

Imaginario y realidad en el discurso orientalista argentino: representaciones del Oriente musulmán en la cultura letrada argentina (1837-1927)

Axel Gasquet

Este ensayo busca explicar la especificidad del “orientalismo cultural argentino” y comprender bajo qué condiciones históricas éste discurso proteiforme surge y se desarrolla. La emergencia de los discursos sobre Oriente en la cultura letrada argentina siempre se ha dado de forma oblicua y subterránea, como un apéndice al *corpus* literario e histórico principal, dominado por la relación radial América-Europa. Explicaremos por qué la reflexión en torno al Norte de África y el Próximo Oriente desempeñó un papel capital en la elaboración del proyecto de civilización para la Argentina, reflexión cultural y política inaugurada por la Generación de 1837. Siguiendo un desarrollo cronológico, este examen se detiene en algunos intelectuales destacados de la referida Generación de 1837, transitando por las nuevas coordenadas finiseculares y hasta las primeras décadas del siglo xx. Estudiaremos las obras de Esteban Echeverría, Domingo F. Sarmiento, el ilustrado Pastor S. Obligado, el positivista Eduardo Wilde, el modernista Ángel de Estrada, y por último tres autores posmodernistas: Carlos Muzzio Sáenz Peña, Arturo Capdevila y Álvaro Melián Lafinur.

Previo a esta página de la historia intelectual argentina, desarrollaremos una serie de premisas culturales y políticas sobre el contexto en que nace en el Río de la Plata dicho discurso sobre los países del Magreb y el Medio Oriente, naciones de cultura islámica.

I. Premisas

1. *Antecedentes y fuentes conceptuales*

Conviene señalarlo de entrada: el discurso sobre el Oriente en la Argentina es subsidiario y periférico del discurso orientalista europeo del siglo xviii.

Se encuentra directamente emparentado con dos herencias intelectuales bien diferentes, que tuvieron fuerte predicamento: la ilustración filosófica del Siglo de las Luces, y el romanticismo europeo. Estos dos linajes son a menudo excluyentes en naciones como Francia, aunque en otros países como Italia o Alemania se presentan en una secuencia más armónica e interdependiente. En Argentina dichas herencias se entrelazan y realizan una suerte de hibridación: la ilustración inspira el programa político y filosófico; el romanticismo impacta en los nuevos valores estéticos. Todos los elementos reaccionarios o retrógrados del romanticismo son evacuados (el pasado como edad de oro, simpatías monárquicas, centralidad del catolicismo pre-revolucionario); su incidencia local se reduce al plano estético y no ideológico. El pensamiento ilustrado será el fundamento intelectual del liberalismo político y económico, y del proyecto político de nación, de corte republicano.

El orientalismo letrado argentino engloba aquellos textos de diversa índole (ficción, ensayo, poesía, teatro, literatura de viajes, crónicas, testimonios, correspondencia) que se refieren a temas relacionados con las culturas y pueblos de Oriente en distintas disciplinas: historia, filosofía, lingüística, antropología, etnografía, sociología, religión, cultura, arte y costumbres. No debemos restringir el orientalismo a los exclusivos estudios árabes, al área del Magreb, el Próximo Oriente o a los países de cultura islámica. El orientalismo no constituye una disciplina específica y desde el punto de vista epistemológico resulta imposible definir para este vasto conjunto de saberes un objeto de estudio riguroso, cuya existencia reposa en un supuesto ideológico que contrapone una noción binaria y maniquea del nosotros (el Occidente) frente a la alteridad (el Oriente). Resulta evidente entonces que las representaciones del Oriente geográfico y el orientalismo cultural han sido muy variables según las épocas y el lugar. Sería por tanto más atinado emplear el plural y referirnos a “los orientalismos”. A pesar de estos recaudos, por una simple convención práctica, emplearé aquí el término “orientalismo” en su acepción más corriente. A falta de una categoría mejor, emplearemos “orientalismo” para designar al conjunto de discursos que procuran aprehender la diversidad cultural de Asia y África. Estos discursos reivindican a menudo la aproximación estética a dichas culturas como una fuente legítima de conocimiento.

Existe una diferencia irreductible entre la representación y la realidad. Sin embargo, entre ambas se produce un vaivén dialéctico. Se puede representar una realidad desconocida o cuya percepción es exclusivamente

libresca; asimismo se puede conocer parcialmente una realidad sin formular una representación adecuada, cuya inexactitud promueve sin embargo un sistema de pensamiento que adapta el interés por Oriente a las necesidades locales. En el caso argentino, los discursos sobre Oriente son en primer término tributarios de una representación estética e ideológica antes que la expresión de un conocimiento académico acendrado de estos países y estas culturas. Recién promediando el siglo XIX se despertará en los intelectuales rioplatenses un interés genuino (modesto y discreto) por conocer *in situ* la realidad compleja de estos pueblos. El desconocimiento inicial de la compleja realidad de aquellos pueblos y países no les impidió adaptar al ámbito local un discurso foráneo sobre el Oriente; la realidad política y social —local y regional— imponía sus prioridades en la agenda política y justificaba estas correlaciones —hoy, sin duda, excesivas y abusivas. Toda empresa de importación intelectual, si perdura en el tiempo y excede las volátiles circunstancias de la moda efímera, implica una verdadera labor de “adaptación” a los requerimientos culturales e históricos del medio local. En otros términos: hay siempre un *valor de uso* palpable en la circulación de discursos y dicho valor de uso determina su aceptación o rechazo en el ámbito local. El éxito intelectual de este discurso no está determinado por su grado de fidelidad a la realidad histórica del objeto, sino por el hecho de que las representaciones subjetivas vehiculadas por este discurso obedecen imperiosamente a las necesidades políticas, sociales y culturales internas del país. Este valor de uso es por lo tanto eminentemente político (aplicable a la gestión política interna) y no académico o científico (medido por el criterio de veracidad histórica o por su aporte al conocimiento real del objeto de estudio). Durante largas décadas el discurso orientalista argentino se desplegará dentro de estos límites.

2. Los tópicos del discurso oriental

El impulso inicial de la reflexión orientalista se encuentra anclado en lo más profundo del pensamiento moderno ilustrado, asimilado con los filósofos enciclopedistas (Montesquieu, Voltaire, D’Alembert, Condorcet, Diderot, Rousseau) pero asimismo con Kant o el abate Raynal. Este movimiento intelectual también contó con otros pensadores notables —más radicales que los primeros y con frecuencia olvidados— como la escuela materialista de los “ideólogos”, cuya meta era el estudio exhaustivo y no metafísico

de las ideas. Dicha corriente estuvo representada por Boulanger, Helvecio, D'Holbach, De Tracy, Cabanis, Volney. En Francia debemos incluir dentro del movimiento ilustrado a los pensadores hedonistas (emparentados con los libertinos) como Maupertuis, La Mettrie, Sade y Restif de la Bretonne.

Ambas escuelas ilustradas tomaron muy en serio la reflexión sobre el Oriente, al punto que esta se convirtió en uno de los temas predilectos del Siglo de las Luces, tanto en sus enfoques filosóficos (no siempre rigurosamente materialistas), como históricos y literarios. ¿Qué interés tenían estos hombres ilustrados en reflexionar sobre el Oriente? En esa época algunas naciones de Europa emprendían una reforma y revolución política profunda que, tras socavar los fundamentos del absolutismo propio al Antiguo Régimen, les llevará a echar las bases de la modernidad política y social. En ese contexto de grandes cambios, el estudio de las sociedades orientales presentaba notables ventajas. En primer lugar, Oriente (el imperio Otomano, el África musulmana y la Europa eslava) encarnaba en el imaginario popular de la época una alteridad de la cultura europea, su anverso. Oriente funcionaba como un contra-modelo preciso de aquello deseable para las reformas políticas y morales reclamadas en Europa occidental. El absolutismo europeo tenía su anverso en el “despotismo oriental”, perfeccionado a un grado superlativo. Según la definición señera de Nicolás Boulanger, “el despotismo es una teocracia pagana” (Boulanger/D'Holbach 2007: 121). En segundo lugar, porque estudiar los modelos sociales políticos y religiosos asiáticos (a menudo se trataba de regímenes teocráticos) era una magnífica cobertura —elemento que conviene recalcar— para criticar profundamente el absolutismo europeo de la época, sin correr excesivos riesgos de censura y persecución. Dicha estrategia fue adoptada por Montesquieu en sus conocidas *Lettres persanes* (1721). Estos primeros pensadores ilustrados estaban lejos de imaginar que con sus reflexiones se instigaría posteriormente una fervorosa campaña europea “civilizadora” destinada al África y Asia, empresa que escondía con poca delicadeza las aspiraciones colonialistas de las nuevas potencias europeas, lideradas por Francia e Inglaterra. Como toda empresa de colonización, esta se acometerá encubierta por justificaciones morales: aportar el desarrollo allí donde imperaba el atraso, para inculcar en el asolado Oriente cierta idea de modernidad civilizada¹.

1 Esta justificación simbólica fue resumida por Joseph Conrad en su novela *Heart of Darkness* (1902), cuando dice: “La conquista de la tierra, que principalmente consiste en quitársela a aquellos cuyo color es diferente al nuestro, o cuya nariz es ligeramente

Sabemos que Bonaparte planificó en 1798 su campaña de Egipto inspirándose en la minuciosa crónica de Volney, *Voyage en Syrie et en Egypte* (1787). La colonización francesa de Argelia, iniciada en 1830, se sustentará con mucho en una tradición libresca del Oriente y el Magreb arraigada en la generación de los románticos como Chateaubriand, Lamartine, Gautier, Nerval, etc., que difundía con variados matices el estereotipo “esencialista” del atraso estructural atribuido a los pueblos árabes y musulmanes, correspondiente al discurso político e ideológico del orientalismo europeo estudiado por Edward Said ([1978] 2002).

