar el origen oriental de los quichuas, cita antiguas leyendas chinas y quichuas, que refieren viajes desde Oriente hasta Sudamérica, y diversos artículos contemporáneos editados en periódicos (como una nota aparecida en el *Colombian Herald*, que narra el descubrimiento en Colombia de antiguas monedas chinas, de 3.000 años de antigüedad, como prueba del contacto de China con Sudamérica en el marco del poblamiento de este continente). Girgois también recuerda que, para el cronista colonial Fernando de Montesinos, las primeras tribus salieron de Armenia en el 500 después del Diluvio Universal, para llegar a Perú. Con respecto a la bibliografía en la cual se basa, luego del prólogo Girgois introduce una lista de autores que incluye desde cronistas coloniales hasta viajeros europeos y exploradores americanos más contemporáneos (citados en función de los tres grandes grupos estudiados: quichuas, araucanos

blado una variante antigua del sánscrito, que al llegar aún presentaba la forma de una lengua aglutinante (Girgois 1901: 14), pero con todo el potencial para acompañar el desarrollo de una importante civilización. Para demostrar el origen ario del quichua, revisa sintéticamente algunos sustantivos de esta lengua que convergen con sus equivalentes en sánscrito.¹³ Prolongando así la pulseada iniciada por López frente a los lingüistas europeos, argumenta que el quichua es una lengua aria separada de su tronco madre antes de volverse flexiva, permaneciendo en estado aglutinante como etapa transitoria hacia la flexión,¹⁴ y que por ende se trata de una lengua completa, que se adapta a las necesidades expresivas de la civilización y del pensamiento abstracto.

Siguiendo el ejemplo dado por López en la segunda parte de *Les races aryennes...*, Girgois busca demostrar que los antiguos peruanos trajeron del Asia boreal el mismo zodíaco que recibieron los griegos de las tribus arias. A partir de este punto de contacto, Girgois despliega una operación comparativa mucho más amplia que la de López pues, lejos de detenerse en el análisis filológico y en el astrológico, aborda mitos y leyendas, formas de organización social y, especialmente, conocimientos esotéricos que incluyen desde ritos de magia hasta prácticas médicas y farmacológicas muy diversas.

En este punto ya es posible marcar una diferencia significativa entre *El oculto...* y *La cruz en América*, editados ambos el mismo año. Si Quiroga conserva la moderación en sus hipótesis, especulando por ejemplo que la gravitación continental del mismo símbolo de la cruz solo puede deberse al contacto histórico de estos pueblos entre sí, Girgois insiste en su esoterismo orientalista, advirtiendo –sin citar a Quiroga– que la cruz

y guaraníes); sin embargo, la apelación a esas figuras de autoridad es asistemática, y gran parte de la información etnográfica es presentada en el ensayo sin remitir a fuentes específicas.

¹³ Girgois dice tener frente a sí un diccionario quichua con equivalentes en sánscrito (el cual no cita), en donde más del 80 % de los términos deja entrever el origen ario del que la lengua quichua se habría desprendido hace más de 1.000 siglos.

¹⁴ Ver el apoyo en la fuente de López, por ejemplo, en Girgois (1901: 56).

no representa los cuatro puntos cardinales,¹⁵ sino que evidencia tanto el origen ario de los quichuas, como el derrame de esa alta cultura sobre los demás grupos del continente.

Al mismo tiempo, el cuidado con que Girgois describe las prácticas médicas y mágicas de los indígenas (en los tres grandes grupos sudamericanos que privilegia –quechuas, araucanos y guaraníes–) y el tono respetuoso con que repone esa información instauran una distancia considerable con respecto a los discursos dominantes en esta etapa, acercándose así al respeto –e incluso la fascinación– con que Quiroga se sumerge en la riqueza cultural del NOA precolombino y contemporáneo.¹⁶ Así, aunque se mueve dentro del evolucionismo eurocéntrico para jerarquizar los grupos en el pasado y para contrastar el esplendor prehispánico con la decadencia actual, Girgois también da cuenta de un relativismo cultural atípico para la época, por la apertura con que acepta la diferencia cultural, en contraste con la mayoría de los autores contemporáneos abocados al estudio de las supersticiones populares en general.

Si bien *El oculto...* realiza una simplificación reduccionista de los subgrupos, sumergiéndolos además en una temporalidad abstracta que pierde de vista la experiencia del mestizaje colonial, no solo mantiene una actitud respetuosa sobre esas prácticas, sino que además valora algunos saberes (especialmente los vinculados a la medicina, la farmacopea, la magia y otras formas del esoterismo), considerándolos equivalentes a prácticas semejantes orientales y occidentales, tanto del pasado remoto como del presente.

¹⁵ Aunque sí reconoce la sacralidad del número cuatro entre los quichuas (visible –entre otros elementos– en que el mundo está dividido en cuatro partes; la sociedad está organizada en cuatro castas, y se celebran cuatro fiestas al año).

¹⁶ Si bien excede los objetivos de este trabajo, podría confrontarse la perspectiva de Girgois con la de intelectuales contemporáneos, vinculados a las campañas militares a la Patagonia y al Gran Chaco, como es el caso de Estanislao Zeballos en *Viaje al país de los araucanos* (1881), o de Luis Jorge Fontana en *El Gran Chaco* (1881). Ambos autores evalúan de manera distante y preconceptuosa a los grupos indígenas de las regiones respectivamente exploradas, asumiendo un punto de vista miserabilista y bestializador, dominante en el período, que completa el ejercicio represivo desplegado por las campañas militares. Sobre Zeballos, ver Mailhe (2009); sobre Fontana, ver Gorleri, Budiño y Renzulli (2020).

