

Epistemes en pugna:

José Imbelloni y la legitimación de la antropología científica

Alejandra Mailhe

FaHCE / Investigadora independiente en CONICET)

La “Biblioteca Humanior del Americanista Moderno”, dirigida por José Imbelloni e iniciada en 1936, aspira a profundizar la expansión de la americanística en el mercado masivo, aunque también implica una disputa por el monopolio de la definición de la disciplina, frente a otras *epistemes* y a otras posiciones ideológicas de enunciación. En especial, frente a la filosofía, la literatura y la historia, Imbelloni advierte que solo el antropólogo puede exhumar y reconstruir correctamente los fragmentos de la verdad arqueológica que descansa bajo las representaciones imaginarias de la historia. A la vez, Imbelloni diversifica sus intervenciones intelectuales, preservando para Humanior la ilusión de su autonomía o neutralidad científicista respecto de la política. Esta ponencia se centra especialmente en la figura de Imbelloni y en su *Libro de las Atlántidas*, el volumen de su colección “Humanior”, que edita con la colaboración de su discípulo Armando Vivante en 1939. Allí, a la incursión filosófica en la antropología por parte de José Ortega y Gasset en *Las Atlántidas* (1924), Imbelloni responde con una incursión antropológica en el campo de la filosofía, pugando por la legitimidad más alta de la antropología científica.

La Biblioteca Humanior fomenta el interés por un americanismo científicista, fundado en el método histórico-cultural; desde allí, promete situar la antropología en una posición de privilegio, incluso como discurso rector para definir la identidad nacional, anhelando así un reconocimiento hasta entonces no alcanzado por esta disciplina en Argentina, a diferencia de otros contextos latinoamericanos como los de México o Perú.

El plan general de la biblioteca (que es ambiciosa y detalladamente planeado *ab origine*, desde la edición del primer volumen, en base a treinta títulos, de los cuales finalmente solo se editan siete) aspira a ofrecer una formación antropológica no solo a los intelectuales en proceso de profesionalización como antropólogos, sino también a un público culto y/o universitario más amplio, para sensibilizarlo respecto del legado arqueológico americano, respecto del legado racial indígena del país y del continente, y

respecto del folclore vivo, entre otros temas. Aunando el conocimiento del pasado y el de la modernidad, para forjar un “nuevo Humanismo” (en el que resuenan elementos spenglerianos y vitalistas, en auge en la década del treinta), la colección despliega diversas estrategias para la interpelación de un doble lectorado (del estudioso y del público más amplio) que se solapa con el que ha recepcionado textos de Ricardo Rojas como *Eurindia* o el *Silabario de la decoración americana*, ensayos que buscan modelar el criterio estético de las capas medias argentinas, apuntando a su apertura hacia el mestizaje y el indigenismo. Aunque aspira a una legitimación científica (enfrentada por ende al impresionismo hermenéutico y esotérico de Rojas), Imbelloni interpela a ese mismo lectorado culto que, bajo la coyuntura de la Reforma Universitaria, manifiesta cierta inclinación por los temas del americanismo, a pesar de la tradición local predominantemente eurocéntrica. Por ello, la colección Humanior puede entenderse como expansión de la americanística en el mercado masivo, y a la vez como disputa agresiva de los sentidos epistemológicos, disciplinares y políticos contenidos en el americanismo. En efecto, Humanior busca interpelar a un público culto universitario, y especialmente formado en Humanidades, más sensible a reconocer la importancia cultural del americanismo, aunque no restringido al círculo acotado de los “especialistas”. En este sentido, es probable que se asiente implícitamente en el terreno preparado por algunos ensayos previos que, incluso fuera del campo antropológico en formación, valoran el folclore y el legado arqueológico indígena, dirigiéndose a un público masivo. Tal es el caso, por ejemplo, de los textos de Ricardo Rojas, de Ernesto Quesada (circunstancialmente indigenista durante su recepción de la obra de Oswald Spengler), o luego de Bernardo Canal Feijóo (quien apela tempranamente al psicoanálisis para analizar las significaciones inconscientes contenidas en el folclore). Aunque desplieguen itinerarios intelectuales diversos, en conjunto estos autores valoran el folclore y el legado arqueológico indígena, y se dirigen a un público masivo, tendiendo a cultivar en él esa sensibilidad americanista (disonante respecto de los discursos –hasta entonces hegemónicos– centrados en la modernización eurocéntrica del país como modelo identitario).