En esta fase decimonónica del orientalismo europeo están presentes dos instancias: a) el estudio del “otro” considerado como una amenaza (encarnada claramente por el Imperio otomano), identificado como el contra-modelo, cuya vocación en el fondo atendía a las necesidades de redefinir una reforma política profunda al interior de la propia cultura del absolutismo occidental; y b) las aspiraciones expansionistas de las potencias europeas, como requisito indispensable a la revolución económica liberal puesta en marcha desde fines del siglo XVIII.

El elemento más distintivo del orientalismo político tiene que ver con el sustrato “despótico” que en las culturas de Oriente —se pensaba entonces—, regula la vida social. Entre las características salientes del “despotismo oriental”, se distinguen algunos tópicos que vuelven con insistencia en casi todos los pensadores europeos del siglo XVIII y los literatos románticos del XIX. Estos mismos tópicos, que sintetizamos a continuación de los textos de Volney, serán recuperados por los intelectuales del Río de la Plata y adaptados a las necesidades políticas locales:

a) Credulidad, violencia y tiranía. El despotismo se apoya en la credulidad popular, repudiando la duda y la reflexión racionalista. Se manifiesta asimismo en una doble violencia, real y simbólica. En palabras de Volney: “La violencia es el argumento del embustero; sujetar por fuerza a creer es indicio y acción de tiranía” (Volney [1791] 2002: 74).

b) Opresión y anarquía. El tópico del despotismo señala un hecho flagrante: la opresión del pueblo por una minoría dominadora (a menudo de corte teocrática, según Volney). Dicha opresión estuvo históricamente

un poco más plana, no es un asunto muy agradable si se observa de cerca. *Solo la idea puede redimir todo esto. Una idea que lo respalde, no un pretexto sentimental, sino una idea y una fe desinteresada en ella; algo que se pueda exaltar y admirar, algo por lo que ofrecer un sacrificio...*” (Conrad [1902] 1989: 31-32). Traducción y subrayado mío.

facilitada por la anarquía social y política, pues el tirano triunfa allí donde reina la desunión, siendo esta incentivada mediante el cultivo de la ignorancia popular y la ausencia de conocimiento entre los hombres. Esta ignorancia mutua de los pueblos difunde los prejuicios que mantienen viva la enemistad, humus vital donde prospera el despotismo.

c) *Tierra arrasada y caudillismo*. El tópico del despotismo asiático tiene por matriz el modelo político-militar tártaro, régimen heredero del sistema de conquista de Gengis Kan, adaptado por los turcos para la expansión y consolidación del régimen imperial otomano. Siempre según Volney, el derecho político y civil emanado de estas sociedades de conquista era escaso u opresivo, y estaba fundado en la aplicación sistemática del saqueo y en la política de la tierra arrasada, en la que el jefe dominaba carismáticamente a la horda y esta oprimía al pueblo. El caudillo de la horda ejerce su tiranía de modo unilateral, de forma que a viejos tiranos suceden nuevos tiranos. Volney emplea una fórmula de éxito entre los jóvenes argentinos de 1837: “mudará la tierra de tiranos, pero subsistirá la tiranía” (Volney [1791] 2002: 67), sentencia que evocaba la sustitución de la antigua tiranía española por la nueva tiranía local de Juan Manuel de Rosas (1832-1952).

d) *Ignorancia, superchería y codicia*. Según este tópico, en los regímenes autocráticos y/o teocráticos la ignorancia se ve reforzada por la propagación de las supercherías religiosas. La profunda ignorancia de los pueblos es el terreno ideal en donde prospera el despotismo. A estas se le suma la codicia de poder y riquezas de las élites que prospera bajo cualquier tiranía. La codicia es, según Volney, el motor que engendra a los gobiernos déspotas.

El tópico del “cautiverio” (los “individuos cautivos”) es un elemento anexo también heredado del imaginario oriental romántico. Este tema tiene amplia resonancia en ambas orillas del Atlántico; en el Río de la Plata incluso se convertirá a partir de Esteban Echeverría en un elemento distintivo de la literatura de fronteras rioplatense y de la identidad cultural argentina. En el Viejo Mundo este asunto se declina en dos subtemas de género: a) el de los hombres prisioneros cautivos de los moros, tema extensamente difundido en la región mediterránea; y b) el de las mujeres “blancas” cautivas en los harenes otomanos o árabes. El tema del cautiverio se introduce en la literatura rioplatense adaptado a la realidad propia de la frontera indígena en la pampa. Esteban Echeverría retomó y difundió este motivo explorado antes por los escritores románticos: Hugo, Lamartine, Byron y Espronceda (este último rubrica un poema homónimo anterior al poema épico del argentino, “La cautiva”).

II. Una representación especular: estepas en la pampa

En un contexto histórico y cultural diferente, verificamos la prolongación de los elementos constitutivos del orientalismo europeo adaptados al marco argentino. Resulta evidente el interés que poseen los tópicos del “despotismo oriental” y la tiranía (cristalizado entorno al Imperio otomano, pero con insoslayables referencias al absolutismo europeo) y su resonancia hacia 1835 entre los intelectuales argentinos, cuando la dictadura de Juan Manuel de Rosas condujo a muchos intelectuales hacia el destierro y la expatriación. Las observaciones orientalistas sobre el papel del caudillo en los gobiernos despóticos eran por completo pertinentes y pasibles de aplicarse a la conceptualización política de los sucesos rioplatenses, como expresión de la barbarie local.

Pero no menos cierto es que el contexto original de la emancipación hispanoamericana tuvo que dar respuestas innovadoras a condiciones históricas nuevas para el surgimiento de la nación moderna; la memoria histórica y política europea muy poco podía aportar a la comprensión y conceptualización de esta asimetría fundamental entre América y Europa. Tras la independencia de España las antiguas posesiones americanas debieron emprender un *proceso de autoinvención* para el que disponían de pocos precedentes. Esta autoinvención nacional e institucional fue necesariamente improvisada, y sus protagonistas echaron mano a recursos conceptuales muy heterogéneos. Frente a los nuevos desafíos impuestos por la construcción del Estado-Nación, las élites criollas debieron asumir el riesgo de aportar soluciones originales.

El discurso orientalista ejercerá en la Argentina una función simbólica y conceptual de primer orden dentro del intrincado dispositivo de autoinvención nacional. Se observa de este modo: a) que ante el desafío de fundar un Estado nuevo, diferente del modelo heredado del período colonial, la élite criolla debió conceptualizar con urgencia la alteridad radical encarnada por las razas amerindias, percibidas como una amenaza insoslayable al “orden civilizado”; y b) que la instauración de un modelo liberal para el Estado, viable en los planos político y económico, sólo podía imponerse a condición de emprender la conquista y la colonización eficaz de los territorios internos (el llamado *desierto*, o los territorios indígenas), con los que poder sustentar la soberanía territorial de la incipiente nación. Desde luego, este proceso de autoinvención tendrá importantes correlatos en el ámbito cultural y estético, como lo atestigua el programa intelectual de la

Generación de 1837 (Weimberg 1977) bajo el liderazgo de Marcos Sastre y de Esteban Echeverría, e integrada por figuras tutelares de la intelectualidad argentina como Juan Bautista Alberdi y Juan María Gutiérrez.

Edificar una estética nacional fue una tarea compleja, recomenzada y nunca acabada, que insumió gran parte de la energía intelectual del siglo XIX argentino. Domingo F. Sarmiento no fue el primero en haber tratado de aclimatar las lecturas orientalistas europeas al contexto político argentino (Gasquet 2007: 73-99). Esto se observa previamente en el poema épico *La Cautiva* de Esteban Echeverría ([1837] 2009), cuyo sustrato orientalista se halla también presente en obras anteriores como *Los Consuelos* ([1827] 1944). Otro esfuerzo en esta misma dirección, de incidencia más débil, lo hallamos en el ensayo juvenil de Juan B. Alberdi ([1834] 1999), *Memoria descriptiva sobre Tucumán*. Para estos intelectuales el universo evocativo del término “Oriente” —sin duda equívoco— no solo posee la fuerza “esencialista” a la que aspiraban los románticos. Oriente también los interpeló desde las rudas condiciones reales que imponía la situación histórica específica del Río de la Plata. La pampa se transformó en una caja de resonancia ideal para los discursos orientalistas transmitidos por la ilustración y el romanticismo europeos. Las estepas tártaras tenían un eco inmediato en el “desierto” indígena que circundaba a la ciudad, “atenazándola como una boa constrictora”. Este primer acercamiento estético al Oriente estuvo encauzado por los imperativos políticos perentorios de la incipiente nación argentina.

La fragilidad de esta aclimatación orientalista imaginaria en el medio local (algunos pueden elevarla al rango de objeción) se debe a que esta asimilación intelectual fue intuitiva, inorgánica y poco sistemática. Esto alude a la improvisación con que se fue gestando la elaboración de un proyecto nacional o de autoinvención. Dicha adaptación fue en realidad una empresa de traducción cultural, no interpretada como una traslación mecánica y mimética, sino como una *apropiación libre*, no ceñida al original. La adaptación del discurso orientalista europeo fue uno de los elementos de la gigantesca empresa de traducción cultural instrumentada a escala global por la élite letrada del país, proyecto cultural puesto en marcha por la Generación de 1837.

Vale la pena insistir: aún en su variante estética los tópicos orientalistas de la Generación de 1837 tenían una utilidad y un sentido eminentemente políticos. Las plumas del “Salón Literario” de Marcos Sastre estaban animadas por la urgencia política de forjar una estética al servicio de la nueva

nación. Este proyecto llegaba incluso más lejos y propiciaba la elaboración de una “lengua nacional”, siguiendo los preceptos de la teoría herderiana, es decir, “un estado, un pueblo y una lengua” (Gasquet 2005: 61-63) —una idea que atraviesa en forma recurrente los escritos juveniles de Echeverría, Alberdi, Gutiérrez y Sarmiento.