En su libro, la ausencia de juicios valorativos, el respeto por las auto-designaciones y, sobre todo, la afirmación de la eficacia de la magia y la adivinación indígenas contrastan de manera flagrante con respecto a la condena patologizante de las mismas prácticas por parte de la medicina occidental contemporánea –a la cual Girgois deslegitima, por la soberbia implícita en negar saberes fundados en la intuición, y válidos desde tiempos remotos–.

Uno de los puntos en los que se basa para defender la universalidad de lo oculto y el origen indoeuropeo del mundo andino remite a las formas jerárquicas comunes aplicadas a la organización social, defendidas por Girgois como imprescindibles para sostener el orden, incluso en el presente. Así, por ejemplo, señala la convergencia de la organización social pirhua y quichua, por una parte, y la griega, la egipcia, la etrusca y la hindú por otra, en base a la existencia –en todos los casos– de cuatro jerarquías (sacerdotes, soldados, agricultores y pastores).

En su perspectiva, el mundo andino se presenta como un orden utópico estable y libre de conflictos sociales,¹⁷ dejando entrever –por contraste– el temor frente a la sociedad babélica del presente, dado el “aluvión inmigratorio” y la movilidad social angustiante –entre otros elementos– que presionan peligrosamente por la ampliación de las bases democráticas.

Esa convivialidad armónica en el pasado precolombino alcanza el *climax* en prácticas tales como las procesiones religiosas, las fiestas agrarias y los funerales de personas importantes, que Girgois evoca como escenas espectaculares –muy estilizadas– de comunión colectiva. Así, por ejemplo, la fiesta del Umu Raymi, santo misterio del Sol, es descrita como una ceremonia

¹⁷ A la ductilidad de la lengua quichua para dar cuenta de un estadio superior de civilización se suman el desarrollo de saberes “civilizados”, así como también la elaboración de un sistema de producción agrario ideal, basado en el reparto solidario de las cosechas, gracias a la intervención del Estado (a tal punto que resulta “difícil imaginarse una ley agraria más completa y más verdadera”; Girgois 1901: 36), una división social armónica del trabajo (entre élite dirigente, curacas, soldados y pueblo; Girgois 1901: 81) y la elaboración de una religión “pura y elevada”, marcada por una alta concepción moral difundida entre la población por los sacerdotes (al punto de alcanzar la superioridad moral con respecto al hombre europeo), mientras una nobleza valiente e ilustrada gobierna sobre un pueblo “inteligente, *laborioso, dócil*” (Girgois 1901: 38; bastardilla nuestra).

teatral cargada de connotaciones espirituales, donde cada es-tamento tiene su lugar bien definido y donde todos participan transidos por un mismo sentido trascendente (Girgois 1901: 90). En la evocación de esas prácticas, se juega tanto la admiración por las jerarquías sociales como la fantasía del propio esoterismo moderno, pensado como una vía capaz de revivir las raíces primigenias de la *communitas* (nacional y acaso también continental), recuperando el ideal de una fraternidad espiritual milenaria, por encima de la conflictividad social inter-clase. Ese estudio de las fiestas prehispánicas explícitamente abre vasos comunicantes con el presente –en plena sintonía con la perspectiva de Quiroga–, por ejemplo en casos como la fiesta inca de Chirapa, que invoca la lluvia durante la sequía del verano: allí el juego con agua manifiesta su afinidad no solo con algunas festividades en la India, sino también con el carnaval moderno celebrado en toda Sudamérica, demostrando así la vitalidad del sustrato precolombino y la potencialidad de esas instancias para crear comunión en el presente.

Girgois se desvía en varios aspectos respecto de los discursos hegemónicos. Entre otros rasgos, si bien retoma el punto de vista “andinocéntrico” dominante entre los autores de la época, también reconoce la importancia cultural de los araucanos y de los guaraníes, e incluso –contradiendo su propio involucramiento en la llamada “Campaña al Desierto”–, denuncia abiertamente los abusos cometidos en el pasado y en el presente contra los indígenas, en nombre de la civilización.¹⁸

¹⁸ En efecto, el relativismo de Girgois se completa con una condena abierta de la Conquista y de la continuidad de la explotación indígena en el presente, como experiencias nefastas que arrasan con un orden económico, social y político justo y con un arte y una religión elevados. Así, por ejemplo, advierte que durante la “Campaña al Desierto” (en la cual participó él mismo), “sin combates serios, han sido capturados, incorporados al Ejército los adultos, distribuidas las mujeres, niños y niñas a quienes las socilitaban, [dando lugar a] la esclavitud bajo el nombre de civilización” (Girgois 1901: 23). Este alegato en favor de los indios alcanza el clímax en el apartado “Los indios y la civilización” –precisamente en el cierre del ensayo–, cuando Girgois asume un tono más abiertamente igualitarista –y francamente atípico en el contexto argentino de la época–, para denunciar los abusos que siguen cometándose en el presente. Y advierte que incluso en países como la Argentina, que tienen la igualdad como base de su Constitución, los indios son tratados como animales, retenidos “en la servidumbre para men-

Además, afiliándose al legado relativista de Lucio V. Mansilla, legitima abiertamente los saberes indígenas, especialmente en el campo del esoterismo. De hecho, confía en hermanar, en el espacio simbólico del ensayo, los esoterismos de oriente, de occidente y del mundo indígena, compatibles entre sí en la medida en que responden a un pasado remoto compartido y/o a la manifestación del mismo Espíritu universal. Así, sustraído del evolucionismo, el esoterismo se revela como una suerte de espacio “democrático” capaz de equiparar prácticas de proveniencias culturales muy diversas.

