

Martín Bergel*

☞ “Los bárbaros están otra vez sobre Roma”. Acerca de la reacción antioriental del pensamiento nacionalista católico argentino de los años 1920

Resumen: Este artículo reconstruye una dimensión no explorada del espacio de intelectuales nacionalistas católicos que emerge en Argentina a fines de los años 1920: el de la reacción antioriental y la concomitante “defensa del Occidente” que surge como respuesta a las valoraciones positivas del Oriente que se desarrollan en una importante porción del campo intelectual.

Palabras clave: Orientalismo; Defensa de Occidente; Nacionalismo católico; Argentina; Siglo XX.

Abstract: This article reconstructs an unexplored dimension in the area of Catholic nationalist intellectuals emerged in Argentina in the late 1920s: the anti-oriental reaction and the concomitant “defense of the West” that arises in response to positive assessments of the East that were developed in a significant part of the intellectual field.

Keywords: Orientalism; Defense of the West; Catholic Nationalism; Argentina; 20th Century.

Introducción

En los últimos años, en Argentina y América Latina ha florecido un conjunto de estudios que se ha propuesto abordar la elusiva problemática de las imágenes y representaciones de esa vasta zona del mundo que, desde tiempos inmemoriales, se agrupa imprecisamente bajo el nombre de “Oriente”. Ciertamente no es nuevo el interés de los estudiosos latinoamericanos por aspectos de las culturas orientales. Pero desde que Edward Said publicara en 1978 su clásico libro *Orientalismo* –convertido en uno de los textos más influyentes en las humanidades en las últimas décadas– pareciera que todo abordaje de las relaciones culturales con el Oriente debe necesariamente tomar en consideración su enfoque. Así, los trabajos inspirados tanto en la crítica literaria como aquellos surgidos a partir de las herramientas de la nueva historia intelectual y cultural, incluso cuando critican o simplemente ignoran la perspectiva de Said, de algún modo se ven

* *Profesor de Historia Social Latinoamericana en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Miembro del Programa de Historia Intelectual de la Universidad Nacional de Quilmes y del Consejo Asesor del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en Argentina (CEDINCI). Ha colaborado en la Historia de los Intelectuales en América Latina (dirigida por Carlos Altamirano, 2008/2010). Contacto: mbergel@fibertel.com.ar.*

integrados al arborescente campo de indagación inaugurado por el célebre libro. Puede decirse, en ese sentido, que la reciente aparición de la serie de trabajos recién mencionados, que ha dado origen a un creciente corpus de *estudios sobre el orientalismo latinoamericano*, es, al menos parcialmente, una suerte de resultado diferido de la problemática instalada hace 30 años por Said.¹

Ahora bien, el carácter *periférico* de las representaciones latinoamericanas sobre el Oriente respecto a los espacios cartografiados por Said, conlleva una serie de problemas específicos. Tal es el caso del grado de autonomía, respecto a una Europa que fue siempre centro de irradiación y faro intelectual para las elites culturales latinoamericanas, de las ideas orientalistas pro hijadas en el continente, lo cual señala que, junto a la cuestión del estatuto del Oriente, es la propia relación cultural y política de América Latina con Europa la que es puesta en juego en el acto de representación del tema oriental. En definitiva, todo ello nos indica cómo el estudio de las representaciones del Oriente constituye un momento privilegiado para el análisis de la direccionalidad de los flujos culturales, un tema caro no solamente a la historia intelectual y cultural sino también a la historia geopolítica.

El caso sobre el que nos vamos a ocupar en este trabajo se ve atravesado por esos interrogantes. En la década de 1920, en el seno de segmentos significativos de la cultura intelectual argentina y latinoamericana tiene lugar una relectura del Oriente que invierte algunos de los tópicos negativos y subalternizadores con que se lo había evocado en el siglo XIX. Al respecto, y más allá de las virtudes de los recientes trabajos que han abordado el orientalismo latinoamericano, cabe señalarles un déficit: en muchos de ellos, la atención indiferenciada por diversas representaciones del Oriente desarrolladas en el continente ha dificultado el establecimiento de una periodización que distinga momentos en que el tema oriental alcanzó particular densidad y pregnancia en la cultura latinoamericana, de otros en que fue objeto apenas de algunas figuras relativamente aisladas (en tal sentido, la historia intelectual y cultural aparece como un campo más favorable que el de la crítica literaria para precisar una cronología que pondere esos momentos). Como intentaremos mostrar aquí, los años 20 fueron en efecto pródigos en cuanto a la extensión y el alcance de las referencias a la cuestión del Oriente.

En efecto, invirtiendo las aproximaciones decimonónicas típicas que, ejemplarmente en Sarmiento, hacían uso de referencias orientales para ilustrar modelos civilizatorios no deseables (asociados a la barbarie, el despotismo o el fanatismo guerrero o religioso), en esos años una miríada de espacios de enunciación y de intelectuales evocarán repetidamente un “despertar del Oriente”. Figuras tan reconocidas y disímiles como José Vasconcelos, Victoria Ocampo, José Carlos Mariátegui, Ernesto Quesada y José Ingenieros, entre muchas otras, abonarán por diversas vías ese tópico. Nos hemos referido a las características de ese discurso, que llamamos *orientalismo invertido*, en un trabajo anterior (Bergel: 2006),² por lo que aquí se ofrecerá de él apenas una síntesis. El foco de aná-

¹ Una lista no exhaustiva de esos trabajos comprende a Altamirano (1997); Taboada (1998 y 2008); Devés Valdez/Melgar Bao (1999); Tinajero (2003); Bergel (2006); Gasquet (2007) y Nagy-Zemki (2008).

² La noción de orientalismo invertido refiere a un proceso de significación por el cual “Oriente” sigue siendo, como para Said, esencialmente un producto de la imaginación occidental (en este caso, de intelectuales argentinos, es decir, de la periferia occidental); pero, a diferencia del orientalismo latinoamericano del siglo XIX, el componente negativo y subalternizador ha sido neutralizado e invertido.

lisis principal de este artículo es otro –aunque complementario–: en esos años veinte tiene lugar, desde algunas de las principales figuras del pensamiento católico y nacionalista argentino, una reacción ante ese extendido fenómeno de revalorización del Oriente. Esa franja político-cultural, entonces en ascenso, percibirá efectivamente que el nuevo lugar otorgado al Oriente resultaba peligroso y potencialmente desestabilizador, y es por eso que decide atrincherarse en una “defensa de Occidente”. Esa perspectiva, que parte de Europa pero que encuentra inmediatas resonancias y elaboraciones propias en figuras intelectuales argentinas, resulta relevante de analizar al menos por dos motivos: de un lado, porque ofrece testimonio del alcance de las nuevas valoraciones positivas del Oriente; que ellas sean percibidas como una “invasión” y una “angustiosa amenaza” (tales los juicios que en 1927 profería el muy popular escritor nacionalista Manuel Gálvez) no habla solamente del sesgo alarmista del pensamiento católico, sino que da efectivamente cuenta, al menos en algún grado, de cuán extendidas se hallaban las renovadas consideraciones sobre tema oriental. De otro, la cuestión del Oriente ofrece una vía de aproximación a una de las más significativas e influyentes reelaboraciones del concepto de Occidente –la proveniente del pensamiento tomista católico–, en momentos en que la crisis civilizatoria sin precedentes provocada por la Primera Guerra Mundial había abierto un campo de debate en torno a las bases político-culturales desde las cuales imaginar el mundo de posguerra.

Este texto, entonces, consta de dos partes. En la primera, ofreceremos un bosquejo de las principales avenidas por las cuales pudo mentarse desde América Latina un “despertar de Oriente” que invitaba a estrechar lazos con ese mundo hasta entonces lejano. En la segunda, en cambio, consideraremos las reacciones que ese proceso generó en algunas figuras especialmente representativas del pensamiento nacionalista católico argentino de los años veinte, haciendo referencia a las principales fuentes europeas de las que se sirvieron (especialmente a la influyente obra *Defensa de Occidente*, del francés Henri Massis).

El orientalismo invertido latinoamericano de los años veinte

Las primeras décadas del siglo XX, y sobre todo los años que siguen a la Primera Guerra Mundial, son testigos de un intenso proceso de trastocamiento y complejización de las dinámicas mundiales de circulación de las ideas y los bienes culturales. Ese proceso tiene una doble faz, material y político-cultural. De un lado, como ha señalado Renato Ortiz (1997), en la segunda mitad del siglo XIX se asistió a un conjunto de cambios tecnológicos que tuvieron obvio impacto en una primera oleada de “mundialización de la cultura”. Se trata de un fenómeno conocido; no obstante, no es habitual que se tengan en cuenta sus poderosos efectos sobre el flujo de informaciones y representaciones sobre las diversas regiones del mundo que entonces tuvieron lugar, ni suele repararse tampoco en el impacto que esas transformaciones suscitaron en la propia imaginación geográfico-cultural de los contemporáneos.