Como veremos, esa preocupación de Imbelloni por formar un lectorado culto implica cooptar el interés general por el americanismo, para pasarlo por el tamiz del científicismo, desarticulando así indirectamente los componentes ideológicos más

progresistas contenidos en otras discursividades contemporáneas, pues Imbelloni clausura cualquier forma neo-romántica de idealización del mundo indígena e indo-hispánico, en una operación ideológicamente “correctiva”, amparado en la cientificidad. A la vez, busca legitimar la disciplina propia, ubicándola por encima del resto de las Humanidades.

De toda la colección, el tema de mayor impacto para el lectorado masivo se encuentra en el *Libro de las Atlántidas*, ya que por entonces el objeto imaginario de ese texto continúa siendo lo que Marc Angenot define como un “ideologema”:¹ un punto nodal en el que convergen diversos discursos sociales contemporáneos, estableciendo una lucha por la imposición de un sentido hegemónico. Desde la introducción general a la biblioteca, es posible percibir en qué medida Imbelloni es consciente del rédito de este tema para acercar a los lectores al resto de la colección: allí Imbelloni advierte que “uno de los tomos [...] destinado a interesar más prontamente al público [...] trata de la Atlántida, viejo tema pero siempre cautivante, entre los de la mitología americanista” (Imbelloni, *Epítome...*, p. 9). Así, desde el comienzo del proyecto editorial, sabe que la fascinación por este espacio imaginario garantiza el anhelado acercamiento del lectorado más amplio a la biblioteca en su conjunto.

En efecto, el mito de la Atlántida gravita en los años veinte en la literatura de masas, en las doctrinas esotéricas, en la filosofía e incluso en el campo antropológico, donde difusionistas como Leo Frobenius (a quien se afilia Imbelloni) entreven los contactos culturales que consideran “efectivos” en la historia, latentes bajo las deformaciones del mito, permitiendo conducir hacia la disciplina científica la pasión sugestiva que despierta ese mito en el lectorado masivo.² De hecho, Imbelloni subraya que la Atlántida está viva especialmente “en lo más recóndito de la mente de los Americanos” (Imbelloni y Vivante, *Libro de las Atlántidas*, p. 8), por “la fuerza sugestiva que dimana del sinnúmero de símbolos, correlaciones, asociaciones, intuiciones y otros procesos subjetivos [...] suscitados por los escritores que explotan la afectividad y la sensibilidad de las grandes masas populares” (*Ibid.*, p. 388).

¹ Ver Marc Agenot, *El discurso social*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

² Entre 1921 y 1928, Leo Frobenius publica los doce volúmenes de *Atlantis* (Jena, Diederichs, 1921-1928). Enfatizando esa proximidad teórica con Frobenius, todo el cierre del *Libro de las Atlántidas* se centra en la arqueología de este autor, compartiendo su hipótesis de una elevada civilización en África, resultado de la difusión “de la joven cultura helénica” en fusión con una cultura más antigua, proveniente del Asia menor (en un ciclo que Frobenius define como cultura “malayo-negroide”).