Estos primeros esbozos adaptativos del orientalismo argentino fueron exclusivamente librescos, abstractos y sin contacto directo con el Oriente real; tenían sencillamente un único propósito: el compromiso político de contribuir a la emancipación cultural rioplatense. Los países de Oriente no resultaron un destino atractivo para los intelectuales y viajeros criollos de aquella generación, con la excepción notable de Sarmiento. Durante los veinticinco años que Alberdi vive en Europa, nunca acarició la idea de viajar por las escalas del Mediterráneo oriental o del Magreb. Durante los cinco años que Echeverría reside en París y Londres (1825-1830), estos países jamás le interesaron, y se conformó tan solo con una aproximación literaria. Sarmiento es el primer argentino que incursiona en el Magreb, visitando Argelia durante tres semanas. La motivación del sanjuanino para realizar la incursión argelina en 1847 era de carácter utilitario y político: buscaba realizar un balance de los “beneficios” aportados por la colonización francesa desde 1830². Sus testimonios argelinos están expuestos en el capítulo “África” de *Viajes por Europa, África y América* ([1848] 1993). La colonización francesa de Argelia obsesiona a Sarmiento desde muy temprano, como lo atestiguan sus primeros artículos juveniles publicados en el efímero periódico *El Zonda* en 1839 (Verdevoye 1988). Durante su exilio trasandino dicho interés se acrecentará. En la primera misión oficial que lo conduce a Europa, aprovecha la ocasión para visitar Argelia entre diciembre de 1846 y enero de 1847. Francia ocupaba entonces el litoral argelino desde hacía dieciséis años.

El sanjuanino no procura en ningún momento comprender y estudiar la especificidad de las culturas nativas, árabe y berebere. Llega en cambio con una idea predefinida del Oriente, y sus observaciones tienden a refrendar los prejuicios adquiridos. Su viaje tenía una misión clara y empírica: si los franceses son capaces de imponer mediante la colonización una “civilización” rigurosa a los pueblos nativos, bárbaros y atrasados, tanto más prometedor resultará en la Argentina una empresa equivalente de

2 Aunque nunca lo formula explícitamente, lo animaba además cierta curiosidad personal pues su apellido materno, Albarracín, tenía raigambre morisca: *Al-Ben-Razin*.

conquista y colonización de los indígenas y los gauchos —emprendida por la civilización porteña en los territorios del interior (Gasquet 2007: 73-99). Dicha idea persistente acompañará a Sarmiento hasta el final de su vida. La utilidad simbólica y conceptual inmediata que le ofrecían sus desvelos orientalistas tiene que ver con el rasgo esencial que rescataba del Oriente: el despotismo era una emanación directa de las culturas bárbaras (o culturas “tártaras”, como afirma en el *Facundo*), que solo podían ser erradicadas mediante una lucha sin cuartel en nombre de la civilización blanca, precursora de la modernización liberal y los avances científicos (*ibid.*: 81-83).

III. Un orientalismo periférico

Los intelectuales posteriores a Sarmiento muestran una determinación creciente para forjarse una visión personal de los pueblos y culturas de Oriente. Los viajeros argentinos que recorren el Próximo Oriente y el Magreb desde 1850 (*v. gr.*, Lucio V. Mansilla, Pastor S. Obligado y Eduardo F. Wilde) están en gran medida condicionados por la visión eminentemente negativa divulgada por los discursos orientalistas europeos. Pero junto a las importantes huellas dejadas por la cultura libresca, comienzan a desarrollar (no exentos de contradicciones) una paulatina visión personal de los países del Magreb, del Medio Oriente y de Asia. Observamos en estos viajeros ilustrados varios elementos originales que de a poco van configurando una visión propia, distanciada del modelo europeo. Primero, estos viajeros manifiestan una incipiente desconfianza hacia los emprendimientos colonizadores de las potencias europeas en el siglo XIX. Segundo, algunas observaciones destacan las similitudes tópicas existentes entre ciertos pueblos de Oriente y la realidad político-social del Viejo Mundo, en cuanto rasgos de barbarie (ignorancia, violencia, fanatismo y oscurantismo, etc.). Viajeros lúcidos como Pastor S. Obligado y Eduardo Wilde subrayan la subsistencia de importantes rasgos despóticos en la estructura política y social de las naciones europeas, vinculados con el caudillismo de raigambre hispánica, con la raíz absolutista del poder que pervive en grados diferentes en la estructura social de numerosos países y con el espacio social y político ocupado por la iglesia, en fin, todos elementos antagónicos de la modernidad. En forma paulatina dichos viajeros van afirmando una equidistancia: la línea de fractura entre la “civilización europea” y la “barbarie oriental” se desdibuja, ya no es tan neta. En el tercio final del siglo XIX resulta evidente que las motivaciones

que animan a los colonizadores europeos en Asia y África no son meramente filantrópicas. Tercero y último, estos viajeros son capaces de observar (en forma contrastada) que no todo es negativo en las naciones y culturas de Oriente. Para ellos Oriente posee una innegable cualidad estética, expresión de la existencia de culturas vivas, genuinas y positivas, encarnación de un concepto alternativo de civilización diferente del europeo. Esta actitud queda plasmada en las observaciones egipcias hechas por Pastor S. Obligado en su *Viaje á Oriente* (1873), que inaugura la valoración positiva de Oriente. Los testimonios de Obligado sobre Egipto y Palestina tienen un contrapunto determinante: apelando a la ecuanimidad, este viajero moderno observa que la barbarie, la miseria y la ignorancia, también existen en Europa (Obligado 1873: 78-79). Obligado presencié la violenta represión de la Comuna de París en 1871 y constata la miseria que prevalece en las calles de Roma cuando las órdenes religiosas viven como magnates en sus numerosos conventos. Obligado critica asimismo las aventuras imperiales y los sueños coloniales europeos: juzga que el atraso egipcio es fruto de las sucesivas invasiones foráneas que durante largos siglos han saqueado el país. Por otra parte, comprende y justifica las aspiraciones nacionalistas de los egipcios (*ibid.*: 175-184).

A fines del siglo XIX, con Eduardo Wilde, el discurso orientalista argentino evoluciona hacia otras coordenadas que las apuntadas por Sarmiento, para quien Oriente era la quintaesencia de la barbarie y el atraso. Wilde no es conciliador ni benévolo en sus juicios tajantes y lapidarios sobre el mundo árabe; pero descrece por completo de los “beneficios” aportados a estos pueblos por la colonización europea. Él juzga a todos los países que visita con el mismo rasero positivista de la modernidad social y el progreso, y pocos países se salvan tanto en el Magreb como en Europa (Wilde 1892 y 1899a: 55). Se interesa en cambio profundamente en el dinámico modelo de modernización encarnado por el Imperio nipón (Wilde 1899a y 1899b). Veía en el Japón Meiji una fuerza modernizadora única y original, cuyo modelo representaba una “alternativa” pujante a la modernización encarnada por Europa y los Estados Unidos. Esta lectura idílica y ejemplar del caso japonés (Wilde 1899a: 437-438) era en gran medida falaz, pero nos interesa rescatar aquí la apreciación subjetiva que de este proceso histórico realiza Wilde. Esto es, que el Japón podía y debía encarnar para la Argentina de fines de siglo XIX un modelo de modernización diferente y alternativo al irradiado por los centros occidentales. Las observaciones de Wilde son interesantes porque por primera vez, desde la periferia de Occidente,

se realizaba una lectura de otra experiencia modernizadora situada en la periferia del mundo asiático. Eduardo Wilde inaugura, en la Argentina y en Sudamérica, una mirada transversal entre dos regiones periféricas del mundo (Gasquet 2007: 200-202).

Cada uno de estos viajeros estableció una escala de valoración propia para sus andanzas por Oriente, y asimismo una serie de referencias intertextuales. Por ejemplo, se constata una fuerte influencia de Chateaubriand y de Lamartine en los testimonios de Obligado sobre el Cercano Oriente. En los escritos de Obligado la huella del *Voyage en Orient* (1835) de Lamartine es tan poderosa que, cuando cotejamos sus respectivas visitas al Líbano o la descripción de la ciudad de Damasco, algunos fragmentos parecen un plagio. En realidad, la tutela del orientalismo europeo pervive extensamente entre los intelectuales viajeros argentinos del siglo XIX y XX. Pero junto a estas influencias flagrantes notamos el surgimiento de una consciencia crítica sobre este mismo discurso orientalista europeo; observaciones que se distancian de modo irremediable de la visión eurocéntrica y colonial.

Señalemos otras influencias notables: los hombres de la Generación del 37 corresponden con Volney, el grupo de los ideólogos con el Abate Raynal y también los románticos; Mansilla lo hace con el antiesclavista Eugène Sue y con Victor Hugo; Obligado con Chateaubriand, Lamartine y Nerval; el positivista Wilde no tiene un referente literario claro o único, pero celebra el modelo japonés; Lugones encuentra impulso inspirativo en las *Rubáiyát* de Khayyam y en la figura de Sheherazade y los relatos de *Las mil y una noches*; Ángel de Estrada halla refugio espiritual en Lamartine y *Las mil y una noches*, cuyos rastros sobresalen en su crónica egipcia *La voz del Nilo* (1901); Carlos Muzzio Sáenz Peña encuentra una comunión espiritual en la poesía musulmana de Persia (*Las Veladas de Ramadán*, 1916) o de la India (*Samsara*, 1919); Max Rohde abreva en Lord Byron y Lafcadio Hearn (*Viaje al Japón*, 1932; *Oriente*, 1933); Arlt también se inspira en *Las mil y una noches* (*África*, 1938; *El criador de gorilas*, 1941). A veces estas influencias operan como modelos negativos; citemos por caso el magisterio crítico ejercido por Pierre Loti y su novela *Las desencantadas* (1906), obra celebrada y denostada al mismo tiempo (Arslan 1935; Gasquet 2015: 296-299). Lugones y los escritores modernistas confirman la poderosa influencia de los versos de Omar Khayyam junto a la poderosa atracción por los relatos de *Las mil y una noches*, obra que celebran como un referente de la narrativa universal (Gasquet 2007: 230-231).