Pero para que esos cambios se operaran no bastaba la presencia casi cotidiana de noticias acerca de la actualidad de esas realidades lejanas. Si se produjeron, fue porque esa nueva trama material que tornaba tanto más accesible el acontecer del Oriente fue sobredeterminada por cambios político-culturales. En efecto, ya desde comienzos de

siglo, y sobre todo como resultado de la patente realidad del poderío norteamericano luego de la guerra con España de 1898, despuntó un movimiento de ideas que Óscar Terán supo sintetizar bajo el nombre de “primer antiimperialismo latinoamericano” (Terán 1986a: 85-97). De él participaron escritores enrolados en el llamado modernismo latinoamericano. Y algunos de ellos, munidos de una nueva sensibilidad ante el fenómeno colonial, pudieron ofrecer miradas de simpatía con el Oriente que tomaban distancia respecto a la actitud típica de las elites letradas decimonónicas (Tinajero: 2003).

Con todo, ese fenómeno de novedosa empatía con los asuntos del Oriente, sólo alcanzó a consolidarse y a proliferar una vez producido ese acontecimiento de tan hondas consecuencias político-culturales que fue la Primera Guerra Mundial. Sea en los términos de una “crisis del espíritu” enunciada en 1919 por Paul Valéry, sea en la sentencia de la “decadencia de Occidente” diagnosticada por Oswald Spengler un año antes en el famoso libro que portaba ese nombre (y eso sólo para citar dos de las referencias de mayor resonancia en el mundo intelectual), la guerra había traído consigo la noción de una profunda catástrofe civilizatoria. Y en directa relación con ello, ese desfundamiento del Occidente tenía como correlato la recolocación del Oriente. Así, una figura tan influyente y tan atenta a los fenómenos de su contemporaneidad como Ortega y Gasset podía escribir lo siguiente en 1923 en su *Revista de Occidente*:

Tal vez, andando el tiempo, se diga con verdad que la realidad histórica más profunda de nuestros días, en parangón con la cual todo el resto es sólo anécdota, consiste en la iniciación de un gigantesco enfrentamiento entre Occidente y Oriente (Ortega y Gasset 1957: 61).

La sentencia de Ortega puede resultar llamativa a nuestros ojos. Y sin embargo, numerosas evidencias parecían darle razón acerca del peculiar espesor que ese tema asumía entonces. Baste mencionar aquí un número especial de la revista parisina *Les Cahiers du Mois* de comienzos de 1925 que, bajo el título “Les Apels de l’Orient”, agrupaba las opiniones de parte importante de la intelectualidad francesa sobre el nuevo lugar del Oriente (escribían allí, en artículos y en una extensa encuesta propiciada por la publicación, André Breton, Romain Rolland, Sylvain Lévi, Paul Claudel, Henri Barbusse, Paul Valéry, André Maurois, André Gide, Henri Massis y René Guénon, entre muchos otros).³ Como veremos, no todos de quienes allí participaban (empezando por Massis) compartían el entusiasmo ante esos “llamados del Oriente”. Pero ese sintagma que daba título al número especial de la revista, condensaba la idea cardinal sostenida por quienes sí estaban convencidos de los beneficios del nuevo posicionamiento del Oriente, a saber: que ante la descomposición de la cultura europea evidenciada por la guerra, el “despertar del Oriente” ofrecía, con los materiales políticos, culturales y sobre todo espirituales que traía consigo, un acervo difícil de despreciar para apuntalar el necesario proceso de regeneración civilizatoria.

Nos hemos detenido un momento en el mundo intelectual europeo de los primeros años veinte sencillamente porque de él surge parte sustancial de los incentivos que alimentarían la relectura del Oriente que entonces se daba, también intensamente, en América Latina. Baste señalar al respecto el notable impacto del clásico libro de Spengler, o

³ *Les Cahiers du Mois*, 9/10 (febrero-marzo de 1925).

la asimismo profusa presencia de Ortega y Gasset en el continente, para no hablar de intervenciones más directas que prescribían la recepción entusiasta del “mensaje de Oriente”, como la propiciada por Romain Rolland. Su biografía de Gandhi, editada en francés en 1924, es traducida inmediatamente al español, además de al ruso, al alemán y al inglés ese mismo año, y al portugués, al polaco y al japonés en 1925 (Fischer 2004: 126).⁴ En esos mismos años tiene trato epistolar con numerosos intelectuales vinculados al movimiento reformista universitario, y escribe en muchas de sus revistas. En una de las más importantes, la platense *Valoraciones*, publica un texto bajo el título de “El mensaje de la India” en el que podía leerse lo siguiente:

Existimos en Europa un cierto número de personas para quienes ya no basta la civilización europea. Hijos insatisfechos del espíritu de Occidente, que se encuentra en estrechez en la casa paterna y que, sin desconocer la finura, el brillo y la energía heroica de un pensamiento que ha conquistado y dominado el mundo durante más de dos mil años, han debido confesar, ha pesar de todo, su insuficiencia. Nosotros somos de los que miran al Asia. El Asia, la gran tierra de la que Europa no es más que una península, la guardia avanzada del ejército, el espolón del pesado navío cargado de sabiduría milenaria [...]. Hoy las razas de Occidente se encuentran arrinconadas en el fondo de un callejón sin salida, y se destrozan de un modo feroz. Arranquemos nuestro espíritu a la batahola sangrienta! Tratemos de ganar otra vez la encrucijada de los caminos desde la cual se han abierto a los cuatro rumbos del horizonte los ríos del genio humano. Remontémonos a las altas planicies del Asia! (Rolland 1925: 157).

Y sin embargo, contemporáneamente al arribo de tan influyentes referencias, y en un proceso que se le yuxtapone, ese orientalismo invertido latinoamericano parece haber surgido, al menos parcialmente, por vías autónomas. Así, en una fecha tan temprana como agosto de 1914, en un breve y fulgurante texto publicado en una revista de amplia circulación bajo el título de “El suicidio de los bárbaros”, José Ingenieros (a la sazón, uno de los intelectuales más reconocidos del continente) tomaba nota del significado de la gran contienda bélica que acababa de iniciarse. Ante una Europa “que ha resuelto suicidarse, arrojándose al abismo de la guerra”, Ingenieros no solamente no dudaba en asignarle el rótulo de “naciones bárbaras” a aquellas que como Francia habían sido siempre tenidas por vanguardia de la civilización, sino que se permitía precozmente, en el mismo movimiento, ubicarlas en un pasado pronto a superar (Ingenieros 1990: 11). Ciertamente, como supo precisar Óscar Terán, en el pensamiento occidentalista de Ingenieros esto no es más que una fisura, y esta deriva nunca llegó a cristalizar los términos de un decidido antieuropeísmo (Terán 1986b: 73-78). Pero puede decirse que su texto inaugura el movimiento de ideas que estamos analizando, en tanto funda la posibilidad de, a un tiempo, desestabilizar las referencias culturales hegemónicas, e imaginar la emergencia de otras nuevas que acudan a relevarlas.