Indirectamente, esa búsqueda apunta a darle tanto una inflexión americanista al esoterismo en general como una dimensión americanista y esotérica a la identidad argentina. La meta de Girgois es alcanzar una visión sincrética más alta sobre el “progreso del espíritu”, capaz de integrar el legado amerindio especialmente en el campo del ocultismo, así como lo hará luego Rojas en el campo del arte.

El retorno al misticismo precolombino como inspiración estética

Así como algunos líderes del esoterismo local apelan a la arqueología para reforzar la universalidad de “lo oculto”, también

gua de nuestra civilización” (Girgois 1901: 331) y sumergidos en la ignorancia para que no reclamen sus derechos. Por eso señala que, tanto en la Conquista como ahora, “les trajimos los vicios [...]; les hemos robado sus territorios, pues ellos eran los dueños por derecho de primeros ocupantes”, y, por ende, “tiempo es ya que terminen esos *crímenes de lesa humanidad* [...]”. Se ha acabado con la esclavitud del negro; pongamos fin a la servidumbre y explotación del indio” (Girgois 1901: 332; bastardilla nuestra). Con una retórica crecientemente exaltada, interpela a “vosotros, comerciantes en civilización” (Girgois 1901: 333), acusándolos de destruir el legado prehispánico, formado por obras artísticas irreproducibles en Europa, monumentos arquitectónicos y caminos admirables, o sistemas políticos como el de los incas, que permitía administrar a más de 12 millones de habitantes, manteniéndolos conformes “con el gobierno casi comunista de los Pirhuas antiguos [...], que aseguraba la felicidad de todos” (Girgois 1901: 334), además de perseguir a los *amautas* como astrólatras y a los *kollas* como supersticiosos, en lugar de aprender de su experiencia. Girgois reclama entonces frenar la inmigración europea e incentivar en cambio el trabajo indígena, aprovechando su fuerza productiva mediante la educación.

La arqueología precolombina como fuente para la resacralización del mundo, a inicios del siglo XX (Adán Quiroga, Henri Girgois y Ricardo Rojas)

algunos arqueólogos del período apelan a recrear ritos esotéricos, revelando así los vasos comunicantes que nutren ambos campos en esta etapa. Así, por ejemplo, si el alemán Arnold Krumm Heller –sucesor de Girgois en la orden Rosacruz en Buenos Aires– revitaliza las tradiciones prehispánicas, adoptando el nombre del dios andino “Huiracocha” (para presentarse como un iniciado por los indígenas de Cusco, en los misterios del esoterismo precolombino), el arqueólogo austríaco Arthur Posnansky, desde Bolivia, demuestra su confianza en un renacimiento del misticismo arcaico cuando en 1930 funda la Sociedad Arqueológica Boliviana, realizando un ritual iniciático en las ruinas de Tiahuanaco, para configurar esa sociedad científica bajo el formato de una secta de iniciados.¹⁹

En el marco de estos cruces entre hermenéutica arqueológica y esoterismo, el ensayista Ricardo Rojas²⁰ apela al esoterismo como *el* modelo teórico privilegiado para dar cuenta de la dialéctica del mestizaje, entendiéndolo como un proceso de enriquecimiento ascensional del Espíritu, en términos muy próximos a los de Girgois. En el caso de Rojas, especialmente en su ensayo *Eurindia* (editado en *La Nación* en 1922), impacta sobre todo el ocultismo de masas del musicólogo francés Edouard Schuré,²¹ aunque al igual que en el caso de Girgois, implica la inclusión de elementos indígenas

¹⁹ Al respecto, ver Stefanoni (2015).

²⁰ Rojas (Tucumán, 1882–Buenos Aires, 1957) procede de una familia provinciana de Santiago del Estero, enraizada en las elites políticas y sociales (su padre, Absalón Rojas, es gobernador y senador nacional). Llega a Buenos Aires luego de la muerte del padre, en 1899, combinando docencia y periodismo en *El país*, *Caras y Caretas* y *La Nación*. En esos primeros pasos por el periodismo, se beneficia con la protección de figuras políticas del orden conservador. Estudia Derecho, pero no se recibe, dedicándose en cambio a la docencia secundaria y universitaria, en la que juega un importante papel (por ejemplo, con la creación de la cátedra de “Historia de la literatura argentina”, pieza clave en la meta nacionalista de la elite conservadora). Se desempeña como Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA entre 1921 y 1924 y como Rector de la UBA entre 1926 y 1930, durante el segundo mandato de Hipólito Yrigoyen. Luego del golpe de 1930, por su adhesión al yrigoyenismo, es desterrado a Tierra del Fuego. Ver Devoto (2002).