IV. Un nuevo apetito por el motivo oriental

Durante las primeras décadas del siglo xx, el orientalismo argentino evoluciona en otra dirección: en un primer momento, con los movimientos modernista y posmodernista, toma un eminente giro estético, realizando el refinamiento del arte islámico y asiático como fuente de inspiración. El viaje sudamericano por Oriente había eclosionado con la apertura del Canal de Suez en 1869, produciendo durante varias décadas una abundante literatura de peregrinación a Tierra Santa y Jerusalén (Gasquet 2007: 235, n. 7). A partir del Centenario (1910), revistas destacadas como *Caras y Caretas*, *Nosotros* o *La Nota* difunden de modo sostenido el motivo oriental en la cultura letrada argentina (Taub 2008; Delgado 2004; Gasquet 2015: 15-61, 287-290). Poco después, como consecuencia de la Gran Guerra y la correlativa crisis de valores de la civilización occidental, la atracción por la cultura oriental toma una ascendencia filosófica en la tradición indostánica y budista. En el período de entreguerras escritores identificados con el pacifismo abrevarán en el pensamiento espiritualista de la India, como el conocido Ricardo Güiraldes con dos obras póstumas: *Diario. Cuaderno de disciplinas espirituales* ([1923-1924] 2008) y *El Sendero* ([1932] 1967). En esta misma dirección una amplia labor de difusión es desplegada por Victoria Ocampo al frente de la revista *Sur* desde 1931, amplificando la difusión de las obras de Radindranath Tagore, Mahatma Gandhi y Jawaharlal Nehru³.

El tema árabe-persa en la literatura de ficción es bastante tardío respecto a las crónicas de viajeros rioplatenses sobre el Oriente, pero este corpus constituye un legado nutrido e interesante por su estilo y enunciación. Los relatos de ficción recién comienzan con *Las Veladas de Ramadán* (1916) de Carlos Muzzio Sáenz Peña, se prolongan en el sainete costumbrista *Mustafá* (1925) de Armando Discépolo, en los cuentos de *Las nietas de Cleopatra* (1927) de Álvaro Melián Lafinur, más tarde por la pieza teatral *África* (1938) y los relatos africanos y asiáticos que componen el volumen *El criador de gorilas* (1941) de Roberto Arlt (fruto de su viaje por Marruecos en 1935), seguidos poco después por *Tambores de la selva* (1946) de Bernardo Kordon. Roberto Arlt también publica en *El Mundo Argentino* y en

3 El estudio exhaustivo de la recepción de las culturas asiáticas y las literaturas de Oriente en la revista *Sur* y algunos de sus colaboradores notorios (como Jorge Luis Borges, Eduardo Mallea, H. A. Murena y María Rosa Oliver) es inconcluso y parcial (Betancort Santos 2010; Gasquet 2017).

El Hogar una serie importante de cuentos orientales nunca recogidos en *El criador de gorilas*, y asimismo la pieza dramática *África* (1938) que, aunque representada en el Teatro del Pueblo, permanecerá inédita hasta 1968.

Tres personalidades literarias de temperamento estético bien diferente ocupan un sitio especial: Emir Emin Arslan, Arturo Capdevila y Alberto María Candiotti. El primero es un diplomático otomano afincado en la Argentina, que realiza una formidable obra divulgativa sobre las culturas del Cercano Oriente, publicando numerosos libros de divulgación oriental entre los años 1910 y 1940 (Gasquet 2015: 287-317). En el plano literario, Capdevila recupera los motivos orientales para una destacada parte de su obra: el estudio jurídico *Dharma* (1914) y las piezas teatrales *La Sulamita* (1916) y *El amor de Schehrazada* (1919), que estudiaremos más adelante. Por último, el escritor y diplomático Alberto María Candiotti produjo dos excelentes obras situadas en el Próximo Oriente: *El jardín del Amor* (1933) y *El cofrecillo esmaltado* (1934). La primera, centrada en Damasco, es una extensa novela costumbrista que tiene por teatro toda la geografía del Próximo Oriente entre 1141 y 1151; la segunda es una composición poética en prosa que recobra el texto clásico del *Digenis Akritas* en una interpretación profana de la cultura de frontera, y cuya acción se sitúa en la frontera sur de Anatolia con Siria. Conocedor de la cultura árabe por haber sido embajador argentino en el Líbano y Siria en los años 1930, Candiotti realiza un profundo retrato de la realidad histórica y cultural de los árabes y los beduinos, estableciendo vinculaciones importantes con la realidad mundial y argentina de su época (Gasquet 2015: 373-410).

Como observamos por la constelación mencionada de autores y títulos, en las primeras décadas del siglo xx arraiga y se afianza el motivo oriental dentro de la cultura letrada argentina; no solo como una suerte de ambientación “exótica”, sino también como un elemento constitutivo de la cultura literaria nacional. En la cultura letrada argentina no se establecen a menudo diferencias claras entre las regiones del Magreb, el Norte de África⁴, el Próximo y el Medio Oriente; identificándose todas estas culturas por

4 La designación Magreb (“lugar donde se pone el sol”, el Oeste o Poniente) excluye a Egipto; Norte de África incluye el Magreb y Egipto. Sin embargo, por razones históricas, Libia no es designada comúnmente como parte del Magreb, sino es mencionada con las apelaciones de Tripolitania (oeste de Libia) y Cirinaica (este de Libia). La extensa dominación otomana de Libia (1553-1911), fijó durante siglos la frontera política occidental del imperio Otomano, constituyendo un vilayato (gobernación o provincia), y por lo tanto diferenciado del resto de los países del Magreb.

el denominador común del islam. Por falta de espacio nos centraremos en la descripción de tres de estas obras, títulos significativos de este período.

1. Muzzio Sáenz Peña y el tropismo de la Persia islámica

Las veladas de Ramadán (1916) es una obra sumamente atípica en el panorama argentino y latinoamericano de su época. En el ámbito local, se trata del primer título de ficción consagrado integralmente a un motivo asiático, ambientado entre Persia y la India. La excepcional producción gráfica de la obra, realizada en papel ilustración, incluyó siete xilografías originales de Gregorio López Naguil; la producción cuidada sugiere que el autor era consciente de inaugurar un capítulo narrativo original. El libro introducía con inusitada fuerza creativa el imaginario *miliunochesco* en la literatura argentina. La penetración de este clásico en el medio letrado rioplatense fue un legado de la generación modernista, pero hasta entonces su impacto en la prosa había sido acotado y fragmentario; la apropiación inspirada de *Las mil y una noches*, en confluencia con otros textos clásicos de la tradición literaria de Oriente (Khayyam, Kabir y Tagore fueron traducidos por el propio Muzzio), condujo a que el autor redactase por primera vez una obra exclusivamente fundada en este nuevo universo imaginario.

Dos recursos estilísticos empleados por el escritor —hoy generalizados hasta el hartazgo— resultaron originales en el medio letrado argentino de aquella época. Primero, el hallazgo de un original y misterioso manuscrito por el narrador en una tienda de libros usados de Waterloo Road, próxima al Strand londinense; la figura del autor se escamotea entonces tras el modesto rol del escriba, cuya labor se limita a transcribir esta serie de historias antiguas. Segundo, la *mise en abîme* de los diecisiete relatos que componen el volumen, entrelazados a través de nuevos personajes que aparecen al final de cada narración, van articulando la intriga previa con el relato siguiente.

Los relatos de Muzzio se ubican en su mayoría en el Jorasán, que sabemos fue la provincia natal de Omar Khayyam en el noreste de Persia; otras narraciones tienen por teatro las ciudades de Ispahán o incluso en Bombay. Mediante esta referencialidad geográfica, Muzzio busca anclar el imaginario profundo del Oriente en estos países, descentrándolo del mundo árabe. El denominador común del universo cultural de Persia y del mundo árabe está centrado en el islam. Pero este tropismo musulmán es asimismo capcioso y ambiguo: en efecto, en la época donde se desarrollan los relatos apócrifos

(año 901 de la Hégira), el islam coexistía en Persia con otras importantes comunidades espirituales (el culto judío, el zoroástrico y el mazdeísmo). Esta polifonía espiritual trasunta de mil maneras en las narraciones.

Podemos establecer un breve esbozo tipológico de los principales protagonistas: a) los nobles y afortunados quienes, debido a las circunstancias, son castigados y se envilecen; b) los pobres humillados que aprovechan la situación social desfavorable para elevar su condición ética y moral; c) los personajes de raigambre popular que se convierten en excepcionales por medio de algún don mágico y extraordinario. El principio narrativo estructurante de los relatos es que la condición individual y social de los protagonistas evoluciona hasta abrazar su contrario: poco y nada es lo que inicialmente aparenta ser, nada termina como principia, pues las circunstancias son cambiantes y evanescentes como las imágenes de un calidoscopio. Cada narración culmina con una breve moraleja. Son por lo tanto historias que no solo tienen la función de divertir al lector a través de la intriga, sino que aspiran a ser relatos edificantes y educativos, relatos que arrojan siempre una enseñanza.