Esas referencias alternativas se ramificaron y alcanzaron mayor densidad ante el comienzo de la guerra. Una de ellas, el *americanismo* –declinado en diversas variantes–,

⁴ Señala Fischer que “antes que el escritor francés popularizara su imagen Gandhi era un oscuro abogado inglés, desconocido en Europa continental y en América” (2004: 112). Por lo demás, el hecho de que el libro de Rolland se transformara en un auténtico *best-seller* –sólo en Francia vende en el año de su publicación cien mil ejemplares (Lardinois: 2008: 836)–, brinda testimonio del interés no sólo intelectual por las novedades provenientes del Oriente.

llegó a ocupar un muy significativo sitio en los espacios intelectuales y en la opinión pública del continente, y varios estudios se han ocupado ya de abordarlo. Mucho menos conocido es en cambio ese *orientalismo de nuevo tipo* que despliegan numerosas figuras. Es el caso de José Vasconcelos, uno de los intelectuales de mayor renombre de esos años en todo el continente. La publicación de sus *Estudios Indostánicos* ofrece inocultable evidencia de su interés por los fenómenos del Oriente. En el prólogo de ese libro, que venía a coronar un largo período de salpicadas lecturas sobre teosofía, yoga o budismo –en un aseo prolongado que había hecho que Alfonso Reyes le adjudicase el mote de “zapotecaasiático”–, Vasconcelos resumía que sus propósitos consistían en “ofrecer un Manual para el estudio del pensamiento indostánico”. Esa “investigación fascinante”, proseguía, que había procurado volcar en una “exposición sintética [...] habrá de ser muy útil a todas las personas –cuyo número aumenta a diario– que se interesan en estos asuntos”. A continuación, remitía ese interés a los años del Ateneo de la Juventud que había sabido compartir con Reyes, Antonio Caso y Pedro Henríquez Ureña, entre otros, cuando “disgustados de nuestro medio y decepcionados de Europa, que atravesaba por ese período de corrupción materialista que precedió a la guerra, nos deleitábamos algunas veces con las páginas indostánicas que leíamos con mezcla de asombro y de curiosidad confusa”. Vasconcelos concluía ese prólogo, fechado en California en julio de 1919, con la siguiente aseveración:

Nuestra especulación metafísica hállase fatigada y necesita el renuevo de las ideas hindúes; cierto que muchas de ellas se han filtrado desde hace siglos en el alma europea; mas ahora comienzan a llegarnos en su imponente totalidad, y es indudable que el vasto aporte ha de producir un renacimiento de todas las cuestiones del espíritu. Y en ninguna parte ese renacimiento será más fecundo que en la América Latina [...] Todo el pensamiento contemporáneo ha de ir a la India en busca de las ideas esenciales que allí han elaborado grandes espíritus. La crítica de todas esas doctrinas y la asimilación a nuestras creencias, de todo aquello que sea válido, habrá de ir constituyendo una filosofía que todos anhelamos: una filosofía que ya no sea expresión de una sola raza, ni obra de una sola época, sino resumen y triunfo de toda la experiencia humana: una filosofía *mundial* (Vasconcelos 1921: 9-10 y 18).

En parte, ese novedoso interés por el Oriente desarrollado en el continente respondía a inquietudes espirituales ligadas a la reacción antipositivista y antimaterialista que embargaba a las nuevas generaciones americanas, y no es de extrañar entonces que fenómenos de inspiración oriental como la teosofía circularan precisamente en las redes continentales tejidas primero por el modernismo y luego por la Reforma Universitaria (Devés Valdés/Melgar Bao 1999). También la espiritualidad que se presentía en el Oriente llevó a Victoria Ocampo –futura directora de la célebre revista *Sur*– a dedicar dos de sus primeras colaboraciones en el prestigioso suplemento literario semanal del diario *La Nación*, en 1924, a las figuras de Tagore y de Gandhi (y, posteriormente, hacia fin de ese año, a hospedar al poeta hindú y tejer una estrecha relación con él en los meses que pasó en Buenos Aires). Pero junto a esa impronta espiritualista, la lente propiciada por el antiimperialismo, bandera de fe cada vez más extendida también en las redes americanistas, será la otra gran avenida de ingreso de las nuevas simpatías conquistadas por el Oriente. Las luchas anticoloniales del Kuo-Min-Tang en China y la comandada por Abdel-Krim en Marruecos, entre otras, serán leídas inevitablemente en esa clave.

Así, en el campo intelectual argentino figuras de ubicaciones tan disímiles como las de quienes lideraban la *Revista de Oriente*, surgida en 1925 en círculos cercanos al Parti-

do Comunista con el fin inicial de divulgar los logros de la Rusia soviética, y la de Ernesto Quesada, uno de los profesores universitarios de mayor renombre en América Latina –reconocido en esos años por ser el principal divulgador y comentarista de la obra de Spengler en el continente–, podían saludar en similares términos el “despertar del Oriente” que se manifestaba desde el fin de la guerra.⁵ Así, también, Ingenieros (1925) poco antes de morir podía saludar al líder de la revuelta marroquí y equipararlo a San Martín o Bolívar. Así, finalmente, el Mariátegui que en ese mismo 1925 fijaba un problema clave de su tiempo al decir que “la civilización burguesa sufre de la falta de un mito”, parecía en cambio encontrarlo en los pueblos del Oriente que amanecían de su letargo.⁶

El renacimiento intelectual católico argentino y la “Defensa de Occidente”

Hemos avistado entonces, y no en toda su extensión sino a través de algunos ejemplos relevantes, el fenómeno de arborescente recepción positiva en la Argentina de la década de 1920 de referencias provenientes de esa zona cultural consignada bajo el nombre de Oriente. Esa insistente presencia, originada tanto en fuentes locales como a través de los complejos circuitos culturales que permitían la circulación internacional de las ideas relativas a temas orientales, sean ellas originadas en Europa o en otros países de América Latina (y las referencias en estas páginas a autores como Ortega, Rolland, Vasconcelos o Mariátegui sólo se justifican porque alimentaban el debate cultural rioplatense), no pasó desapercibida en el campo intelectual argentino, sobre todo en la franja del acendrado nacionalismo católico que se desplegará en la segunda mitad de la década. A analizar las características de la reacción antiorientista de ese espectro del pensamiento argentino está dedicado el resto del presente artículo.

Mucho se ha avanzado en el último tiempo en el esclarecimiento de las modalidades que asumió el “renacimiento católico” que tuvo lugar en Occidente en las primeras décadas del siglo XX, y que encontró en Argentina un escenario privilegiado. Tras el vendaval secularizador que advino luego de la Revolución Francesa, desde fines del siglo XIX la Iglesia ensayó diferentes tentativas de negociación con los procesos de modernización de las sociedades que entonces tenían curso, fruto de las cuales pudo reposicionarse y continuar ejerciendo un rol de primer orden. Ese proceso de renovación ciertamente tuvo uno de sus espacios de dinamismo y de acción en el frente intelectual. En Francia, por caso, fue en esas décadas iniciales del siglo cuando emergió un significativo campo de intelectuales católicos (Serry 2004).

Tal fue el caso también en Argentina. Y como en otros sitios, ese proceso se vio íntimamente vinculado a una defensa de la identidad nacional que, si trascendía ampliamente a la intelectualidad católica, encontró en ella una de sus más tenaces sostenedoras. Catolicismo y nacionalismo coincidieron entonces en esa franja de intelectuales que en los años veinte cobrará creciente importancia y visibilidad, hasta apoyar cuando no ser

⁵ Cfr. “Propósitos”, en *Revista de Oriente*, 1 (Buenos Aires, junio de 1925), p. 1; y Quesada (1926).

⁶ “La somnolienta laguna, la quieta palude, acaba por agitarse y desbordarse. La vida recupera entonces su energía y su impulso. La India, la China, la Turquía contemporáneas son un ejemplo vivo y actual de estos renacimientos. El mito revolucionario ha sacudido y ha reanimado, potentemente, estos pueblos en colapso. El Oriente se despierta para la acción. La ilusión ha renacido en su alma milenaria” (Mariátegui 1925: 191).

parte activa del golpe militar de 1930 y contribuir luego al clima autoritario y claramente de derechas que tiñó el período que entonces se inauguraba.

Se ha señalado cómo el momento del Centenario de 1910 representó tanto un hito en la condensación de un fervor patriótico que embargó a buena parte de los intelectuales, como una instancia relevante en el mencionado proceso de renacimiento católico. Al respecto, a menudo se ha indicado en la figura de Manuel Gálvez la emergencia de un primer nacionalismo cultural. Este escritor católico, habitual colaborador de los principales revistas y suplementos literarios, y animador por varias décadas de la escena intelectual argentina, expresó en efecto tempranamente los rasgos característicos del nacionalismo xenófobo y crecientemente antiliberal que salían al cruce de la tradición republicana representada por figuras cumbre como Alberdi y Sarmiento (sobre todo en *El Diario de Gabriel Quiroga*, el libro que publica en coincidencia al Centenario). Con todo, como observa Fernando Devoto (2006: 53-57) —y a pesar de que figuras como la de Juan Emiliano Carulla, uno de los primeros animadores de ese nacionalismo católico emergente en la tercera década del siglo, otorgarían retrospectivamente a ese Gálvez de 1910 el lugar de precursor de su movimiento—, no corresponde ver anticipadamente en *El Diario de Gabriel Quiroga* al “nacionalismo integral” que su autor defenderá, haciendo el elogio público de Mussolini, sobre el final de los veinte (Gálvez 1928). Y ello tanto porque las notas anticosmopolitas ante el aluvión inmigratorio que había transformado al país no eran hacia 1910 en absoluto patrimonio exclusivo de Gálvez, como porque, además, el escritor supo cultivar un realismo literario social y hasta socializante que culminó en el apoyo al caudillo popular radical Hipólito Yrigoyen (en un hecho que lo distinguía de la mayor parte de los estratos sociales de origen conservador a los que pertenecía).