Ahora bien; resulta interesante señalar la centralidad que le dan al mito de la Atlántida tanto el mexicano José Vasconcelos como Ricardo Rojas, pocos años antes, desde posiciones ideológicamente enfrentadas al cientificismo de Imbelloni. Luego de su viaje oficial a la Argentina en 1922, Vasconcelos edita *La raza cósmica*. Allí, además de establecer varios puntos de convergencia conceptual con respecto a la tesis euríndica de Rojas (a quien cita explícitamente, para dar cuenta de una Argentina mestiza, más latinoamericana que europea), afirma el mito de la Atlántida, insistiendo en mantener vivo ese elemento residual, heredado del americanismo del siglo XIX. En particular, en su ensayo el mexicano defiende el origen prestigioso de las culturas prehispánicas y la universalidad del Espíritu (como base del mestizaje racial/cultural), sugiriendo un origen común de la humanidad en las tierras míticas de la Atlántida: “a medida que las investigaciones progresan, se afirma la hipótesis de la Atlántida, como cuna de una civilización que hace millares de años floreció en el continente desaparecido y en parte de lo que hoy es América” (José Vasconcelos, *La raza cósmica*, México, Espasa-Calpe, 1966 [1925], p. 13). Es evidente que Vasconcelos apela a un punto de vista esotérico afín al de Rojas, para reactualizar el mito de la Atlántida como idea-fuerza (en un sentido próximo al que forja Georges Sorel para definir el papel del mito como motor de la acción colectiva), enfatizando el prestigio milenario de América y los vasos comunicantes que la religan con el resto del mundo en términos raciales, culturales y espirituales.

Poco después, en el cierre del *Silabario de la decoración americana*, Rojas acumula pruebas acerca de las correspondencias culturales entre el Viejo y el Nuevo Mundo, afirmando esa hipótesis del continente desaparecido como cuna de una antiquísima cultura madre, común a América y Europa. En esta dirección, advierte que solo Platón en el *Timeo* y algunos ocultistas modernos como Scott Elliot en *Historia de los Atlantes*, o Mme. de Blavatsky en *La doctrina secreta*, pueden explicar las numerosas correspondencias culturales entre preaztecas y preincas, y entre éstos y “Etruria, Micenas, Egipto, Asiria, Iberia e Irlanda”, lo que implica “un nuevo descubrimiento de América” (Ricardo Rojas, *Silabario...*, Buenos Aires, La Facultad, 1930, p. 245). Aunque “entre los americanistas de nuestros días, algunos rechazan la hipótesis de la Atlántida” (*Ibid*, p. 249), Rojas se anima a adherir abiertamente a esta interpretación porque, según él, coincide “con la de la ciencia” ya que Florentino Ameghino, en su *Antigüedad del hombre en el Plata*, afirma “la

existencia prediluviana de continentes sumergidos en el Atlántico”, la remota antigüedad del hombre en América y el contacto entre continentes por la vía de la Atlántida (*Ibid*, p. 246). Así, aun cuando la tesis de Ameghino ya ha sido científicamente refutada, Rojas insiste en apelar a la fuerza sugestiva de ese mito para legitimar ideológicamente el prestigio simbólico de las culturas indígenas en particular, y del continente en general. Estos retornos a la Atlántida dejan entrever una confrontación conjunta con respecto al americanismo cientificista de figuras como Imbelloni. Por ello, al menos en el contexto latinoamericano, es posible pensar en la gravitación de una sensibilidad común, con un régimen discursivo específico que articula indigenismo, mestizaje indo-hispánico y esoterismo, en el marco de un espiritualismo ideologizante, neo-romántico y progresivamente residual, en disputa con respecto a concepciones antagónicas de la americanística, fundadas en un cientificismo agresivo y en claro ascenso hacia una posición hegemónica.

Confrontando con ese tipo de perspectivas, desde “Dos americanismos” (aparecido en 1922, precisamente el mismo año que *Eurindia* de Rojas), hasta *La esfinge indiana* (publicado en 1926, un año después del resonante ensayo de Vasconcelos), el cientificismo de Imbelloni arremete contra este tipo de discursos, presentando la Atlántida como el mito que condensa el americanismo anticientífico que debe ser combatido. Así por ejemplo, en “Dos americanismos” Imbelloni se queja de que “el público, en general, no está dispuesto a seguir un crecimiento tan lento [como el del americanismo cientificista]”,³ y frente al americanismo “heroico” hacia el que se inclinan las masas (que fomenta insólitas correlaciones entre culturas), sentencia que “todo pueblo, como todo hombre, cultiva y honra el americanismo que se merece”. Convencer a ese público masivo sobre la verdad del método histórico-cultural será, desde entonces, una meta clave de Imbelloni. Poco después, *La esfinge indiana* insiste en interpelar a un público amplio, para convencerlo acerca de la verdad científica de los contactos culturales efectivos, contra la proliferación de hipótesis inverosímiles que circulan en tratados científicos, artículos periodísticos y literatura de masas en general.⁴ Precisamente esa operación continúa siendo el eje del *Libro de las*