Muzzio elabora sus textos recurriendo a una serie importante de clichés asociados (en Occidente) con el imaginario oriental, pero que el autor asume como tópicos universales: la sensualidad femenina; el amor posesivo y destructor; la desidia popular; la vanidad de los gobernantes; la codicia; la holgazanería; la mentira practicada por los poderosos; la piedad genuina de los creyentes. Pero el abordaje y la exposición de los mismos no resultan nunca insidiosos en sus relatos. Muzzio no sobrecarga los trazos morales ni psicológicos de sus personajes porque sabe que estos temas narrativos no son privativos del Oriente, sino propios de la cultura universal. Con esta idea (el Oriente como parte constitutiva e ineludible de la cultura universal), el autor parece superar el mero artificio del exotismo que tanto había prosperado entre los escritores modernistas. Los clichés no persiguen una finalidad ornamental, sino que apuntan a difundir un mensaje universal, moral y ético, por encima de las culturas de Oriente y Occidente, construyendo un entramado común y superador de las diferencias reales o imaginarias. Por último, los diecisiete relatos de *Las veladas de Ramadán* reanudan con una característica muy arraigada en las culturas de Oriente (elemento hoy diluido en la modernidad literaria occidental): la tradición oral de los cuentos populares.

2. Capdevila: giro discursivo y nuevos valores

Arturo Capdevila fue un escritor polígrafo, profesor y abogado oriundo de Córdoba, ganador en tres ocasiones del Premio Nacional de Literatura (1920, 1923 y 1931). El influjo de la cultura oriental tuvo acusado impacto en su obra, manifestándose en dos niveles: por una parte, el jurídico y filosófico y, por otra, el literario y existencial (Gasquet 2015: 223-230). El primer nivel quedó plasmado en su libro inaugural, *Dharma* (1914), que retoma su tesis doctoral en derecho. El *dharma* es el fundamento de las doctrinas y religiones védicas, como la hinduista. Dicho estudio resultó innovador en aquella época: analiza la normativa jurídica de la India y detalla las fases de transferencia y adaptación hacia Occidente (a través de Persia, Babilonia, Egipto antiguo, Grecia clásica y Roma), constituyendo según Capdevila una fuente fundamental del derecho romano y del derecho europeo moderno⁵.

El segundo nivel atañe a los textos exclusivamente literarios. El primero de ellos es *La Sulamita* (1916), obra teatral que retoma una historia bíblica ambientada en Jerusalén: el rey Salomón rechaza como esposa a la bella Sulamita, permitiéndole a la muchacha poder contraer enlace con Abinadab, el sencillo pastor de quien ella está enamorada. Este drama sentimental conoció un gran éxito editorial, con siete reediciones y una traducción italiana. *La Sulamita* se inspira además en el *Cantar de los cantares*. Luego Capdevila publica un poemario, *El libro de la noche* (1917), cuyo lirismo meditativo se apoya en el pensamiento oriental, y por último otra obra dramática de gran difusión, *El amor de Schehrazada* (1919), directamente inspirada en *Las mil y una noches*. Esta obra dramática tiene en apéndice un extenso ensayo titulado “Los Árabes”; en dieciocho breves capítulos Capdevila explica su interés por la cultura oriental y arabo-persa en particular. En el capítulo décimo afirma que hasta entonces llevaba realizados tres viajes literarios a Oriente: *Dharma* (“rastreado el tesoro jurídico de sus pueblos”), *La Sulamita* y *El amor de Schehrazada* (“para encarecer las riquezas

5 En esta obra Capdevila parte de los estudios de referencia de Max Müller y Sir William Jones. El *dharma* —término sánscrito que significa “virtud”, “religión”, “ley natural” u “orden social”—, ya había cobrado interés en el mundo académico europeo del siglo XIX, particularmente con el impulso de los estudios de derecho comparado y de religiones comparadas, siendo también popularmente divulgado en su vertiente mística por la teosofía (Besant ³1918).

de su arte”). El autor contextualiza y coloca en perspectiva su interés por el motivo oriental, rechazando el rótulo de especialista:

Con tales antecedentes me urge decir que yo no soy orientalista, ni por el saber, que tan poco sé, ni por la exclusiva inclinación [...]. Sostengo a este propósito, que en ninguno de aquellos tres casos he incurrido en el orientalismo por el orientalismo. He buscado en el Oriente valores universales. En *Dharma* he procurado establecer los orígenes del Derecho de Roma, que vale decir del Derecho del Mundo. *La Sulamita*, por su lado, no tiene comarca, figura bíblica como es, que todos por igual nos adjudicamos. Por eso fui a ella.

¡Y quién vendrá ahora a decirme que Schehrazada es árabe! Yo he oído por años de mi niñez su arrebatadora historia, referida por la criada que nació en la pampa... Bien me sé que Schehrazada pertenece a la humanidad, y que muerto su rey ella se ha dado a repetir sus cuentos a todos los niños.

Así me interesa el Oriente: mirado desde mi patria, sin frenesí exótico, sin embriagarme demasiado. Así le puede interesar y convenir a todo argentino, pues nuestro compatriota, según lo sueño para pronto, ha de ser cada vez más un ciudadano del mundo. Y no es cosa de preocuparlo excesivamente, con el manzano de su patio (Capdevila 1919: 123-124).

Veamos en detalle los cuatro aspectos señalados por Capdevila, pues ilustran a la perfección el cambio operado en la percepción de los temas orientales en la Argentina de aquella época.

a) Capdevila se interesa en el Oriente con curiosidad de *amateur*, pero su inclinación no es vacua (“el orientalismo por el orientalismo”), no está motivada por la ascendente moda orientalista, ni es una variante más del exotismo —como había sucedido hasta poco antes con muchos modernistas, movimiento estético en cuyo marco el autor publicó sus primeros versos. Al contrario, su interés por la temática del Oriente es genuino y está despojado de todo “frenesí exótico”.

b) La exploración jurídica y literaria del Oriente tiene un sentido manifiesto: estudiar el carácter “universal” del inmenso legado oriental. Esto supone que no solo el pensamiento occidental es portador de universalismo, sino que los aportes de la tradición intelectual de Oriente son también insoslayables. Dicho cambio supone una ruptura ideológica fundamental, oficializada con el estallido de la Primera Guerra Mundial: el fin de la hegemonía europea en materia de civilización. Los intelectuales hispanoamericanos comienzan a volcarse hacia otros horizontes y se internan lógicamente en aquellas zonas del conocimiento hasta entonces desatendidas o poco

legítimas (como el superficial interés exotista) del vasto legado intelectual del Oriente.

c) Capdevila destaca claramente que la figura bíblica de la Sulamita, así como la de Schehrazada, son figuras universales cuyo alcance no se restringe al ámbito oriental. Sus arquetipos los eleva al rango de tipologías mundiales, como el Quijote o las obras de Dante y Shakespeare. *Las mil y una noches* no es visto ya como el libro ejemplar de la literatura árabe-persa, sino como una obra de espíritu universal, apropiable por cualquier lector o escritor en cualquier sitio y cultura.

d) Por último, Capdevila afirma que su mirada sobre la tradición universal del Oriente tiene un anclaje local, insistiendo en el carácter cosmopolita de la cultura argentina, que debe asumir este legado oriental sin restricciones. Busca acercar a dos culturas por lo que ambas tienen de común: su denominador universal. Esto indica un nuevo posicionamiento: un verdadero y auténtico diálogo entre la joven cultura argentina, inscripta en el cosmopolitismo rioplatense y el legado universal de la cultura oriental. Esta evolución presume que ambas culturas tienen puntos de encuentro que facilitan el diálogo y determinan influencias mutuas.

La extensa cita anterior corrobora que Capdevila se sitúa —a finales de 1918— en un nuevo horizonte estético e ideológico posmodernista. Este vuelco se produjo durante la Primera Guerra Mundial y, puntualmente, con el fallecimiento de Rubén Darío en 1916.

La importancia asignada a *Las mil y una noches* por el intelectual cordobés lo lleva a ponderar aquello que es propio de la cultura árabe y su grado de correspondencia con los clichés que del islam se ha forjado Occidente. Revisa entre otros los tópicos del despotismo, el fanatismo religioso y el papel de la mujer en dichas sociedades. Sin ser indulgente, Capdevila despliega una mirada que busca afirmar una perspectiva histórica ecuánime, dando muestras de una visión crítica de la propia herencia judeo-cristiana de Occidente, tan consustancial a la propia cultura argentina.

Por de pronto —afirma—, solemos atribuir sin esfuerzo a los reyes del Oriente árabe, violenta condición; y a la mujer de su serrallo, abyecta esclavitud; bien que a menudo los reyes se nos aparezcan como magnánimos Mecenas, favorecedores de las letras y de las artes, y la mujer elevada por el amor a la dignidad de esposa y señora (Capdevila 1919: 109).

Sin rebatir la justeza oportuna de estos clichés, los atempera indicando que la magnanimidad era la excepción y no la regla. Trata de comprender las condiciones que han facilitado en Occidente el nacimiento de estos prejuicios sobre Oriente. Sin desarrollar una explicación sociológica, adelanta apenas algunos elementos históricos que pueden aportar a la elucidación comprensiva de argumentos contradictorios. Concluye de este modo: “¡Para algo fue Mahoma la flor de frescura de aquellos desiertos llameantes! [...] Sea lo que fuere, *Las mil y una noches* representan el triunfo de la mujer, la exaltación de la esposa. Entre Pallas y hurí, sabia y dulce a la vez, Schehrazada sobrepasa a Schahriar” (*ibid.*: 110-111). Al igual que Emir Emin Arslan, Capdevila atribuye la destrucción de la biblioteca de Alejandría a los romanos, a Teófilo y a Cirilo, más que a la responsabilidad conquistadora del califa Omar (*ibid.*: 137).

Schehrazada encarna al amor heroico y desinteresado, y con estas armas triunfa sobre el despótico rey Schahriar. La mujer sabe que no hay palabra perdida por difícil que sea pronunciarla o escucharla, pues las palabras son talismanes mágicos que ablandan y abren los duros corazones de los hombres. “No hay voz que no llame a la existencia a la cosa que nombra”, dice el escritor. Esta profunda lección de *Las mil y una noches* reequilibra para Capdevila todas las injusticias de los clichés negativos; sin disimular su elogio, afirma que “no tiene la literatura occidental una mujer que se le parezca” (*ibid.*: 117).