La corriente intelectual que desplegará un “nacional catolicismo” —para adoptar el término de Loris Zanatta (1996: 11)— se constituirá plenamente recién en la segunda mitad de los años veinte. Un hito en ese proceso fue la creación de los Cursos de Cultura Católica (CCC), fundados en 1922 por iniciativa de tres jóvenes: Atilio Dell’Oro Maini, César Pico y Tomás Casares. Este espacio de ambiciosos propósitos adquirió paulatinamente prestigio, constituyéndose en “laboratorio de la revancha católica y al mismo tiempo en cenáculo de los jóvenes nacionalistas” (Zanatta 1996: 45). De particular importancia para la formación doctrinaria resultó el llamado Convivio, animado en esos años por Pico (quien se había graduado como médico pero poseía una considerable cultura filosófica). Numerosos testimonios coinciden en destacar su impronta en los más jóvenes. Fue él quien medió en la conversión al catolicismo de Ernesto Palacio, quien había pasado primero por el anarquismo (en un rasgo que compartía con Carulla) y luego por *Martín Fierro*, la más célebre revista de la vanguardia estética argentina, y que pronto, dueño de una filosa pluma y desplegando un acendrado reaccionarismo, se constituiría en uno de los más notorios intelectuales nacionalistas. En suma, para la joven generación enrolada en el nacional-catolicismo, de inclinaciones tanto literarias como filosóficas y políticas, los Cursos de Cultura Católica fueron a la vez una instancia crucial de formación intelectual y un espacio de sociabilidad en el que se tejieron lazos que en muchos casos se prolongaron por décadas y a partir de los cuales se prohicieron numerosos proyectos intelectuales y políticos.

Esas características de los Cursos los convirtieron en el natural vehículo de actualización doctrinaria para los grupos que se congregaban en su seno. Paradoja muchas veces señalada —aquella evocada en el aforismo según el cual “el nacionalismo es el más

cosmopolita de los fenómenos”–, en el momento en que la crisis de posguerra colocaba cuanto menos un manto de dudas sobre la salud de la cultura europea, las franjas de nacionalistas que estudiamos perseguirá con ahínco las novedades internacionales afines con su perspectiva ideológica, participando incluso, desde la periferia argentina –y como veremos enseguida–, del debate sobre las tradiciones culturales sobre las que una nueva Europa debería reconstruirse. Y ello menos por el natural carácter universal y con centro en Roma de la religión católica, que por la ansiedad de estos movedizos y ambiciosos jóvenes por hacerse de un conjunto de armas filosóficas y políticas capaces tanto de apuntalar el genérico renacimiento católico, como, más específicamente, de llenar de sentido y dotar de legitimidad a la propia noción de “intelectual nacionalista” que pretendían encarnar. Pues bien, en esos años veinte las dos influencias principales provenientes de Europa, confluyentes pero de diversa naturaleza, las proveían L’Action Francaise, liderada por Charles Maurras, y el renovado pensamiento tomista que tenía entonces en Jacques Maritain a una de sus principales referencias. Ese contacto pudo darse tanto a través del viaje a Europa de algunos de los jóvenes nacionalistas –tal el caso de Carulla y de los hermanos Julio y Rodolfo Irazusta, otras figuras claves de esta franja intelectual–, como a través de la recepción de libros en lengua francesa y de la correspondencia. Es precisamente a través del contacto epistolar como Maritain entra en relación con las revistas de los católicos argentinos y comienza a publicar en ellas, en lo que constituye el inicio del prolongado vínculo del filósofo francés con América Latina.⁷

La existencia de esa generación de nacionalistas católicos pudo apreciarse con nitidez a partir de la casi coincidente aparición de dos importantes publicaciones que le darían cauce en el campo intelectual y la opinión pública más vasta: *La Nueva República* y *Criterio*.⁸ A pesar de su diverso origen y características, ambas publicaciones compartían no sólo a sus más habituales colaboradores, sino, y aun con matices, un horizonte ideológico común que remitía a ese emergente nacionalismo católico. *La Nueva República* fue fundada a fines de 1927 por iniciativa de Carulla, Palacio, Julio Irazusta y su hermano Rodolfo (a la sazón, su director), con quienes colaboraban también César Pico y Tomás Casares. Casi desde su inicio, debió soportar dificultades financieras que la llevaron a interrumpir su aparición por dos períodos hasta dejar de existir en 1932. *Criterio*, en cambio, nacida en marzo de 1928, era el resultado natural del período de maduración intelectual de los jóvenes más directamente enrolados en los Cursos de Cultura Católica. Aunque contó desde el inicio con el apoyo económico de la curia eclesíástica, una estructura inherentemente jerárquica como la de la Iglesia no hubo de tolerar fácilmente la arrogancia y la pretensión de autonomía de las iniciativas desarrolladas, en nombre de lo más avanzado del pensamiento católico, por ese grupo de jóvenes laicos. Adicionalmente, como ha advertido Devoto, los puntos de contacto que vinculaban aún a la revista con las vanguardias estéticas (alimentados ante todo por Palacio, y a través de los cuales el mismo Borges llegó a colaborar en ella) resultaban ajenos por completo al cultivo de la tradición y al rechazo de las veleidades literarias que eran consustanciales a la institución

⁷ Compagnon (2003: 28-32). Como señala este autor, ya a mediados de los años veinte Dell’Oro Maini, muy activo en el proceso de renovación intelectual católica, propuso a Maritain una visita a la Argentina, hecho que sólo se consumó más de diez años después.

⁸ La mejor reconstrucción de las características de estas publicaciones en los años veinte (sobre todo de *La Nueva República*) puede hallarse en Devoto (2006).

eclesiástica. De allí que, apenas un año y medio después de aparecida *Criterio*, esa tensión dio lugar a un abierto conflicto, fruto del cual Dell'Oro Maini se vio obligado a abandonar el cargo de director de la publicación (y con ello se vio también restringida la intensa participación que hasta entonces prestaban algunas figuras de *La Nueva República*).

Fue a través de estas revistas como pudo consumarse el acercamiento entre la franja que venimos considerando y esa figura ya consagrada y perteneciente a una generación anterior que era Manuel Gálvez. Para ello fue necesario limar dos zonas de interferencia que lo habían hecho ajeno a, y aun objeto de burla de, algunas figuras jóvenes: de un lado, éstas debieron hacer abstracción del realismo social que presidía la literatura de Gálvez, y que lo había colocado en el lugar de enemigo para las vanguardias estéticas (entre las que, como hemos señalado ya, supo ocupar un importante lugar Ernesto Palacio); de otro, ese mismo estilo literario le había granjeado al escritor relaciones con algunas figuras pertenecientes al socialismo (al punto que su novela social-realista por excelencia, *Nacha Regules*, apareció publicada originalmente por entregas en el popular periódico del Partido Socialista *La Vanguardia*). A fines de la década, en cambio, el antiguo nacionalismo católico de Gálvez (tenido ahora, como mencionamos antes, por precursor) y la curva ideológica hacia el reaccionarismo ideológico que experimentaba, permitirían un amplio campo de coincidencias con los jóvenes nacionalistas que se dejaba traslucir inequívocamente en la mirada ahora elogiosa con que la pluma habitualmente mordaz de Ernesto Palacio recibía su novela *Los Caminos de la Muerte*. Allí, tras analizar las virtudes del libro, el comentarista saludaba el retorno de Gálvez “a la buena senda de ‘La maestra normal’ y ‘La Sombra del convento’, de la cual se apartara temporalmente (como muchos altos espíritus) cuando fue atacado por la epidemia ‘humanitaria’”; flagelo sobre el cual, concluía, no valía la pena insistir, puesto que el propio autor “ha hecho ya, con una minuciosidad y un valor que lo honra, confesión pública y solemne de todos sus pecados ideológicos” (Palacio 1928: 409).