²¹ En efecto, Rojas se basa, entre otros textos, en *Les Grands Initiés* (1889) de Edouard Schuré. Varios libros de este autor se encuentran en la biblioteca personal de Rojas, conservada en la Casa Museo, incluso con indicaciones marginales que confirman esta hipótesis.

precolombinos, por medio de los cuales Rojas busca americanizar el esoterismo de “Eurasia” para volverlo “euríndico”.

Un año después de la edición póstuma de *Folklore calchaquí* de Quiroga, en su *Silabario de la decoración americana* (1930), Rojas insiste en difundir la arqueología americana entre las capas medias, aunque aclara que su interés no radica en el carácter científico de la disciplina (que considera propia solo del ámbito universitario), sino “como reactivo de la sensibilidad creadora” (Rojas 1930: 168), en el campo de la educación en general y de la formación de artistas plásticos “nacionales” en particular. En sintonía con varios proyectos didácticos de esta etapa (que buscan difundir una sensibilidad americanista entre las capas medias argentinas), llega a imaginar una escena escolar de iluminación en torno al arte precolombino: en una recreación del *Ariel* de Rodó, pasada ahora por el tamiz del indigenismo y de la educación masiva, Rojas entrevé a los maestros, en el aula, guiando a sus alumnos “en la copia de esos diseños indígenas, pero también recuperando su espíritu, su significado, creando así una emoción americana, contribuyendo a la formación de una nueva sensibilidad artística de enormes consecuencias espirituales y políticas” (1930: 169). De hecho, Rojas insiste en que el americanismo arqueológico (“científico”, desplegado por figuras como Quiroga, entre otros), debe completarse con un americanismo estético ligado tanto al arte culto como a la cultura de masas, a través de la educación y del desarrollo de las artes decorativas de base indígena, a fin de americanizar todos los planos de la vida cotidiana (las telas, la moda, la orfebrería, el calzado, la arquitectura, el mobiliario e incluso el propio diseño de los libros; Rojas 1930: 197).

En efecto, en el *Silabario...* Rojas cita a Quiroga (junto a otros arqueólogos argentinos, como Ambrosetti, Lafone Quevedo, Outes y Debenedetti, latinoamericanos y europeos) (1930: 17), y remite al “famoso libro” *La cruz en América* para confirmar la universalidad del símbolo de la cruz (1930: 47 y 125), de lo cual deduce la probable universalidad también de otros símbolos como la serpiente, la espiral, el escalón, el cóndor y el puma (1930: 232), ya que “todos estos signos reaparecen desde el norte de Yucatán hasta el sur de Calchaquí, por el sistema andino, como rastros de una sola civilización” (1930: 111). Y como

La arqueología precolombina como fuente para la resacralización del mundo, a inicios del siglo XX (Adán Quiroga, Henri Girgois y Ricardo Rojas)

Quiroga en *Folklore calchaquí*, Rojas subraya la perduración de mitos precolombinos incluso en el presente, confiando entonces en una vitalidad latente del sustrato indígena que puede ser no solo estudiada (como lo hace Quiroga), sino además estimulada, como propone el *Silabario*....²² De hecho, basándose en su propio misticismo exaltado, Rojas desliza una crítica contra Quiroga por haber estudiado “con profusa documentación” el símbolo de la cruz, pero “sin penetrarlo en toda su trascendencia esotérica” (1930: 231). Y tras esa crítica es posible entrever la disconformidad de Rojas frente a la medida con que Quiroga aborda racionalmente el estudio del misticismo indígena, sin apelar a formas no racionales de conocimiento del mundo.²³

Alentando una indigenización de las artes decorativas, para expandir en definitiva los resabios del arte y del misticismo indígenas, Rojas se detiene en el soporte material del libro, atendiendo al modo en que la tipografía, las ilustraciones y el diseño de tapa, entre otros recursos, transmiten por sí mismos un mensaje ideológico. Así, confirmando indirectamente nuestras hipótesis sobre la concepción del *Silabario*... como “templo del arte amerindio” (y sobre la intención deliberada de sensibilizar al lectorado medio a través de las imágenes), Rojas subraya el impacto visual de los libros de arqueología americana, destacando los ejemplos de *Pérou et Bolivie* de Wiener y *Tiabuanaco* de Posnansky, en los cuales tanto el texto como los dispositivos gráficos condicionan la experiencia de recepción, por parte del lectorado masivo, reforzando la fascinación estética por el legado arqueológico. Y de hecho también el propio *Silabario*..., además del discurso verbal, incorpora –como recurso didáctico– numerosas imágenes para recrear la plástica precolombina (guardas, dibujos de esculturas, detalles de alfarería, etc.), disponiéndolas en distintos lugares de la página (encabezando la apertura de cada capítulo o cerrándolo, desplazando el texto y/o en página aparte), bajo el modelo general del *Art Déco*, tan

²² Por ejemplo, Rojas 1930: 24.

²³ Por lo demás, el conocimiento profundo de la obra arqueológica (y poética) de Quiroga, por parte de Rojas, e incluso la amistad entrañable entre ambos quedan registrados en el prólogo que Rojas escribe para *Folklore calchaquí* y en las páginas que le dedica a Quiroga en “Las tradiciones indígenas”, en su *Historia de la literatura argentina* (Rojas 1957: 157-164).

compatible con esta apelación estética a la arqueología. Sin referencias eruditas ni relación directa con el contenido de cada capítulo, esos dibujos sobrevuelan, creando en el lectorado una empatía emocional con los materiales arqueológicos, en parte ya estilizados para facilitar la apropiación moderna.