En términos semejantes Capdevila trata de explicar el “fanatismo árabe” durante la expansión de la Hégira y aún después; lo contextualiza y lo explica por motivos ajenos a la cultura islámica. En su argumentación subraya la intemperancia de los cristianos y la Iglesia católica de aquel entonces.

Bien que el fanatismo islámico, provocando en los comienzos de la dominación sarracena odiosas persecuciones, que nunca se parangonarían con las que habría de padecer después el musulmán vencido; bien que las dificultades propias de la reciente invasión fueran causas de numerosas exacciones; medido, pesado y contado todo cuanto los detractores del árabe tienen dicho en su contra, ha de admitirse, en estricta justicia, que los musulmanes de España hicieron a la Europa, todavía bárbara, los más valiosos presentes, los más inmensos regalos de tolerancia, de ciencia, de arte, de hombría de bien, de belleza, de honor, de limpieza, de virtud. [...] Cumplieron su destino y se agotaron. Su grandeza duró lo que un espejismo de los yermos (*ibid.*: 139).

Lejos estamos con estas afirmaciones de Capdevila de las diatribas culturales y religiosas propaladas por el orientalismo decimonónico en Europa y en América. La literatura romántica y los adeptos al positivismo repetían como una letanía la inferioridad del islam respecto a la cristiandad, en términos de civilización. El hecho de que la civilización árabe finisecular se hallase agotada, no le quita mérito según Capdevila a los inmensos aportes hechos por ella a la humanidad.

Por eso al final de “Los Árabes” el autor vuelve sobre un interrogante esencial, piedra angular de los prejuicios orientales más acendrados y persistentes en Occidente: el tópico del fatalismo árabe. La pregunta que amerita Capdevila es: si los musulmanes son fatalistas —pues todo está escrito en el Corán y los designios del hombre en la tierra son incapaces de torcer su destino—, ¿cómo es posible que dicha civilización haya emprendido y realizado todos aquellos logros que son los suyos? ¿Cómo es posible conciliar un monumento literario como *Las mil y una noches* con las taras civilizadoras que sus detractores le atribuyen? Y para concluir, contra todo preconcepto de “indolencia” árabe, interroga el cordobés a sus lectores:

¿Conduce el fatalismo a la inacción? Los árabes invitan a meditarlo [...]. Así, por el Corán y por la tradición astrolátrica, el pueblo árabe era un pueblo fatalista. ¿Fue por eso inactivo? Toda la historia contesta que no. ¿De dónde, pues, se saca que el fatalismo comporta la inacción, lugar común divulgado por la escolástica? (*ibid.*: 140)

Capdevila explica el confuso aserto (un auténtico entuerto) con un argumento vitalista. La vida mueve a los hombres, atendiendo poco y nada a las doctrinas y la filosofía, los valores lógicos y los sistemas, las especulaciones metafísicas y teológicas. Existe, sí, la ilusión que embriaga a las almas con las creencias; pero, según el escritor, la vida es siempre más fuerte que todas ellas, y el deseo de vida alimenta el hacer e impulsa la acción. Para Capdevila no se trata de una cuestión religiosa, sino de un axioma antropológico:

Vivimos porque deseamos. Vivimos del ansia de vivir. Nos hundimos con deleite en la emoción de las cosas. Dicho de otro modo, somos todo oídos para los cuentos de la vida. Las ciencias, las artes, las industrias mismas no hacen más que contárnoslo de diversa manera. Poetas y músicos y pintores y geólogos y astrónomos son como iluminadores que acá y allá nos dibujan viñetas en este libro de cuentos del mundo (*ibid.*: 142).

Lo propiamente humano, el hecho esencial de la existencia del hombre, más allá de la civilización a la que pertenece, es el deseo de vida, que no es otra cosa que deseo de vivirla y contarla, narrarla mediante las más variadas disciplinas formales creadas por el hombre, científicas y artísticas. En cierto modo, en cada acción y en cada obra aflora la evidencia de que los hombres “somos hacedores de cuentos”. Según Capdevila, “*el mérito de los árabes está en haber comprendido esta necesidad ‘biológica’ de los cuentos, y su grandeza en haberlos realizado y referido maravillosamente*” (*ibíd.*: 142; subrayado mío).

Por último, el cordobés menciona otro argumento, inverosímil y osado: los árabes tuvieron el mérito de jugar y popularizar el ajedrez, juego de sesuda estrategia. Como en la vida misma, en el ajedrez todo es problema y desequilibrio, pero al mismo tiempo “todo es equidad y todo es ley”. El ajedrez es, en el sentido expuesto por Capdevila, una alegoría de la vida misma, una representación lúdica de las condiciones de vida del hombre en sociedad, con riesgos y peligros que acechan de todas partes. En el ajedrez como en la vida, el mayor peligro es no moverse, la mayor amenaza reside en la inacción. Aunque conduzca a la derrota, cualquier toma de riesgo es menos gravosa que la ausencia de movimiento, la falta de decisión y de resolución, solo comparable al “no vivir”. Capdevila rebate a través del ajedrez la idea de que el fatalismo árabe conduce a la inacción. El ajedrez requiere examen y acción, meditación y movilidad; se trata de realizar una síntesis de la situación compleja y triunfar mediante una estrategia anticipadora dentro de las condiciones adversas impuestas por el juego. Un pueblo árabe, que se apasionó por el ajedrez hasta la locura, no puede, según Capdevila, ser un pueblo inactivo e indolente.

En conclusión, Capdevila aporta un aire de renovación incontestable al modo de percibir el universo oriental en esa periferia de Occidente que es la Argentina. Los motivos orientales no fueron para él ni pose ni moda, sino comportaron un interés genuino por el legado de estos pueblos; abrazar este legado era un camino ineludible para quien aspiraba plasmar cierta idea de universalismo. Pensaba que una cultura argentina, forjada en el cosmopolitismo, debía asumir este legado por lo que en él hay de universal. Capdevila fue un escritor orientalista ocasional, pero lo hizo con pasión y con la voluntad de extraer de estas culturas lo más elevado y universal que produjeron. Nunca incurrió en la mera repetición de clichés, ni en la reiteración de prejuicios descalificativos hacia aquello ajeno a la sensibilidad occidental. Sentía la humanidad como un todo, a sabiendas de que cada cultura y cada civilización tenía su lado oscuro, pero también su lado luminoso.

3. Melián Lafinur: episodios porteños del teatro oriental

Álvaro Melián Lafinur fue un conocido escritor en las primeras décadas del siglo xx, cuya labor cobró popularidad en las revistas *Caras y Caretas* y *Nosotros*. Fue primo de Jorge Guillermo Borges, el padre de Jorge Luis Borges. Ejerció cierto patronazgo sobre el joven “Georgie” cuando este regresaba con su familia de Europa en 1921, introduciéndolo en los círculos literarios porteños y facilitándole su primera colaboración en *Nosotros*, con un artículo en el que resumió el ideario ultraísta. Desde 1937 fue miembro de número de la Academia Argentina de Letras.

Su obra incurrió incidentalmente en el motivo oriental; como lo evidencian sus títulos ensayísticos, le interesaban más los temas americanos, el legado hispánico y la literatura clásica greco-latina (Melián Lafinur 1926, 1934 y 1943). Su orientalismo es una emanación derivada de su pasión por el helenismo y las culturas mediterráneas, de raigambre modernista. *Las nietas de Cleopatra* (1927) tiene el mérito indiscutido de ser el primer libro argentino de ficción oriental escrito *in situ*, durante el viaje realizado por el Levante entre febrero y abril de 1926. Esto marca un cambio de actitud respecto a la generación estética posmodernista.

Las nietas de Cleopatra cuenta con un prefacio del santafecino Carlos Alberto Leumann, quien distingue varios elementos originales del libro: a) inscribe el tema oriental en la tradición literaria occidental; b) también lo adscribe en la tradición literaria genuinamente argentina; c) es el fruto de una visión personalísima y única, superadora de la pose oriental que había caracterizado a los modernistas; d) es el resultado de un viaje que no dejó crónicas testimoniales ni estampas ensayísticas, sino tan sólo estos cuentos de ficción literaria. El santafecino afirma en estos términos:

Melián Lafinur nunca escribió nada con tan original espíritu porteño como estos cuentos orientales. Ellos nos ofrecen, sin embargo, una visión del Oriente más fiel y más útil que los libros de los escritores viajeros que se han sumergido lánguidamente en la atmósfera y en la sentimentalidad de aquellos países, vale decir, en lo que es, para un occidental, la atmósfera y la sentimentalidad —trabajada por la literatura— de aquellos países. Melián Lafinur, renunciando en ese sentido a la tradición de algunos escritores europeos, ha visto los paisajes, las gentes y las escenas del actual Oriente con la sensibilidad argentina, con la viveza argentina, con sus ojos de porteño (Leumann 1927: 10).

Para Leumann resulta evidente la filiación de la literatura argentina dentro del linaje occidental. En cambio, resulta menos evidente que la inspiración oriental aparezca como natural y constitutiva de la narrativa rioplatense, aunque el tema se hallase de moda. Destaca además el espíritu profundamente porteño de estos cuentos orientales. El prologuista subraya el desenfado con que Lafinur esboza sus cuentos, la naturalidad con la que el autor penetra en el universo social, cultural y político del Levante, y como la trama oriental se vincula con los sucesos de la vida porteña a través de algunos personajes. Con espontaneidad y sin crispaciones, el escritor asume en sus relatos una distancia irrevocable: su incapacidad para constanciarse con la vida de los pueblos del Levante. Quizá por esto Lafinur rechaza la pose, el gesto forzado del viajero que intenta vanamente comprender y penetrar un mundo al que no pertenece y que no puede asimilar. Rechaza el lenguaje rebuscado para dar testimonio de un mundo cuyas claves desconoce; recusa el “abuso pedantesco” de la “cultura orientalista” instilada por la academia europea:

En vez de fingir —afirma Leumann— una compenetración con los misterios de las almas orientales, parece invitarnos, con cierta ironía familiar, a mirar con él [...] un camino accesible a nuestra comprensión, para percibir siquiera las equivalencias humanas eternas, lo que los une a nosotros sobre el abismo de la raza, religión, cultura, raíces históricas y aficiones diferentes (*ibid.*: 10-11).