Precisamente, una de las más resonantes ocasiones en que Gálvez abjura públicamente de sus “pecados ideológicos”, nos sitúa finalmente en el núcleo principal que veremos abordar en este artículo. El domingo 5 de junio de 1927, en el prestigioso suplemento cultural de *La Nación*, el escritor publicaba un extenso artículo a página entera bajo el título de “La Defensa de Occidente”. El texto comenzaba así:

La civilización greco-latina y cristiana, vale decir, la única civilización verdadera que haya existido, encuéntrase hoy frente a un problema que, por su trascendencia y gravedad, implica una angustiada amenaza. La invasión del Oriente en la filosofía occidental no es un hecho nuevo [...]. Pero, después de la guerra y del bolcheviquismo, la penetración espiritual del Oriente ha cobrado el carácter de una irrupción. Las ideas orientales, o mejor dicho, sus adaptaciones europeas, influyen la filosofía, la religión, el arte y la literatura de Occidente. Y lo que es más grave aún: el Oriente, en plena conciencia de su poder, prepárase, no sólo a libertarse de las naciones que lo dominan, sino también a invadir a Europa, con sus ejércitos, en un día no lejano [...]. Maeterlinck, Romain Rolland, Keyserling han difundido principios del Oriente, y alguno de ellos ha afirmado que la salvación del mundo occidental está en seguir los consejos del Mahatma Gandhi. Pero, ¿quién no ha prestado ayuda, directa o indirectamente, a la propagación del espíritu oriental? Los teósofos, los militantes y los indefinidos; los artistas y escritores enrolados en ciertas nuevas orientaciones patéticas basadas en el subconsciente; los simpatizantes con el bolcheviquismo, asiático y antioccidental; los discí-

pulos de Bergson, los de Freud y aún los de Spengler; todos estos son propagadores, aún sin advertirlo, de las ideas orientales. Todos son enemigos de la Inteligencia, como son enemigos de la Iglesia Católica y de la tradición greco-latina (Gálvez 1927: 7).

Recordemos que quien esto escribía era uno de los más conocidos y populares escritores argentinos, y lo hacía en el suplemento literario del más importante diario; vale decir, entonces, que estas alarmadas palabras provenían del centro del campo intelectual. No obstante, continuaba Gálvez, había por fortuna quienes defendían “la causa de nuestra civilización”. Y enumeraba allí a Maurras, a Barrés y a Chesterton. Pero todo el artículo estaba inspirado en verdad en un libro aparecido apenas ese año en Francia, que había tenido inmediata traducción española, y que acapararía amplia atención: su autor era Henri Massis y su título, precisamente, *Defensa del Occidente*.

Hemos ya aludido a este insidioso polemista del pensamiento reaccionario católico que formaba parte del círculo intelectual vinculado a L’Action Francaise. Sobre él puede agregarse que su nombre comenzó a cobrar fama al publicar, junto a Alfred de Tarde (hijo del reputado sociólogo), y bajo el seudónimo de Agathón, dos encuestas destinadas a señalar cómo, entrados los años diez, un nuevo espíritu nacionalista embargaba a la juventud estudiantil francesa. A partir de allí, un modo de describir la trayectoria subsiguiente de Massis es presentándolo como la figura que encarna por excelencia el *antirrollandismo*. En efecto, aunque su pluma acometió la crítica lapidaria de otras varias figuras de la escena intelectual francesa (por caso, la de André Gide), Rolland estuvo reiteradamente en la mira del escritor nacionalista. Ya en 1915, ante la emblemática posición antinacionalista del autor de *Jean Cristophe* apenas desatada la guerra, Massis estuvo a la vanguardia del lote de feroces críticos que lo obligaron a su cuasi exilio suizo, publicando un panfleto titulado *Romain Rolland contre la France*. Posteriormente fue él quien orquestó una respuesta colectiva –firmada entre otros por Maritain– al célebre manifiesto pacifista “Declaración de Independencia del Espíritu” impulsado por Rolland en 1919. Así las cosas, puede entenderse entonces que en la ya citada encuesta propiciada por *Les Cahiers du Mois* en 1925 sobre “Les appels de l’Orient”, Rolland se excusó de participar valiéndose de una sola frase: “Donde está Henri Massis, Romain Rolland no puede estar”.⁹

La *Defensa del Occidente* es un abultado libro pleno de reiteraciones y de citas arbitrariamente entrelazadas en el que su autor denuncia “la fiebre de los pueblos asiáticos” y postula la necesidad de la urgente defensa de la civilización europea-occidental, que para Massis no es otra que la “greco-latina-francesa”.¹⁰ En efecto, dentro del profuso debate intelectual sobre el porvenir de la civilización que sobrevino a la guerra, el nacionalista francés participaba también de las discusiones sobre el estado de Europa:

⁹ *Les Cahiers du Mois*, 9/10 (1925), p. 322.

¹⁰ Señala Massis (1927: 15): “Todos los viajeros, todos los extranjeros que viven desde mucho tiempo en el Extremo-Oriente nos lo afirman: en diez años, los espíritus han cambiado más profundamente que en diez siglos. A la antigua y fácil sumisión ha sucedido una hostilidad sorda, y a veces un verdadero odio que no espera más que el momento propicio para pasar a la acción. Desde Calcuta a Shangai, desde las estepas mogolas a las llanuras de Anatolia, toda la Asia está trabajada por un sordo deseo de liberación. La supremacía a que el Occidente estaba acostumbrado [...] no se reconoce ya por los asiáticos”.

¿La Europa querrá salvarse, o continuará resbalando por la pendiente de un general abandono que favorece las doctrinas negativas de su ser? ¿Se cree ella inmunizada contra intelectuales, políticas, místicas, de los propagandistas del Oriente que aprovechan el estado de menor resistencia en que ellos la han sorprendido para adormecer su voluntad, corromper los últimos gérmenes de unidad que en ella subsisten? Porque el Asia no busca solamente suscitar la rebelión de sus indígenas [...]. Es el alma del Occidente lo que ella quiere alcanzar, ese alma dividida, incierta en sus principios [...] y tanto más pronta a perderse cuanto que ella misma se ha separado de su orden civilizador histórico y de su tradición (Massis 1927: 17).

Ahora bien, esa Europa cristiana en la que Massis llamaba a atrincherarse a partir de oponer “el ideal de la Edad Media al ideal moderno, el ideal de la perfección y la unidad al del ‘progreso’ y la fuerza divisoria” (1927: 212), tenía una geografía particular. Y es que *Defensa del Occidente* hallaba culpable de la invasión orientalista a dos zonas culturales muy precisas, cada una de las cuales era merecedora de largas páginas de feroz diatriba. De un lado, la Rusia bolchevique; de otro, Alemania. En el caso de la primera, la revolución del 17 había servido para descorrer la tenue capa occidentalista con la que había querido artificialmente revestirse: “Rusia –decía Massis–, que después de dos siglos de una forzada europeización, vuelve a sus orígenes asiáticos, se levanta y levanta a todos los pueblos del Este contra una civilización que ella no ha soportado más que por violencia” (1927: 60). Coincidiendo en esa visión con la *Revista de Oriente* de Buenos Aires y con otros muchos admiradores del experimento bolchevique (pero invirtiendo radicalmente su valoración), para Massis, Rusia era la vanguardia de un movimiento revolucionario que si había nacido en los soviets de Moscú y San Petesburgo se continuaba en las profundidades recónditas del Asia. Así, según su parecer –y anticipando la retórica antisoviética que, bajo otros ropajes, haría fortuna en la Guerra Fría–, Rusia revelaba su verdadero rostro antioccidental.¹¹

Pero si la vinculación rusa con el fenómeno que desde comienzos de los años veinte ocupaba un significativo renglón en la estrategia de la misma Internacional Comunista bajo el nombre de “cuestión del Oriente” no resulta sorprendente, más llamativo parece ser el lugar que en esa avalancha orientalista Massis le atribuye a Alemania, en especial a sus intelectuales: Spengler, Keyserling, Hermann Hesse, Ernst Robert Curtius e incluso Thomas Mann, entre otros, habían decretado, primero, la bancarrota de la razón occidental, y luego, la necesaria apertura a fenómenos inéditos que, como los provenientes del Oriente, podían abonar la necesaria regeneración:

Obsesionada por el sentimiento de su desastre, la Alemania de la derrota se pone en contacto con el Oriente natal, que presenta con su propio pensamiento afinidades singulares. Una especie de instinto la hizo volver la vista hacia la confusa Asia, y, soñando arrastrar en su caída al resto del universo, se puso a profetizar, en sombrías apocalipsis, la bancarrota definitiva de un mundo cuyo dominio le había escapado. ¿Era necesario que este pueblo de la acción, de la jerarquía, de la organización, y que se vanagloriaba de realizar todos los progre-

¹¹ “En lugar de llamarla, como en los tiempos de Romanoff, la vanguardia de la Europa en el Asia, la Rusia bolchevique vuelve a ser, como en la época de los grandes khans mogoles y tártaros, la vanguardia del Asia en Europa [...] [Ella quiere] destruir todos los valores que han hecho de nosotros lo que somos. La cultura helénica, el mundo latino, la civilización cristiana no han encontrado jamás enemigo más lúcido, más implacable, que el que se apoya en los contrafuertes del Ural” (Massis 1927: 63-64).

sos del género humano, haya sido quebrantado en su fe para que renuncie así a las prerrogativas de su ‘cultura’ y no espere ya más que una novedad irracional? (Massis 1927: 20-21).