Para Rojas, ese indigenismo americanista debe ser promovido por el Estado, por los medios masivos y por la industria, a fin de transformar todos los consumos culturales, orientándolos hacia las artes decorativas amerindias. El *Silabario...* busca entonces difundir el potencial estético de los hallazgos arqueológicos americanos, “a fin de que las tradiciones indígenas fueran también aprovechadas como resorte de la emoción estética” (Rojas 1930: 14) e incorporadas de forma “euríndica” en la experiencia moderna. La meta principal del libro es entonces despertar en el lector esa sensibilidad para el arte americano precolombino.

Para Rojas, el estudio de los documentos arqueológicos (por parte del lectorado en general y de los artistas plásticos en particular) no debe conducir a refugiarse en el pasado, sino a proyectarse desde ese legado “hacia el porvenir luminoso del arte americano” (1930: 155). En este sentido, el ensayo dibuja un camino ascensional y teleológico, de transmutación de la materia, que parte del mundo precolombino por la vía de la investigación científica, alcanza la reelaboración estética como rito de pasaje y desde esta se eleva hacia la creación futura, ya que “el alma moderna y los restos arqueológicos pueden fecundarse recíprocamente” “en el renacimiento del alma americana” (Rojas 1930: 164).

Si esta apelación estética a la arqueología “científica” busca completar el consenso (entendido como sensibilidad estética y/o apego emocional) del lectorado masivo frente al legado indígena, también supone una simplificación reduccionista de debates académicos más complejos; además, a menudo también implica la adhesión arbitraria solo a las hipótesis más interesantes desde el punto de vista de su capacidad de auratizar el pasado, para consolidar por esta vía, indirectamente, una valoración más alta del continente. De hecho, proyectando en la arqueología la propia sed de misticismo, Rojas rescata a los estudiosos que,

La arqueología precolombina como fuente para la resacralización del mundo, a inicios del siglo XX (Adán Quiroga, Henri Girgois y Ricardo Rojas)

cuando trabajan con inspiración mística, al modo de Brousseau, tenido por loco, y cuando trabajan con métodos reflexivos, al modo de Posnansky, tenido por sabio, en ambos casos pugna desde lo subconsciente la irresistible tendencia a descifrar los criptogramas, y las claves intuitivas aparecen como surgidas de una visión hipócnica o de una reminiscencia cármica. Leyendo libros de arqueología americana, aun los más científicos, el lector se siente a cada momento arrebatado al misterioso reino del ensueño, de la mancia y de la poesía (Rojas 1930: 105).

Ese intuicionismo, atribuido incluso a los científicos como un *plus* intangible que guía la producción de conocimiento racional, también legitima la propia escritura, que presiona sobre la arqueología científica para traccionarla hacia la iluminación del ensayo y de la literatura de masas en general.

A lo largo de todo el *Silabario...* y especialmente en el cierre, Rojas acumula pruebas acerca de las correspondencias culturales entre el Viejo y el Nuevo Mundo, sugiriendo su adhesión a la hipótesis de un continente desaparecido (como la Atlántida), que habría sido cuna de una antiquísima cultura madre, común a América y a Europa. En particular, coincidiendo implícitamente con el enfoque de Girgois (y abiertamente con la hermenéutica osada de Posnansky),²⁴ y distanciándose en cambio respecto de la perspectiva moderada de Quiroga, Rojas advierte que el *Timeo* de Platón y las tesis de “los ocultistas modernos” (1930: 241), como Scott Elliot en *Historia de los Atlantes* o Mme. de Blavatsky en *La doctrina secreta*, pueden explicar las numerosas correspondencias culturales entre preaztecas y preincas y “Etruria, Micenas, Egipto, Asiria, Iberia e Irlanda”, lo que implica “un nuevo descubrimiento de América” (1930: 245). Aunque

²⁴ En efecto, en el *Silabario...*, Rojas se basa fuertemente en la obra del austríaco Arthur Posnansky sobre la antigua civilización de Tiahuanaco. Poniendo en evidencia el borramiento del aparato erudito (recurso necesario para cooptar al lectorado masivo y distanciarse de la investigación arqueológica *stricto sensu*), Rojas difunde la obra de Posnansky sin citar el título del “voluminoso libro de un autor que ha consagrado su vida a descifrar los símbolos de Tiahuanaco” (1930: 112), fascinándose especialmente con el vuelo hermenéutico con que el austríaco se aboca a descifrar los símbolos precolombinos. Con respecto al libro de Posnansky citado, por la descripción de su lujosa tapa y por el análisis de los símbolos de la Puerta de Sol, probablemente se trate de *Una metrópoli prehistórica en la América del Sud*, publicado en Berlín en 1914, y cargado –como el propio *Silabario...*– de ilustraciones sobre el acervo arqueológico exhumado.

“entre los americanistas de nuestros días, algunos rechazan la hipótesis de la Atlántida” (1930: 249; en probable alusión a *La esfinge indiana* de José Imbelloni), Rojas se anima a adherir abiertamente a esta interpretación (afín a la matriz inaugurada por Vicente Fidel López) porque, además, coincide con la de “la ciencia”, para lo cual se basa en *Antigüedad del hombre en el Plata*, un texto en donde Florentino Ameghino (por entonces ya muy desacreditado por la antropología científica) afirma “la existencia prediluviana de continentes sumergidos en el Atlántico”, la remota antigüedad del hombre en América y el contacto entre continentes por la vía de la Atlántida (Rojas 1930: 246).