Los cuentos de *Las nietas de Cleopatra* ahondan la perspectiva —inaugurada por Ángel de Estrada en *La voz del Nilo*— de la universalidad humana frente a culturas que en gran medida le resultaban incomprensibles y de difícil acceso. Lafinur traduce esta perplejidad cognoscitiva en un proyecto exclusivamente literario, sin reivindicar para sus textos ninguna pretensión “comprensiva” de dichas culturas; sus cuentos destacan sin embargo el fenómeno de la universalidad humana ante lo desconocido, distanciándose del juicio fácil y el epíteto lapidario. Como Capdevila, Lafinur tampoco recurre al orientalismo de pacotilla y lentejuelas, propio de los modernistas. Dicha posición indica un claro cambio de actitud en la percepción del Oriente instaurada durante el primer cuarto de siglo xx.

En *Las nietas de Cleopatra* está ausente el tono grandilocuente que caracteriza a otros relatos orientalistas. Incluso cuando incurre en ciertos lugares comunes en sus descripciones (la tentación del cliché oriental acecha en cada cuento), el autor evita reproducir la saturada intertextualidad de

la literatura orientalista europea. En estos cuentos ya no tiene más curso la mera evocación de un Oriente exótico y mistificado, como en los románticos y neoclásicos europeos del siglo XIX, o como en los modernistas americanos. Para Melián Lafinur el ambiente oriental está caracterizado por el misterio *miliunochesco*, asociado aquí a las intrigas políticas contemporáneas, o las desventuras de personajes argentinos en aquellas tierras, pero por completo despojado de toda referencia libresca o *savante*.

El volumen se compone de seis relatos escritos durante su gira por el Levante: “Las nietas de Cleopatra” (Cairo, marzo de 1926), “El misterio de Assuan” (Asuán, abril de 1926), “Las viñas de Engadí” (Jerusalén, febrero de 1926), “Altair”, “La polvera de plata”, y “Las sandalias de Judith” (los tres últimos sin fechar). El segundo cuento pone en escena a un sabio egipcio, Sabib, miembro fundador de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes⁶. Es curioso constatar que Lafinur toma como argumento para este relato de suspenso la cuestión inequívoca de la lucha de los egipcios contra el ocupante británico. Más aún cuando la hoy conocida Hermandad —prohibida por Nasser en 1954— era de creación reciente al momento de su viaje por Egipto. Lafinur no duda, en medio de un relato literario, en solidarizarse con la lucha independentista de los egipcios. Esto sugiere un evidente cambio de orientación en la forma en que los argentinos testimoniaban sobre los sucesos políticos y sociales del Oriente. Aunque Lafinur incluye a la Argentina como parte de la tradición cultural occidental —toda su obra apunta en esta dirección, bajo la triple faz de la hispanidad, la herencia greco-latina y la francofilia—, se muestra muy crítico con la empresa colonialista europea, cualquiera sea el pretexto civilizador empleado. Como antes Pastor S. Obligado y Ángel de Estrada, o sus contemporáneos Arturo Capdevila y Emir Emin Arslán, Lafinur se desmarca del discurso orientalista europeo hegemónico.

6 La Sociedad de los Hermanos Musulmanes (Al-Ijwan al-Muslimun) fue creada en Egipto por Hassan al-Banna, hacia 1926. Tenía por doble misión la expulsión de los británicos y la erradicación de toda influencia occidental en las costumbres egipcias, junto con la regeneración espiritual del pueblo y el estado egipcio, reintroduciendo una moralidad estricta fundada en la ley coránica (la *Sharia*). Por encima del discurso teológico y su orientación ideológica, de corte panislámico, hoy resulta claro que dicha Hermandad encarnó el nacimiento de un partido nacionalista fundado en el islamismo político, que luchaba por sacudir la dominación colonial y colaboró en la empresa de emancipación egipcia.

Esta toma de posición anticolonial podemos interpretarla como el inicio fehaciente de un nuevo capítulo en el orientalismo argentino, que poco corresponde al canónico orientalismo europeo. Con un registro exótico y hasta barroco, la generación modernista había introducido una valoración positiva de Oriente, acorde al espíritu que animaba a los libros de Pierre Loti, pero contraria a las premisas ideológicas del orientalismo europeo hasta la primera contienda mundial. Los escritores posteriores profundizan este distanciamiento crítico afirmando una visión política propia sobre el Oriente, solidarizándose puntualmente con las aspiraciones de emancipación nacional en algunos de estos países.

El cuento “Altair” transcribe las andanzas sentimentales de un argentino del Centenario en los insondables y enigmáticos caminos que lo conducen de Beirut al Cairo. Poco se preocupa Lafinur por detallar los sitios en que se desarrolla la historia. Estos lugares le sirven para desplegar una historia de amor enajenante, cuyo exotismo le añade misterio a la intriga amorosa. La escena oriental está puesta en función de un relato autóctono, Oriente es un epifenómeno de la narrativa mundana de los escritores porteños, como si el Levante fuese aquí una barriada del Río de la Plata.

En resumen, el tema oriental en Lafinur es episódico, circunscripto a las narraciones que inspiradas por su viaje al Medio Oriente conforman *Las nietas de Cleopatra*. Aunque Lafinur tiene el mérito de haber inscripto la escena oriental dentro de la ficción argentina, en realidad el autor descreía profundamente de la moda que entonces atribuía relevancia a las culturas árabes, persas o asiáticas. Tenía una idea mucho más acotada del cosmopolitismo y la universalidad acariciada por Capdevila. Para él la herencia cultural argentina tenía su centro de gravedad en el “alma latina”, de eminente cuño occidental; la latinidad imperaba sobre cualquier otra tradición en el espacio americano. En 1934 Melián Lafinur fija al respecto su posición en un ensayo de *La disputa de los siglos*. El soplo renovador venido de Oriente y Asia en la intelectualidad occidental era para él una moda fortuita y pasajera. Estas influencias foráneas eran percibidas por Lafinur como amenazas evidentes, producto de la desorientación que atenazaba a muchos intelectuales europeos y americanos. Lafinur advierte que estos derroteros eran caminos sin salida: “Contra esta invasión insidiosa y formidable de *influencias disolventes* —afirma—, hay que erguir el dique de la clara razón latina” (Melián Lafinur 1934: 167; subrayado mío). Según él, los cimientos de la civilización occidental reposan en los pilares de la latinidad. El helenismo era el nexo entre ambas tradiciones, su punto de tránsito y de encuentro. Aunque admite,

a la sazón, el genuino entusiasmo que despiertan en América y Europa las atractivas luces de Oriente, su labor apunta a rescatar la “preciosa huella de la tradición greco-latina, para [no] dejarse desviar por ciertas influencias exóticas que ya están asomando su mueca inquietante en una vaga ideología y en un arte sin médula” (*ibid.*: 169). Lafinur piensa que no hay que confundir el interés genuino por dichos países y culturas, la inspiración que estos pueden proporcionar al creador, con los fundamentos históricos y civilizadores de Occidente, que a su juicio son la Grecia clásica y la antigua Roma. El vasto y cautivante Oriente es incapaz de suministrar fórmulas de cultura convenientes para la mentalidad y al carácter nacionales. Sostiene con claridad:

Somos hijos de la vida clásica y de la vida cristiana y *nuestra atención hacia ciertos fenómenos* —interesantísimos, por lo demás—, *de razas y culturas que nos son tan extrañas, debe detenerse en el límite de la curiosidad intelectual y de la admiración razonada, sin propender, con ligereza e irreflexivo afán de novedad, a la imitación y al proselitismo* (*ibid.*: 171-172; subrayado mío).

La entusiasta exploración temática del Oriente en el quehacer narrativo argentino debe ser para Lafinur acotada y sin mayores consecuencias para la cultura nacional. Fenómeno de moda, el pasajero interés por Oriente no debe distraer a los intelectuales argentinos del tropismo esencial: el anclaje de la cultura nacional en la latinidad. Afirma el escritor que, “[del Oriente] no se ha desprendido directamente para los pueblos modernos una herencia computable, en tanto que Grecia es la cuna de la civilización occidental” (*ibid.*: 69). Ante el esfuerzo desplegado por algunos de sus contemporáneos para integrar el legado cultural oriental en un concepto de universalidad más amplio, Lafinur se muestra sumamente reticente. Su caso es concomitante a un fenómeno paralelo observado desde el triunfo de la revolución bolchevique en Rusia: la emergencia de un grupo de intelectuales nacionalistas, caracterizados por un anti-orientalismo político y cultural militante, que reivindican desde el conservadurismo los valores católicos y latinos tradicionales de la cultura argentina⁷. En el ámbito letrado, podemos emparentar a Melián Lafinur junto a Delfina Bunge y Manuel Gálvez, defensores de un occidentalismo francamente anti-orientalista (aunque nuestro autor no defendió nunca los valores del catolicismo ultramontano).