³ José Imbelloni, “Dos americanismos” (folleto), *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, Buenos Aires, Peuser, 1920, p. 23.

⁴ José Imbelloni, *La esfinge indiana*, Buenos Aires, El Ateneo, 1926.

Atlántidas, a fines de los años treinta. Allí advierte que “la indagación del lugar originario de esta *Weltanschauung* no [...] es tema que se preste a ser abordado por hombres de cultura meramente filosófica y filológica” (Imbelloni y Vivante, *Libro de las Atlántidas*, p. 362). Ese juicio se enmarca en el seno de una descalificación explícita de José Ortega y Gasset, quien en 1924 publica *Las Atlántidas*, inspirado en la obra *Atlantis* de Frobenius.⁵ Pero, paradójicamente, ese conjunto de artículos breves escritos por el filósofo español, en el marco de las conferencias dadas ese año por Frobenius en la Residencia de Estudiantes en Madrid,⁶ deja entrever el interés que la arqueología despierta entre los filósofos y el público culto en general, gracias a los avances científicos y como resultado de la crisis de posguerra, que enfatiza el repliegue sobre pasados remotos y -más importante aun- el abandono progresivo del universalismo eurocéntrico. Para Ortega y Gasset, la guerra ha desencadenado un cambio en la sensibilidad histórica moderna, que impacta en el prestigio de las disciplinas humanas, provocando un desplazamiento de la filología clásica en favor de la prehistoria y la etnología, saberes que ahora se erigen en rectores del resto, al imponer la conciencia del relativismo cultural. Su lectura refuerza los vasos comunicantes que ligán la obra de Frobenius con *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler (que Ortega y Gasset prologa en su primera edición en español),⁷ subrayando así la necesaria apertura de la filosofía a la antropología en general y, paralelamente, el imprescindible abandono de la confianza hegeliana en la unidad del Espíritu universal, pues

Si hasta el presente la “historia universal” había padecido un exceso de concentración en un punto de gravitación único, hacia el cual se hacían congruentes todos los procesos de la existencia humana –el punto de vista europeo–, durante una generación, cuando menos, se

⁵ En 1924, además, Frobenius visita Madrid, difundiendo sus tesis en ese campo intelectual.

⁶ Ampliando el concepto de “Atlántidas”, para referirse a distintas civilizaciones perdidas en el pasado, Ortega y Gasset elogia el trabajo arqueológico de Frobenius, que encuentra la existencia de *Kulturkreise* (ámbitos o círculos culturales) y contactos entre diversas áreas (por ejemplo entre el Mediterráneo y el Golfo de Guinea (esa suerte de “Atlántida” histórica en África corresponde a una antigua civilización yorubana entre el Níger y el Atlántico, próxima a las culturas mediterráneas). Ampliando el alcance de los descubrimientos de Frobenius en el lectorado de masas, Ortega y Gasset edita incluso fotograbados con sus hallazgos en África (además de otros referidos a China), para subrayar la admiración que despiertan esas culturas perdidas: “cuando se piensa que la materia de estas figuras ha sido moldeada en tierra de negros hace treinta y cinco siglos, el corazón tiende a dilatarse [...], como si buscara más amplios espacios donde respirar” (Ortega y Gasset, *Las Atlántidas* y *Del imperio romano*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, p. 59).