Rojas 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. Esa unidad americana, de base arqueológica, consiste en una misma espiritualidad, fundada en un idealismo panteísta y religioso saturado de correspondencias (para Rojas, bien estudiadas por autores como 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 geometrizados y hierogramatas, maestros de una simbología común a todo el continente” (Rojas 1930: 122). Según Rojas, esa enigmática unidad espiritual solo puede ser explicada en base a un origen histórico común gracias a una cultura madre perdida, como la de la Atlántida. Así, Rojas fuerza los límites –mucho más moderados– de la perspectiva de Quiroga, empalmándola con el linaje forjado previamente por López y por Girgois.

Al mismo tiempo, recreando las síntesis dialécticas tan caras al modelo euríndico, Rojas avanza en su ascensión universalizante, al postular no solo la unidad americana por la vía de la espiritualidad precolombina, sino también la existencia de una unidad más vasta, “por las reminiscencias de una simbología universal que, bajo las mismas o parecidas formas, aparece en algunos pueblos precolombinos y que es común a todas las religiones” (1930: 113). Contra la descalificación de esas especulaciones, que lleva a cabo Imbelloni en *La esfinge indiana*, Rojas insiste en que las correspondencias con Caldea, Egipto, Micenas, Persia, India, China, Irlanda o la España primitiva crean un

enigma insondable que demuestra “la evidencia de relaciones prehistóricas remotísimas entre ambos mundos” (1930: 128), por lo que apela a la Atlántida para pensar no solo el origen común de las culturas americanas, sino el de todas las culturas en general.²⁵

Además de las bases históricas de esa correspondencia espiritual, para Rojas se manifiesta una suerte de inconsciente universal, pues los símbolos indígenas expresan “lo mismo que el hombre actual lleva en su consciencia”, por lo cual ese sustrato “puede nuevamente reanimarse en nuestra fantasía” (1930: 117). Y es precisamente esa confianza en la existencia de una matriz espiritual universal lo que alienta el primitivismo estético contemporáneo, ya que el “genio americano” se expresa a través de una estilización geometrizable que simplifica conceptualmente los diseños, de modo que, por esta vía, el arte precolombino se hermana con el *Art Déco*, con el cubismo (Rojas 1930: 63) y con las vanguardias contemporáneas en general (Rojas 1930: 71).²⁶

Si la plástica precolombina puede despertar una emoción –estética y mística al mismo tiempo– común al espíritu humano en general, independientemente del período histórico y del tipo de cultura de base, es porque la experiencia estética puede recrear, al menos en parte, la sacralidad perdida por la secularización moderna, pues “cuando los mitos se han hundido en la sombra [...], aun queda vibrando el misterio de belleza que pudo encerrarse, como un numen prisionero” (Rojas 1930: 122). Enlazando el misticismo arcaico con los esoterismos contem-

²⁵ Por eso advierte que se impone “la necesaria hipótesis geológica de un continente anterior (la fabulosa Atlántida), cada vez más indispensable para explicar la semejanza de aquellas vetustas civilizaciones” (Rojas 1930: 127).

²⁶ Por lo demás, Rojas no deja de apuntar la mayor autenticidad del primitivismo en América Latina, como lo hacen otros autores latinoamericanos como el cubano Alejo Carpentier o el brasileño Mário de Andrade: como ellos, Rojas advierte que, mientras los artistas europeos deben desplazarse hacia Asiria o Egipto para encontrar allí sus fuentes de inspiración, los americanos contamos con un acervo arqueológico propio, tan legítimo y rico como el arte oriental. Sin embargo, la legitimación del arte precolombino, a partir de la comparación constante con Europa (desde la Antigüedad grecolatina a las vanguardias contemporáneas), no deja de implicar una valoración jerárquica del paradigma europeo como *el* punto de llegada de la experiencia estética (por ejemplo, en Rojas 1930: 123-124).

poráneos, Rojas subraya que, gracias a la fuerza poética que anida en los restos arqueológicos, es posible recuperar “el alma del indio [...] que se prolonga en nosotros” (1930: 108). Y si la plástica precolombina transmuta el vínculo del hombre con la naturaleza, revelando en su origen un acto de comunión con el cosmos (Rojas 1930: 55), a través de la contemplación de los bienes arqueológicos exhumados, “el hombre nuevo de América ha de llegar a esa plenitud mística, para volver a ser el hijo de ella” (Rojas 1930: 113).

Algunas consideraciones finales

En sus estudios sobre arqueología y folclore, al buscar comprender la cosmovisión del otro sin deslegitimar el misticismo popular, Quiroga articula un regionalismo capaz de jaquear el universalismo homogeneizador del “centro”, enriqueciendo la identidad de la Argentina a partir del reconocimiento de sus antiguas raíces no occidentales. Por eso, lo que cae completamente fuera del marco del libro (la modernización de las grandes ciudades, el estallido demográfico por la inmigración europea y la expansión de la cultura de masas) parece operar una presión silenciosa, impulsando el repliegue hacia el interior profundo, hacia lo simbólico y hacia el pasado. En ese sentido, las exploraciones hermenéuticas de la arqueología precolombina y del folclore colonial, que Quiroga emprende tanto en *La cruz en América* como en *Folclore calchaquí*, pueden pensarse como respuestas indirectas ante la experiencia de la modernización en el presente. Si bien no hay referencias críticas a la vida urbana moderna, precisamente esa ausencia se vuelve significativa como contraste con respecto a la fuerza que adquiere la concepción religiosa del mundo en el NOA, que se presenta como una suerte de “mónada”, separada y opuesta al cosmopolitismo modernizador, preservando formas premodernas y cargadas de misticismo, para concebir el cuerpo, la relación con la naturaleza o lo comunitario.