7 Para un estudio minucioso del “anti-orientalismo” político y cultural, ver Bergel (2015, cap. VI).

Epílogo

En este recorrido por la cultura letrada argentina hemos procurado mostrar la incidencia proteica del mundo árabe-musulmán desde la independencia (1810), con el surgimiento y despliegue de una reflexión oriental multiforme a lo largo de un siglo de historia cultural⁸. Hemos expuesto que en una primera etapa el Norte de África y el Imperio otomano representaban un modelo político y social negativo, suerte de anti-ejemplo de modernidad que sirvió para la elaboración de un proyecto político e institucional de civilización nacional (especialmente realizado por Sarmiento), fundado en la correlación de la categoría del “bárbaro oriental” con la identificación de los sujetos “bárbaros” en el ámbito rioplatense (esto es, los indígenas y los gauchos). Hemos visto que hacia 1873 Pastor S. Obligado opera en sus textos una primera distanciaci3n de los criterios orientalistas hegem3nicos, de raíz europea, consciente que la barbarie tambi3n existía en las naciones civilizadas de Europa. Otra etapa diferente se inici3 con el modernismo literario que propicia, por primera vez, una representaci3n positiva de las culturas de Oriente (aunque estos valores positivos fuesen abstractos y limitados a algunos motivos est3ticos ex3ticos), en concomitancia con la influencia del movimiento teos3fico en el plano espiritual y humanístico. Por último, hemos analizado c3mo tras la Gran Guerra la atracci3n por Oriente, fortalecida por la emergencia de ideales pacifistas, cobra un inter3s inusitado que excedía al mero fen3meno de moda; esta nueva etapa expande las fronteras del cosmopolitismo argentino e integra el legado de la “cultura oriental” a una nueva universalidad (Muzzio Sáenz Peña, Capdevila). No obstante, esta última fase no est3 exenta de matices y contradicciones, pues la afirmaci3n del inter3s genuino por Oriente en la cultura argentina choca con m3ltiples resistencias y contrariedades. En efecto, algunos intelectuales fueron francamente hostiles al orientalismo cultural, como se observa entre los defensores de la hispanidad o de la latinidad (Melián Lafinur), adalides del occidentalismo a ultranza que se resisten a incorporar las culturas consideradas for3neas a la tradici3n cristiana euro-americana (Manuel Gálvez y

8 Por limitaciones de espacio en esta revisi3n hemos debido dejar a un lado el estudio de numerosos protagonistas destacados de la compleja evoluci3n de la representaci3n oriental en la Argentina, mencionados al vuelo m3s arriba (cf. Lucio V. Mansilla, Leopoldo Lugones, Jorge Max Rohde, Emir Emin Arslan, Vicente Fatone, Alberto Can-dioti, Roberto Arlt).

Delfina Bunge). Estas resistencias múltiples encarnan lo que Martín Bergel (2015) conceptualizó como un anti-orientalismo cultural y político, reaccionario y conservador. Sin embargo, a pesar de la acendrada resistencia de los sectores tradicionalistas, creemos que este movimiento concomitante al interés genuino por Oriente no prevalece en términos generales (excepto en circunstancias ocasionales). Una vez abierta la puerta que promueve el conocimiento de otras culturas, una vez establecidos los primeros puentes y vías de comunicación, una vez iniciada una destacada empresa de traducción literaria y cultural, es difícil clausurar todas estas nuevas vías de acceso a una cultura cosmopolita y de ambición universalista.

Hacia 1920 el discurso orientalista argentino se desvincula parcialmente del destino tutelar ejercido hasta hace poco por el discurso referencial del orientalismo europeo (aunque mantiene aún algunos vínculos con él). El orientalismo periférico argentino carece en aquella época de otros aspectos observables en la académica europea: la comprensión y penetración científica de tipo lingüística, etnográfica, historiográfica, cultural, filosófica, religiosa, etc. Carece también de la dinámica colonial subyacente al europeo (excepto cuando se realizó una legitimación “interna” del proyecto de civilización vinculado a la construcción del Estado). En el orientalismo periférico argentino predomina —irregularmente según los autores— una genuina curiosidad por la alteridad (a menudo vista como exótica) y el interés estético. En este sentido el tema oriental en la cultura letrada argentina es casi siempre la expresión de un diálogo transcultural que busca traspasarse —sea cual fuere su manifestación— en la configuración polifónica de la cartografía cultural de la Nación.

Bibliografía

- ALBERDI, Juan Bautista ([1834] 1999): “Memoria descriptiva sobre Tucumán”. En: *id.: Mi vida privada y otros textos*. Edición y prólogo de Miguel Espejo. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes, pp. 81-106.
- ARLT, Roberto (1941): *El criador de gorilas*. Santiago de Chile: Editorial Zig-Zag.
- ([1938] 2004): *África*. Buenos Aires: Losada.
- ARSLAN, Emir Emin (1935): *La verdadera historia de “Las Desencantadas”*. Buenos Aires: La Facultad.
- BERGEL, Martín (2015): *El Oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- BESANT, Annie (³1918): *Dharma*. Los Angeles: Theosophical Publishing House.

- BETANCORT SANTOS, Sonia (2010): *Oriente no es una pieza de museo. Jorge Luis Borges y las culturas de la India*. Tesis doctoral, Universidad de Salamanca.
- BOULANGER, Nicolas-Antoine/D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry (2007): *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, suivi de *De la cruauté religieuse*. Paris: Coda.
- CANDIOTI, Alberto María (1933): *El jardín del amor*. Buenos Aires: M. Gleizer.
- (1934): *El cofrecillo esmaltado*. Buenos Aires: Editorial Albor.
- CAPDEVILA, Arturo (1914): *Dharma, la influencia del Oriente en el derecho de Roma*. Córdoba: Beltrán & Rossi Editores.
- (1916): *La Sulamita*. Buenos Aires: Sociedad Cooperativa Nosotros.
- (1917): *El libro de la noche*. Buenos Aires: Sociedad Cooperativa Editorial Limitada.
- (1919): *El amor de Schehrazada*. Buenos Aires: Cooperativa Editorial Buenos Aires.
- CONRAD, Joseph ([1902] 1989): *Heart of Darkness*. London: Penguin.
- DELGADO, Verónica (2004): "Reconfiguraciones de debates y posiciones del campo literario argentino en el Semanario *La Nota* 1915-1920". En: *Anclajes* VIII, 8, pp. 81-99.
- DISCÉPOLO, Armando (1925): "Mustafá". En: *Revista Teatral La Escena* VIII, 351, Buenos Aires, 19 de marzo, pp. 1-20.
- ECHEVERRÍA, Esteban ([1837] 2009): *La Cautiva, El Matadero y otras páginas*. Edición de Carlos Dámaso Martínez. Villa María (Arg.): Eduvim, Col. Letras y Pensamiento en el Bicentenario.
- ([1827] 1944): *Clasicismo y romanticismo. Los Consuelos*. Prólogo de Eros Nicola Siri. Buenos Aires: Editorial Sophos.
- ESTRADA, Ángel de (1901): *La voz del Nilo*. Buenos Aires: Ed. A. Estrada y Cía.
- GASQUET, Axel (2005): "Escuela y normalización idiomática en la formación de la nacionalidad argentina (1852-1910)". En Gómez, Thomas (ed.): *École, culture et nation*. Nanterre: Publidix, col. Publications du GRECUN, pp. 61-84.
- (2007): *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2015): *El llamado de Oriente, historia cultural del orientalismo argentino 1900-1950*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2017): "Presencia de la India en la obra de Eduardo Mallea". En: *Revista Imago Crítica* 6, pp. 95-109.
- GÜIRALDES, Ricardo ([1932] 1967): *El Sendero*. Prólogo de Adelina del Carril. Buenos Aires: Losada.
- ([1923-1924] 2008): *Diario, Cuaderno de disciplinas espirituales (1923-1924)*. Edición de Cecilia Smyth y Guillermo Gasió, con estudio preliminar de María Gabriela Mizraje. Buenos Aires: Paradiso.
- KORDON, Bernardo (1946): *Tambores de la selva*. Buenos Aires: Editorial Abril.
- LEUMANN, Carlos Alberto (1927): "Prólogo". En: Melián Lafinur, Álvaro: *Las nietas de Cleopatra*. Buenos Aires: M. Gleizer, pp. 9-20.
- MELIÁN LAFINUR, Álvaro (1926): *Figuras americanas*. Paris: Casa Editorial Franco-Iberoamericana.
- (1927): *Las nietas de Cleopatra*. Buenos Aires: M. Gleizer.
- (1934): *La disputa de los siglos*. Buenos Aires: M. Gleizer.
- (1943): *Temas hispánicos*. Buenos Aires: Institución Cultural Española.
- MUZZIO SÁENZ PEÑA, Carlos (1916): *Las Veladas de Ramadán*. Buenos Aires: Editorial Nosotros.

- (1919): *Samsara (poemas cortos)*. Buenos Aires: Imprenta Mercatali.
- OBLIGADO, Pastor Servando (1873): *Viaje á Oriente, de Buenos Aires a Jerusalén*. Paris: Imprenta Americana de Rouge/Dunon & Fresné.
- ROHDE, Jorge Max (1932): *Viaje al Japón*. Buenos Aires: M. Gleizer.
- (1933): *Oriente*. Buenos Aires: M. Gleizer.
- SAID, Edward W. ([1978] 2002): *Orientalismo*. Madrid: Debate.
- SARMIENTO, Domingo Faustino ([1848] 1993): *Viajes por Europa, África y América*. Nantierre/Madrid: ALLCA.
- TAUB, Emmanuel (2008): *Otredad, orientalismo e identidad: nociones sobre la construcción de otro oriental en la revista "Caras y Caretas" 1898-1918*. Buenos Aires: Tesco/Universidad de Belgrano.
- VERDEVOYE, Paul (1988): *Domingo Faustino Sarmiento, educar y escribir opinando*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- VOLNEY, Constantin François (1787): *Voyage en Syrie et en Egypte, pendant les années 1783, 1784, 1785*. Paris: Volland et Desenne.
- ([1791] 2002): *Las ruinas de Palmira*. Madrid: Edaf.
- WEIMBERG, Félix (1977): *El Salón Literario de 1837*. Buenos Aires: Hachette.
- WILDE, Eduardo (1892): *Viajes i Observaciones, Vol. I*. Buenos Aires: Martín Biedma.
- (1899a): *Por mares i por tierra*. Buenos Aires: Jacobo Peuser.
- (1899b): *Prometeo & C^{ta}*. Buenos Aires: Jacobo Peuser.