⁷ Por ejemplo, señala la precedencia de la idea de Frobenius respecto de la autonomía monádica de los círculos culturales, pensados como organismos o unidades suficientes y cerrados sobre sí mismos, idea luego reelaborada por Spengler (pero que Ortega y Gasset cuestiona).

elaborará una historia universal policéntrica y el horizonte total se obtendrá por mera yuxtaposición de horizontes parciales, con radios heterogéneos que, hacinados, formarán un panorama de destinos humanos bastante parecidos a un cuadro cubista (Ortega y Gasset, *Las Atlántidas y Del imperio romano*, Madrid, Revista de Occidente, 1960 [1924], p. 45).

Entonces, si Ortega y Gasset apela a la antropología (y específicamente al método histórico-cultural) para desplazar la centralidad de la filosofía y del universalismo eurocéntrico, difundiendo la consagración reverencial de la antropología entre el público masivo, Imbelloni apela a Ortega y Gasset para descalificar la autoridad antropológica de la filosofía. Esa crítica, que en principio parece contradictoria, le permite reafirmar la autoridad de su disciplina en desmedro de la filosofía, desautorizar el antipositivismo en general, y descalificar cualquier autoafirmación identitaria que apele a sustratos míticos sin fundamento científico, incluidos el americanismo y el indigenismo en auge en esta etapa. Así, Imbelloni responde a la incursión filosófica en la antropología, con una incursión antropológica en la filosofía, erigiendo su arqueología científica contra la sugestión de los Atlantólogos que, desde la arqueología pre-científica, las doctrinas esotéricas o la literatura de masas, han construido un edificio absurdo de especulaciones atractivas. Sin embargo, al reconstruir tan minuciosamente los argumentos de esas arqueologías fantásticas, también corre el riesgo de estimular el apasionamiento por ese objeto que pretende destruir. Entonces, si Imbelloni apela al valor imaginario de la Atlántida para el público masivo, es para erradicar ese valor imaginario, sustituyéndolo por la verdad científica. En esta operación queda cifrada su propuesta de refundar la americanística, capitalizando para la antropología moderna el viejo interés masivo por el mito. Y en este sentido, queda preso en una contradicción típica del elitismo modernista, porque desea interpelar a las masas, pero para difundir precisamente el rechazo de la cultura de masas.

Por todo ello, el tema de la Atlántida deviene una suerte de “Aleph” borgeano en el que, si convergen *todos* los públicos, es posible intervenir a la vez en *todos* los debates, exhumando una verdad científica latente en el fondo de los mitos, defendiendo la eficacia del método histórico-cultural (incluida la hipótesis específica de Imbelloni sobre el contacto entre la Polinesia y América del Sur), disputándole el público masivo a otros discursos sociales que rivalizan en su definición del americanismo, y legitimando la antropología

como una instancia clave para dar cuenta de la identidad nacional, por encima de otras *epistemes* como la filosofía, además de la literatura y la historia.

En definitiva, proyecto editorial y modelo teórico quedan anudados, consolidando el papel hegemónico del director de la colección como director de toda la disciplina de esta etapa, contra otros modelos considerados como ya perimidos, contra otras tesis difusionistas –que son descalificadas–, contra la autoridad de otras disciplinas, contra otros discursos sociales (como los vulgarizadores que simplifican la información científica), e incluso contra otras ideologías. Todas estas posiciones agonales quedan devaluadas como incapaces de dar cuenta de la “verdad” científica.

El “humanismo moderno” de “Humanior” consiste más bien en un científicismo que, a pesar de las críticas al evolucionismo, vuelve a apelar a los principios evolucionistas, e incluso a la antropología física, para confirmar las jerarquías raciales y las concepciones de “lucha por la vida”, en pleno contexto del Nazismo. Esa posición neo-humanista, que se presenta bajo la aspiración a reintegrar lo biológico y lo cultural, se combina con una fuerte descalificación científicista de los idealismos, entre los que incluye el pensamiento utópico europeo, la idealización barroca de la naturaleza y el hombre americanos, la visión romántica de la alteridad, e incluso –indirectamente– las reivindicaciones indigenistas de carácter emancipatorio en el presente. Así, Humanior combate lo que Julio Ortega define como “discursos de la abundancia”, reducidos a mitificaciones que tergiversan la realidad precisamente porque son la base del americanismo entendido como auto-afirmación identitaria.⁸ Imbelloni apela al científicismo, pero desde una perspectiva conservadora –o francamente reaccionaria– que apunta a descalificar las posiciones ideológicas agonales, como los indigenismos que anticipan un nuevo ciclo cultural indígena para superar “la decadencia de Occidente”. El arco ideológico con el que confronta Imbelloni es muy amplio, e incluye desde la reivindicación moderada (y meramente espiritual) del legado indígena por parte de Ricardo Rojas, hasta el “peligroso” elogio del comunismo incaico por