Esta cita no es más que un ejemplo, y la acusación a Alemania de ser una de las vías privilegiadas de ingreso de la avalancha oriental se extendía en decenas de páginas del libro. En cambio, Massis no hallaba (o no quería hallar) semejantes afinidades con el Oriente en la cultura francesa. En uno de los apéndices del libro titulado “A propósito de Rabindranath Tagore”, podía incluso citar esta vez en su favor al Romain Rolland que se quejaba porque “en ninguna parte, en Europa, el paso de Tagore y su llamamiento para una obra común de cultura europeo-asiática han resultado más desapercibidos que en Francia” (1927: 232-233).

El libro y las ideas de Massis alcanzarán importante repercusión en el mundo intelectual europeo e hispanoamericano de entreguerras. El *Leitmotiv* de la “defensa del Occidente”, asociado a su nombre, se desparramará en numerosas direcciones (el autor nacionalista francés, por lo demás, no se privará de usarlo casi hasta el fin de sus días).¹² Ahora bien, resulta curioso que en Argentina haya sido Gálvez quien le diera inicial y estentórea acogida, puesto que apenas unos años antes había entablado relación epistolar con Rolland, y había conseguido incluso que el escritor francés le cediera la posibilidad de traducir su *Clerambault*.¹³ Conciente de que esa labor de traducción era conocida, en 1927 declaraba en cambio hallarse arrepentido por ella:

No faltará quien, al leer este artículo, como otros ya publicados y que definen mi posición espiritual, me arguya de contradicción con mi propia ideología de otros años [...] Me apresuro a declarar que es así. Yo también he hecho algo por la propagación de las ideas enemigas. Traductor y editor de Romain Rolland, precisamente de *Clerambault*, el libro en que el gran escritor concretó sus simpatías por los principios esenciales del Oriente; [...] he servido durante años a los enemigos de mi raza y de los principios esenciales de la cultura grecolatina, a que pertenecemos (Gálvez 1927: 7).

¹² Invitado en 1961, a los 75 años, a brindar una conferencia en el Ateneo de Madrid en conmemoración del cuarto de siglo del alzamiento de las tropas franquistas en la Guerra Civil española, colocará a ese acontecimiento, ya desde el título, dentro del mismo espíritu de cruzada de defensa de la cristiandad occidental (Massis 1962).

¹³ Las cartas de Gálvez a Rolland revelan transparentemente que al entrar en contacto y ofrecer sus servicios a quien era capaz de congregiar atención como pocos en el mundo intelectual de posguerra, lo que el escritor argentino ante todo procuraba era proyectar internacionalmente su nombre. En una de ellas escribía: “Antes de terminar mi carta deseo enviarle mi adhesión a la Declaración de Independencia del Espíritu. Creo que mi nombre es literariamente importante como para aparecer, sino al costado de los más eminentes—Romain Rolland, Benedetto Croce, Henri Barbusse, Eugenio d’Ors, Upton Sinclair, Israel Zangwill y Tagore— al menos junto aquellos otros de menor importancia. A pesar de que yo no soy conocido fuera de América (y de España, donde los más distinguidos escritores han hablado de mis libros: Alomar, Unamuno, Ricardo León, Cejador, Diez-Canedo, etc.) tengo mucho prestigio en mi país. De *Nacha Regules* se han tirado 12.000 ejemplares: éxito fabuloso en un país como el nuestro que no tiene más que nueve millones de habitantes. La bibliografía sobre mi obra es considerable. [...] Justo, hombre de gran valor, jefe del Partido Socialista, autor de obras muy importantes [...] declara su preferencia por mí sobre todos los escritores argentinos [...] Yo no le digo estas cosas por vanidad, Romain Rolland. Soy un hombre modesto. Pero estoy obligado a hablar así con el fin de justificar el pedido que le hago de aceptar mi adhesión”. Carta de M. Gálvez a R. Rolland, Buenos Aires, 26 de noviembre de 1920 (Archivo Romain Rolland, Biblioteca Nacional de Francia; la traducción nos pertenece).

En contrapartida, Gálvez saludaba calurosamente la aparición del volumen que había motivado la escritura de su artículo, cuyos argumentos –y hasta su tono exasperado– globalaba:

El libro de Massis no ha podido aparecer en un momento más oportuno. El problema de Oriente, que ha ido agravándose en los últimos ocho años con la política soviética, con el surgimiento de Mustafá Kemal, con la difusión del taoísmo, de los libros de Keyserling y su Escuela de la Sabiduría, y con el éxito extraordinario de Spengler, ha alcanzado su período álgido con los recientes triunfos de las tropas cantonesas en China [...] El Oriente es nuestro enemigo, y quienes adoptan sus ideas, aunque modificadas, son tráfugas de nuestra cultura, traidores a la civilización. Un fuerte movimiento ideológico, capaz de llegar hasta los gobiernos y dirigir la política internacional, podría ser la salvación del mundo occidental [...] Acérquese una nueva Cruzada, una Cruzada espiritual contra el Este, y es menester que nosotros los argentinos, hijos de España y de Italia y formados por el espíritu de Francia y por los principios fundamentales de la civilización greco-latina y cristiana, la conozcamos y tomemos parte en ella [...] Los bárbaros están nuevamente a las puertas de Roma. Pero en vez de lanzar traen por ahora libros y doctrinas (Gálvez 1927: 7).

La intervención de Gálvez fue suficientemente contundente como para generar un abanico de reacciones. Algunas de ellas, provenientes de la izquierda, salieron vehementemente al cruce de su texto reiterando posiciones de un internacionalismo humanista cercano al de Rolland. Pero aquí nos interesa mostrar cómo la de Gálvez no era una posición aislada, sino que venía a expresar una preocupación más general de aquellas figuras del emergente nacionalismo católico más empapadas en los debates intelectuales de posguerra.

En rigor, juicios antiorientales podían hacerse presentes en las descripciones de la vituperada escena política local. Así, otro hombre que se había visto cautivado hondamente por Maurras y sus seguidores, Alfonso de Laferrère (impulsor inicial del proyecto de *La Nueva República*), podía referir con desprecio que las muestras de manifestación popular que acompañaban al presidente Yrigoyen le remedaban la imagen de una “turba de beduinos” (cit. en Devoto 2006: 123). Pero, más nítidamente, en el mismo artículo de Gálvez se hacía referencia a un conjunto de textos de Juan Emiliano Carulla aparecidos mayormente en *La Nación* y que aparecerían compilados, también en 1927, en un libro titulado *Problemas de la Cultura. “Defensa de Occidente” y otros temas*. Su autor aclaraba en el prólogo, fechado en septiembre de aquel año, que se había decidido a publicar esos artículos, “viejos de un lustro y más”, puesto que ellos “alcanzan hoy los vértices de una actualidad inesperada en la época en que fueron escritos”. Y más específicamente, decía allí que con posterioridad a su “Defensa del Occidente”, “publicado también en *La Nación* un año antes del libro de Massis y los folletos de Berdiaeff, se ha suscitado entre nosotros y en las capitales americanas un prurito de reevaluación de los aportes espirituales y culturales que integran nuestra existencia como pueblos” (Carulla 1927: 7 y 9).

En efecto, el artículo que porta ese título no remite al nacionalista francés, sino que pretendía discutir la ubicación de la cultura americana en el concierto del mundo de posguerra. Para Carulla,

Es indudable que la tendencia a recusar lo europeo, a segregar a América de la civilización occidental, gana terreno en ciertos medios intelectuales y universitarios. La anarquía

ideológica de Europa ha venido así a complicarse o, mejor dicho, a conjugarse entre nosotros con un movimiento “neo-americanista”, cuya importancia sería ocioso negar (1927: 14).