En su escritura, el NOA se despliega como un espacio riquísimo en términos de multitemporalidad y de productividad cultural, reforzando así el lazo profundo del área con el mundo

La arqueología precolombina como fuente para la resacralización del mundo, a inicios del siglo XX (Adán Quiroga, Henri Girgois y Ricardo Rojas)

andino en general, en una tracción centrípeta que contrapesa la fuerza centrífuga del cosmopolitismo. El sentimiento místico común a estas áreas, que emana del panteísmo y de las cosmogonías más remotas, no cesa de ser recreado –aun mestizo y en fragmentos– en el presente. Atiborrado de creencias y de ritos no occidentales, el NOA se erige como un sólido contrapeso respecto del internacionalismo modernizador del “centro”.

Por su parte, Girgois confía en hermanar, en el espacio simbólico del ensayo, los esoterismos de oriente, de occidente y del mundo indígena, compatibles entre sí en la medida en que responden a un pasado remoto compartido y/o a la manifestación del mismo Espíritu universal. Así, sustraído del evolucionismo, el esoterismo se revela como una suerte de espacio “democrático” capaz de equiparar prácticas de proveniencias culturales muy diversas. Indirectamente, esa búsqueda apunta a darle tanto una inflexión americanista al esoterismo en general, como una dimensión americanista y esotérica a la identidad argentina. La meta de Girgois es alcanzar una visión sincrética más alta sobre el “progreso del espíritu”, capaz de integrar el legado amerindio, especialmente en el campo del ocultismo (como luego, en el caso de Rojas, en el campo del arte). Ese misticismo esotérico continúa resonando –con variantes– en el indigenismo espiritualista de los años veinte y treinta, en obras como el *Silabario...* de Rojas, consolidándose así una tradición discursiva que insiste en defender los tópicos propios del indigenismo esotérico, para sostener una legitimación simbólica del mundo indígena.

En efecto, en la vertiente espiritualista vinculada a Rojas, el mestizaje racial/espiritual y la reactivación del sustrato indígena se convierten en objetivos estéticos y metafísicos claves. En particular, el *Silabario...* busca sensibilizar a las capas medias y/o al nuevo lectorado respecto del potencial estético del arte precolombino, que puede ser revitalizado para resacralizar la experiencia moderna, consolidar la unidad del continente (en base al origen prehispánico común, como núcleo de la espiritualidad americana) y, por ende, compensar el impacto cosmopolita del “aluvión inmigratorio”.

Rojas no cita a Girgois, aunque las fuentes esotéricas que gravitan en el *Silabario...* aproximan fuertemente esa escritura

respecto de *El oculto...*, para pensar –en ambos casos– el alto valor del misticismo indígena. Interviniendo en contextos históricos diversos (dada la distancia de casi 30 años que separa la edición de *El oculto...* respecto del *Silabario...*) en los que mudan las condiciones de posibilidad del indigenismo argentino (más sólido desde los años veinte gracias al despliegue de los primitivismos de posguerra), cada uno asume posiciones diversas dentro del campo intelectual nacional (pues la marginalidad de Girgois –apenas reconocido en el ámbito del esoterismo local– contrasta con la consagración de Rojas como Maestro del reformismo y como americanista, con una clara relevancia nacional y continental). A pesar de estas diferencias, ambos autores advierten la naturaleza humana universal que se palpa en las obras prehispánicas y en las creencias y mitos indígenas contemporáneos. Si bien Girgois enfatiza la universalidad de los conocimientos esotéricos y Rojas más bien la universalidad de la experiencia estética, en ambos anida la fascinación por el misticismo indígena, tan subrayado objetivamente por autores como Quiroga. El esoterismo moderno, en el caso de Girgois, y el arte –cargado de misticismo–, en el caso de Rojas, deben aspirar a forjar una integración armónica, euríndica, que suture las diferencias culturales e incluso las diferencias de clase. En última instancia, desde una posición racionalista afín al positivismo –en el caso de Quiroga– o desde una posición esotérica –en el caso de Girgois y de Rojas–, en los tres autores se manifiesta la misma nostalgia por la *communitas* perdida o en proceso de disolución por el avance de la Modernidad.