⁸ Ver Julio Ortega, “El Inca Garcilaso y el discurso de la abundancia”, *Revista chilena de literatura*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, n° 32, noviembre de 1988. Con un sentido claramente negativo, para Imbelloni las mitificaciones forman parte de un apasionamiento “religioso” que entorpece la objetividad científica. Cabe aclarar que el director de Humanior no condena la religiosidad en sí misma, sino las deformaciones del idealismo romántico, que se vuelve un culto fanático. Ver por ejemplo José Imbelloni, “La ‘Weltanschauung’ de los amautas reconstruida: formas peruanas del pensamiento templario” (folleto), Lima, Gil, 1942.

parte de José Carlos Mariátegui, como base de una posible transformación revolucionaria. Por eso no es casual que, por ejemplo en *Epítome de culturología*, al analizar la ausencia de propiedad privada y la condición igualitaria entre los miembros de una tribu, Imbelloni aclare, tranquilizadamente, que “conviene decir que no se trata de un ideal comunista, sino de indiferenciación inicial de la sociedad” (Imbelloni, *Epítome...*, p. 141). En este sentido, su discurso científico conjura de manera constante –aunque velada– ese fantasma político que recorre el continente, poniendo en evidencia, en última instancia, en qué medida el americanismo constituye un espacio especialmente sensible de disputa.

Así, Imbelloni combate el “viejo” americanismo “heroico”, fundando una suerte de “americanismo anti-americanista” que apunta a “situar la humanidad americana” (y sobre todo, al Indio, objetivado con mayúsculas, como una categoría transhistórica) “en el justo lugar que le corresponde” (*Ibid.*, p. 9). La construcción de ese “justo lugar” incluye además la confirmación de las jerarquías dominantes para las culturas indígenas, elevando el “complejo cultural México-andino” a la altura de las grandes civilizaciones proto-históricas del Viejo Mundo, muy por encima de las de otros grupos “inferiores”.

La crítica científicista que le formula Imbelloni a los indigenismos está presente incluso en textos previos a *Humanior*. Por ejemplo en “Dos americanismos”, cuestiona el americanismo “heroico” de figuras como Vicente Fidel López que, en *Les races aryennes du Peru*, se empeña en defender las correspondencias entre el quechua y el griego, solo para legitimar a los antepasados indígenas, “arianizándolos”. Y agrega que la misma “forunculosis ariocéntrica” tiene el brasileño Couto de Magalhães para el caso de los indios tupi. Con ese mismo argumento descalifica a otros autores que han planteado la afinidad entre el quechua y otras lenguas prestigiosas (como el hebreo, el sánscrito, el sumero/asirio, etc.). Imbelloni ubica a diversos autores, desde la Conquista hasta hoy, en el mismo marco de un americanismo estéril, que acumula pruebas insustanciales, careciendo de concordancia en sus conclusiones.

Este combate contra las idealizaciones indigenistas se despliega tanto en *Humanior* como en sus publicaciones en la prensa periódica, en las que descalifica las elucubraciones indigenistas de la literatura de masas, diferenciando dos corrientes opuestas “entre los que hablan de los indios”; en otros casos, combina esa desmitificación con la descalificación de

los indígenas como fuerza de trabajo en el presente, reduciéndolos a un elemento meramente residual.