A la cabeza de esa corriente, Carulla ubicaba “el ideario grandilocuente y confuso del profesor Vasconcelos –hombre de moda en el continente–”, que ocupaba el lugar de “biblia de la nueva religión americana” (1927: 14). Ese movimiento era indudablemente el que se expandía en todo el continente embanderado en las insignias de la Reforma Universitaria. Por ello, frente a ese “nacionalismo continental” que se nutría de los aportes de la arqueología y de las tendencias indigenistas en boga, y que “tendiendo la mano por encima de Europa a la tenebrosa Rusia, convertida, después del advenimiento del bolchevismo, en vanguardia del Asia renaciente”, sólo cabía reafirmar el carácter inequívocamente occidental y aún europeo de los países del continente:

En realidad, no existen sino dos civilizaciones: una europea u occidental y la otra asiática u oriental [...] Pertenece por razones de raza y, sobre todo, de cultura, a la civilización occidental. He aquí una verdad sobre la que conviene martillar. Debería estar inscrita en la divisa de los intelectuales y aún de las personas dotadas de buen sentido [...] Bien está, pues, remontarse al pasado. Pero el pasado de América no está constituido por los cementerios indígenas. El pasado de América se llama España, se llama Europa, se llama Roma, se llama el Cristianismo (Carulla 1927: 16-17 y 19).

La “defensa de Occidente” de Carulla era entonces, más que el inventario de elementos perturbadores que provenían del Oriente –esa era la tarea de Massis y, en su senda, la de Gálvez–, la afirmación de la pertenencia americana a una tradición occidental que era necesario reconstruir y preservar (y así podía culminar otro de los textos del libro clamando por “una vuelta a la europeidad de nuestros mayores”, que evocaba en las figuras de Alberdi y Sarmiento). Ahora bien, que esa orientación tan distante de la recusación antiintelectualista de Europa que iría hegemonizando progresivamente el campo de las ideas nacionalistas no era patrimonio exclusivo de Carulla, lo muestra el encolumnamiento de todo su círculo intelectual detrás de su libro. No solamente éste apareció publicitado por varios meses en sueltos de *La Nueva República*, sino que en las páginas de esta revista fue objeto tanto de una reseña elogiosa de Julio Irazusta, como de una defensa –publicada sin firma– ante una crítica del ensayista (entonces socialista, luego también nacionalista) Ramón Doll, además de que se dedicara en otro número de la publicación espacio a la crónica del banquete literario que se había realizado en honor a la aparición del volumen.¹⁴

Pero dentro de ese mismo grupo fue César Pico quien, en ese momento de intensas pugnas ideológicas en el que todo el mapa cultural del mundo estaba bajo examen, se entregó de un modo más afinado a reconstruir una idea de Europa y de Occidente tras la cual embanderarse, en una extensa serie de artículos publicados en *Criterio*. Este recono-

¹⁴ Cfr. Julio Irazusta, “Problemas de la Cultura, por Juan E. Carulla”, *La Nueva República*, n° 1, 1 de diciembre de 1927, p. 3; “Problemas de la Cultura” (sin firma), *La Nueva República*, n° 11, 21 de abril de 1928, p. 2. En la reseña del banquete literario, se puntualizaba que “fueron numerosas las personas que se reunieron alrededor de la mesa servida en honor de nuestro amigo, con motivo de la publicación de su excelente ‘Problemas de la Cultura’” (sección “Ecos” de *La Nueva República*, n° 3, 1 de enero de 1928, p. 2).

cido filósofo tomista no acusaba recibo tanto de las obras de Massis, como de otros autores europeos católicos: además de Maritain, del Hilaire Belloc de *Europe and the Faith*, del René Guénon de *La crise du monde moderne*, del Landsbergs de *La Edad Media y nosotros* (traducido al castellano por *Revista de Occidente* en 1925) y sobre todo del Berdaieff de *Una nueva Edad Media*.¹⁵ Pico también asumía como un problema acuciante y crucial de su tiempo el de la “defensa del Occidente” (1928a), pero pretendía acometerlo de modo menos llano y a través de un más prolongado rodeo filosófico que permitiese iluminar el verdadero significado de esa posición:

Hay espíritus superficiales que consideran una moda intelectual del momento la querella entre Oriente y Occidente. Y es natural que ello ocurra cuando se carece de una visión objetiva y profunda de este problema [...] Ni la geografía, ni los factores raciales, ni el carácter psicológico predominante, ni siquiera las influencias pasadas que determinaron los dos tipos existentes de ambas culturas, permiten comprender la índole superior, la esencia espiritual, de la cuestión [...] Es, en cambio, la justificación de la excelencia de aquellos valores de cultura greco-latina que ha vivificado y asumido la Iglesia y que representan el elemento específico y distintivo de la cultura europea, el sello de su unidad y de su continuidad a través de todas las peripecias de la historia. En tanto dicha cultura representa valores ontológicos o reales podemos considerarla capaz de una extensión universal (Pico 1928b: 199).

Ese punto de vista, que escapaba a quienes esgrimían “consideraciones totalmente ajenas a la índole filosófica de la cuestión” —y aquí Pico citaba tanto a Alfredo de la Guardia, discípulo de Ricardo Rojas, como a “doña Victoria Ocampo”— (1928e: 370), obligaba a precisar un concepto de Europa de raíz político-cultural en el que no podía sino incluir a la Argentina y a América Latina (y ese concepto, insistía, no hallaba su materialidad a partir de delimitaciones geográficas o raciales, puesto que “en la tradición greco-latino-católica radica su principio constitutivo”; y para mostrar que ese principio podía continuarse en otras partes del orbe —y no restringirse al viejo continente—, hasta alcanzar su plena vocación universal, citaba a continuación al Valéry que había sentenciado que “en todo lugar donde los nombres de César, de Gayo, de Trajano y de Virgilio; en todo lugar donde los nombres de Moisés y de San Pablo; en todo lugar donde los nombres de Aristóteles, de Platón y de Euclides han tenido una significación y una autoridad simultáneas, allí está Europa. Toda raza y toda tierra que ha sido sucesivamente romanizada, cristianizada y sometida, en cuanto al espíritu, a la disciplina de los griegos, es absolutamente europea” (1928c: 235).

Ahora bien, si Pico podía de este modo coincidir con Carulla en la relevancia de discutir desde Argentina acerca de la crisis cultural europea (puesto que involucraba a una Latinoamérica que no era sino parte de ella), la cuestión de Oriente y Occidente le servía para remontarse hasta el origen de la perversión de esa cultura greco-latino-cristiana que, ciertamente, no se había desatado con la gran guerra. Y aquí desplegaba el antimodernismo sostenido en esos años por Maritain y por el conjunto de autores europeos que eran

¹⁵ Estos libros de la década de 1920 son parte central de la bibliografía que cita casi una década después en la célebre crítica que dirige a Maritain, luego de que el paso por Buenos Aires del afamado filósofo tomista francés mostrara con inequívoca nitidez su viraje a posiciones democráticas que rechazaban lo que Pico solicitaba: la “colaboración de los católicos con movimientos de tipo fascista” (Pico 1937).

sus principales referencias. En esa depuración de una idea de Europa como horizonte deseable, no dudaba en afirmar que “la civilización moderna no integra propiamente el cuadro de la cultura europea”. De lo que se seguía, entonces, que “la defensa del Occidente debe comenzar por una defensa contra el virus antitradicional, subjetivista, técnico y material inoculado por el Renacimiento y la Reforma” (1928c: 235).

Ante ese subjetivismo corrosivo y desestabilizador, Pico oponía una *razón católica* que se presentaba como sólido principio de restauración de un orden antimoderno (y que servía también como plataforma para la crítica del “antiintelectualismo de las izquierdas”).¹⁶ La cultura europea así salvada y la empresa de defensa de Occidente que involucra ciertamente también a América Latina encontraban su verdad ontológica: aquella que se cifraba en la perspectiva de “una nueva Edad Media”. Y de ese horizonte, Pico decía percibir, en ese agitado mundo de posguerra, señales esperanzadoras:

Una nueva edad media denomina Berdaieff a la época que comienza a entreverse en el futuro. Son signos precursores la expansión del catolicismo en los países protestantes y en las tierras de misión, el resurgimiento tomista, los movimientos adversos a la democracia mayoritaria, la reacción antiromántica en las artes. En todo ello vemos afianzarse la verdad trascendente al sujeto: religión verdadera, realismo aristotélico-tomista, bien público independiente del asentimiento caprichoso de las mayorías, belleza objetiva determinante del sentimiento específicamente estético (1928d: 271).

Con los matices que hemos visto, entonces, Gálvez, Carulla y Pico, esas tres importantes figuras intelectuales del renacimiento nacionalista católico argentino, coincidían en la necesidad de una “defensa del Occidente” fundada en la revivificación de la tradición grecolatina-católica como antídoto a la modernidad y como basamento de un nuevo orden político y social cristiano.