En “Permanencia de lo sagrado en el arte contemporáneo”, Mircea Eliade advierte que, en Occidente, la “muerte de Dios” –postulada por Friedrich Nietzsche a fines del siglo XIX– acarrea la imposibilidad de expresar una experiencia religiosa apelando a los lenguajes tradicionales. Pero aun así lo sagrado no desaparece –advierte Eliade–, sino que se vuelve irreconocible, debiendo ser buscado en experiencias profanas capaces de encauzar esa nostalgia, ya que “el hombre moderno ha ‘olvidado’ la religión, pero lo sagrado sobrevive, sepultado en su inconsciente” (2005: 140-141). En esta dirección, con modulaciones diferentes, los tres autores interpretan –y, por ende, en cierta medida recrean– una sacralidad arcaica, imposible en el mun-

La arqueología precolombina como fuente para la resacralización del mundo, a inicios del siglo XX (Adán Quiroga, Henri Girgois y Ricardo Rojas)

do occidental, como respuesta indirecta ante la desacralización llevada a cabo por el racionalismo científico (incluso en el caso de Quiroga, más afín al positivismo). Así, en última instancia, es posible preguntarse si la propia pulsión hermenéutica, tan sostenida en la obra de estos autores, no constituye en sí misma una respuesta ante la nostalgia por lo sagrado, una compensación secularizada frente a la sed de metafísica, un sustituto moderno del misticismo perdido. El propio Rojas sugiere esta idea, cuando en el *Silabario...* advierte que, para descifrar el significado de las piezas prehispánicas, los arqueólogos –incluso el propio Quiroga– deben convertirse en taumaturgos modernos que “flotan en una atmósfera astral [...], y cualesquiera que sea el lugar de la tierra en donde nacen, van a los principales países de su evocación como quien retorna a su patria” (1930: 106), sugiriendo así que la interpretación de ese pasado implica un viaje del espíritu, fundado en la intuición.

Bibliografía

- Angenot, Marc (2010). *El discurso social*, trad. de Hilda H. García, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bovisio, María Alba (2014). “Supuestos y conceptos acerca de la imagen precolombina del noroeste argentino en la obra de Samuel Lafone Quevedo, Adán Quiroga y Juan Ambrosetti”, *Estudios Sociales del NOA*, Buenos Aires: UBA, n° 14.
- Carrizo, Sergio (2013). “La región tapó al cuerpo: breve relato de las prácticas arqueológicas en las selvas occidentales del noroeste argentino”, *Actas/CD de la X Reunión de Antropología del Mercosur*- RAM, edición digital.
- Devoto, Fernando (2002). *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Eliade, Mircea (2005). *El vuelo mágico y otros ensayos*, ed. de Victoria Cirlot y Amador Vega, Madrid: Siruela.
- Fontana, L. J. (2009) [1881]. *El Gran Chaco*, Formosa: Ministerio de Cultura y Educación de la Provincia de Formosa.
- Girgois, Henri (1897). *L'occulte chez les aborigènes de l'Amérique du Sud*, París: Chamuel.

- ___ (1901). *El oculto entre los aborígenes de la América del Sud. Los quechuas, raza ariana*, Barcelona: Torrents y Coral.
- Gorleri, María Esther y María Estela Budiño (comp.) (2020). *Representar la frontera: Formosa, 1879-1950. Subjetividades, identidades y territorio*, Formosa: EdUNaF.
- Imbelloni, José (1926). *La esfinge indiana*, Buenos Aires: El Ateneo.
- Mailhe, Alejandra (2009). “Hacer el desierto. Ensayo y fotografía en la percepción del ‘otro’ durante la ‘Campaña al Desierto’”, *Representaciones*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, vol. V, n° 2.
- ___ (2016). *Archivos de psiquiatría y criminología (1902-1912): concepciones del sujeto femenino y de la alteridad social*, Colección Biblioteca Orbis Tertius, La Plata: FAHCE, UNLP. bibliotecaorbistertius.fahce.unlp.edu.ar
- ___ (2017). “Ricardo Rojas: viaje al interior, la cultura popular y el inconsciente”, *Anclajes*, La Pampa: Universidad Nacional de La Pampa, Vol. 21, n° 1: 21-42.
- ___ (2018a). “El mestizaje indo-hispánico en la educación estética de las masas”, *Estudios del ISHIR*, Rosario: UNR/CONICET, Vol. 8, n° 22: 1-26.
- ___ (2018b). “La colección ‘Humanior’ y la formación de un lectorado americanista”, *Prismas*, Bernal: UNQ, n° 22: 75-95.
- Posnansky, Arthur (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.
- Quiroga, Adán (1893). *Flores del aire*, Buenos Aires: Coni.
- ___ (1942) [1901]. *La cruz en América*, Buenos Aires: Americana.
- ___ (1929). *Folklore calchaquí*, Buenos Aires: Revista de la Universidad de Buenos Aires.
- Rojas, Ricardo (1951) [1922]. *Eurindia. Ensayo de estética sobre las culturas americanas*, Buenos Aires: Losada.
- ___ (1930). *Silabario de la decoración americana*, Buenos Aires: La Facultad (Roldán).
- ___ (1957) [1917-1922]. “Las tradiciones indígenas”, *Historia de la literatura argentina*, vol. VIII (“Los modernos”), Buenos Aires: Kraft.

La arqueología precolombina como fuente para la resacralización del mundo,
a inicios del siglo XX (Adán Quiroga, Henri Girgois y Ricardo Rojas)

Stefanoni, Pablo (2015). *Los inconformistas del Centenario*, La Paz: Plural.

Toffoli de Matheos, Myrtha (1982). “Las primeras farmacias en La Plata”, *Acta farmacéutica bonaerense*, La Plata, n° 2.

Villalba, Mariano (2021). “The Occult Among the Aborigines of South America? Some Remarks on Race, Coloniality, and the West in the Study of Esotericism” en: Aspren, E. y J. Strube (comps.), *New Approaches to the Study of Esotericism*, Leiden and Boston: Brill (en prensa).