En última instancia, esta posición teórica (que desarticula falsas arqueologías pre-científicas, atentando contra la idealización romántica del continente y de las culturas indígenas en el pasado y en el presente) resulta en parte compatible con la inclusión de los obreros que realiza el primer peronismo, invisibilizando a los indígenas nacionales, e incluso implementando políticas de represión material de estos sujetos, tal como puede verse en la desarticulación del “Malón de la Paz” en 1946, o en la masacre de familias pilagá en 1947, llevada a cabo con consentimiento de las autoridades provinciales y nacionales, precisamente el mismo año en que Imbelloni, en su ensayo “La formación racial argentina”, evalúa la insignificancia de los indígenas como fuerza productiva, aconsejando al Estado promover la inmigración latina.⁹ Por lo demás, todas las intervenciones oficiales de Imbelloni durante el primer peronismo, como el antropólogo del Estado, implican un nuevo desafío de la filosofía, por ejemplo al disputar espacios de legitimación con Carlos Astrada (por ejemplo en publicaciones oficiales como *Argentina en marcha* o el *Primer ciclo anual de conferencias*),¹⁰ e incluso al imponer una inflexión racialista de la definición de “comunidad organizada” (tal como hace Imbelloni en “La formación racial argentina”, al subrayar cómo la propia existencia del peronismo prueba la tendencia de las masas nacionales a homogeneizarse, al tiempo que naturaliza el liderazgo de Perón, en el marco de una teleología biológica que reformula el revisionismo histórico, en clave racialista).

Como conclusión, tal como dijimos al comienzo, al aspirar a un lectorado más amplio que el círculo de especialistas, y propiciar un americanismo arqueológico, Humanior

⁹ Ver José Imbelloni, “La formación racial argentina” en AA.VV., *Argentina en marcha*, Buenos Aires, Comisión Nacional de Cooperación Intelectual, 1947, pp. 306-307. Sobre la invisibilización de la condición indígena de algunos trabajadores durante el primer peronismo, ver Maristella Svampa, *Debates latinoamericanos*, Buenos Aires, Edhasa, 2016, pp. 78-82.

¹⁰ José Imbelloni, “La formación racial argentina” en AA.VV., *Argentina en marcha*, Buenos Aires, Comisión Nacional de Cooperación Intelectual, 1947, pp. 306-307. AA.VV. *Primer ciclo anual de conferencias*, Buenos Aires, Subsecretaría de Cultura, 1949. Allí Astrada edita su conferencia oficial “Ideal humanista y formación política”, al tiempo que Imbelloni colabora con “Antropología. Investigadores e investigaciones”, ambos discursos orientados a la legitimación de la filosofía y de la antropología, respectivamente, en el marco del proyecto de gobierno.

descansa en las condiciones creadas por otros textos, dentro y fuera del campo antropológico en formación. En este sentido, esta biblioteca sería impensable sin precedentes tales como los ensayos de Rojas o de Canal Feijóo. En conjunto, estos autores se inspiran en la confianza moderna en el libro como difusor de saberes y de ideologías, para moldear al nuevo lectorado en favor de una cierta americanización del país. Pero el anclaje de Rojas y de Canal Feijóo en el ensayo de interpretación, su valoración de la hermeneútica como vía superior de conocimiento del mundo, su denuncia de la explotación de los indígenas, y/o la voluntad de reactivar el sustrato cultural indígena reprimido en el inconsciente colectivo, entre otros elementos, establecen un contrapunto flagrante con el cientificismo desmitificador de Imbelloni. Así, la misma demanda por crear una sensibilidad americanista en el lectorado argentino se formula desde matrices discursivas, ideologías y paradigmas epistemológicos antagónicos, disputando la conquista de esas nuevas capas medias, cultas y “en disponibilidad”. En definitiva, humanismo, americanismo y modernidad (los términos convocados en el título de Humanior) se insertan en un verdadero campo de batalla. La confrontación de la antropología (contra la filosofía y contra el antipositivismo) parece ser una pieza central en esa lucha por la hegemonía.