A modo de conclusión

“El culto argentino del color local es un reciente culto europeo que los nacionalistas deberían rechazar por foráneo”

Jorge L. Borges

Las resonancias de las posiciones esgrimidas por el nacionalismo católico argentino en los años subsiguientes no dejarían de hacerse ver. Así, en uno de los textos de mayor repercusión en esa franja intelectual, *Defensa de la Hispanidad* de Ramiro de Maeztu, encontramos replicados los argumentos que hemos visto desplegarse en ella:

¹⁶ Pico (1928e). En este aspecto, Pico coincidía con el movimiento filosófico auspiciado por Massis. En efecto, en un importante artículo aparecido también en *Criterio* (en un hecho significativo: se trataba del primer pensador católico francés que era publicado en la revista, aún antes que Maritain), el autor nacionalista galo trazaba un balance del bergsonismo según el cual, tras los preciosos beneficios que había traído en la tarea de despegue del positivismo y en la más genérica reespiritualización de los intelectuales, era necesario un nuevo *tournant* que colocara una barrera a los excesos del libre albedrío que eran inherentes a su filosofía (Massis 1928).

Por la necesidad de ese universalismo no se habla ahora en los libros de mayor importancia, sino de la vuelta a la Edad Media, a “una nueva Edad Media”, como diría Berdiaeff. No es solamente Massis quien lo propone al término de su “Defensa de Occidente”, sino que los hechos nos muestran la necesidad de que vuelva a rehacerse la unidad de la Cristiandad, si queremos salvar la civilización frente a las muchedumbres del Oriente, que viven realmente una vida animal de hambre continua e insaciada, que necesitan de la levadura de espiritualidad del Occidente para poder levantar los ojos de la tierra, pero que producen espavientos de poeta, como Rabindranath Tagore, y fantasmas de profeta, como Gandhi, para ponerse a creer que se remediará su situación el día en que se lancen contra los pueblos decadentes de América y Europa (De Maeztu 1935: 188-189).

Todo ello nos muestra la singular densidad del debate sobre este tema en los años veinte, un momento en que las definiciones acerca del Oriente (y del Occidente) no comportaban meramente aproximaciones estéticas sino una inmersión en las tradiciones y los materiales político-culturales sobre los que habría de relanzarse la civilización. Ciertamente, el escenario de los años treinta, en el que disminuiría la efervescencia de algunas luchas anticoloniales, y sobre todo el ascenso de los fascismos y la concomitante Segunda Guerra Mundial, habrían de soterrar estas discusiones a favor de realinamientos que la hora tornaba más urgente. Con todo, si las posiciones del debate que hemos intentado reconstruir son relevantes, es porque en ellas se ensayaban tentativas de construcción de referencias culturales que volverán a desplegarse luego de la Segunda Guerra Mundial. Así, el tercermundismo que entonces nace vigorosamente podrá recuperar para sí las complicidades entre experiencias y figuras americanas y asiáticas y africanas que hemos entrevisto; pero también la reafirmación de la civilización occidental y cristiana podrá ser reivindicada contra viejos y nuevos enemigos, en un discurso que mostrará sus deudas con esas tempranas elaboraciones de los años veinte.

En otro orden, ese momento de intenso debate sobre el Oriente, da cuenta de la emergencia de una nueva topografía de las referencias político-culturales. Emergencia que, como hemos visto, no estará exenta de paradojas. Puesto que, si de un lado el *prototercermundismo* –esto es, los lazos que se tienden entonces entre americanismo y orientalismo– esbozará una distancia (nunca completa ni uniforme) respecto a la cultura europea que pudo producirse por vías autónomas pero que a menudo se legitimó a través de la autoridad de algunas de sus figuras, de otro, como pudo sugerir irónicamente Borges, el nacionalismo argentino nació reivindicando una tradición universal que, en el mismo movimiento de desprecio del Oriente, cifraba en el nombre de Europa.

Bibliografía

- Altamirano, Carlos (1997): “El orientalismo y la idea de despotismo en el *Facundo*”. En: Altamirano, Carlos/Sarlo, Beatriz: *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires: Ariel, pp. 83-92.
- Bergel, Martín (2006): “Un caso de orientalismo invertido: la *Revista de Oriente* (1925-1926) y los modelos de relevo de la civilización occidental”. En: *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 10, pp. 99-117.
- Carulla, Juan Emiliano (1927): *Problemas de la cultura. “Defensa de Occidente” y otros ensayos*. Buenos Aires: El Ateneo.

- Compagnon, Olivier (2003): *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*. Ville-neuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- Devés Valdez, Eduardo/Melgar Bao, Ricardo (1999): “Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos, 1910-1930”. En: *Cuadernos Americanos*, 6, 78, pp. 137-152.
- Devoto, Fernando (2006): *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Fischer, David James (2004): *Romain Rolland and the Politics of Intellectual Engagement*. New Jersey: Transaction publishers.
- Gálvez, Manuel (1927): “La defensa del Occidente”. En: *La Nación*, 5 de junio, p. 7.
- (1928): “Interpretación de las dictaduras”. En: *Criterio*, 32, pp. 43-44.
- Gasquet, Axel (2007): *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*. Buenos Aires: Prometeo.
- Ingenieros, José (1925): “El mensaje de Abd-el-Krim”. En: *Renovación*, III, 1, p. 1.
- (1990): *Los tiempos nuevos*. Buenos Aires: Losada [1921].
- Irazusta, Julio (1927): “Problemas de la Cultura, por Juan Emiliano Carulla”. En: *La Nueva República*, 1, p. 3.
- Lardinois, Roland (2008): “Romain Rolland”. En: Pouillion, Jean (ed.): *Dictionnaire des orientalistes de langue française*. Paris: Karthala, pp. 836-837.
- Maeztu, Ramiro de (1935): *Defensa de la Hispanidad*. Madrid: Gráfica Universal (2ª. edición aumentada).
- Mariátegui, José Carlos (1925): “La emoción de nuestro tiempo”. En: *Sagitario. Revista de Humanidades*, 2, pp. 178-192.
- Massis, Henri (1927): *Defensa del Occidente*. Madrid: Manuel Aguilar Editor.
- (1928): “La declinación del bergsonismo y el renacimiento filosófico”. En: *Criterio*, 16, pp. 457-460.
- (1962): *La guerre d'Espagne et la Défense de l'Occident*. Liège: Dynamo.
- Nagy-Zemki, Silvia (ed.) (2008): *Moros en la costa. Orientalismo en Latinoamérica*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- Ortega y Gasset, José (1957): “El problema de la China”. En: Ortega y Gasset, José: *Viajes y países*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 61-68.
- Ortiz, Renato (1997): *Mundialización y cultura*. Buenos Aires: Alianza.
- Palacio, Ernesto: (1928): “‘Los caminos de la muerte’, por Manuel Gálvez”. En: *Criterio*, 13, pp. 408-409.
- Pico, César (1928a): “Cultura greco-latina”. En: *Criterio*, 2, pp. 46-47.
- (1928b): “El valor esencial de la cultura europea”. En: *Criterio*, 7, pp. 199-200.
- (1928c): “Definición de la cultura europea”. En: *Criterio*, 8, p. 235.
- (1928d): “La nueva Edad Media”. En: *Criterio*, 9, p. 271.
- (1928e): “Las objeciones del Sr. de la Guardia”. En: *Criterio*, 12, pp. 369-370.
- (1928f): “Anti-intelectualismo de las izquierdas”. En: *Criterio*, 24, pp. 201-201.
- (1937): *Carta a Jacques Maritain*. Buenos Aires: Adsum.
- Quesada, Ernesto (1926): “Spengler en el movimiento intelectual contemporáneo”. En: *Humanidades. Publicación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*, tomo XII, pp. 9-47.
- Rolland, Romain (1925): “El mensaje de la India”. En: *Valoraciones*, 5, pp. 157-162.
- Said, Edward (1978): *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Serry, Hervé (2004): *Naissance de l'intellectuel catholique*. Paris: La Découverte.
- Taboada, Hernán (1998): “Un orientalismo periférico: viajeros latinoamericanos (1786-1920)”. En: *Estudios de Asia y África*, XXXIII, 106, pp. 285-305.
- (2008): “Oriente y mundo clásico en José Vasconcelos”. (Mimeo).
- Terán, Óscar (1986a): *En busca de la ideología argentina*. Buenos Aires: Catálogos.

-
- (1986b): *José Ingenieros: pensar la nación*. Buenos Aires: Alianza.
- Tinajero, Araceli (2003): *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Vaconcelos, José (1921): *Estudios Indostánicos*. México: Ediciones México Moderno.
- Zanatta, Loris (1996): *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.