

La recepción de India en América Latina: el caso de Ricardo Güiraldes en la Argentina¹

Lía Rodríguez de la Vega

UNCAUS

Resistencia

Argentina

ORCID: 0000-0003-0479-1156

liadelavega@uncaus.edu.ar

Emanuel Obrador

UNCAUS

Resistencia

Argentina

ORCID: 0000-0002-6309-4425

emanuelobregon@uncaus.edu.ar

Nicolás Vallejos Zacarías

UNCAUS

Resistencia

Argentina

ORCID: 0009-0001-9053-7025

nicolasvallejos@uncaus.edu.ar

Resumen

Hacia inicios del siglo XX se produjo en Argentina, hasta ese momento un país tributario de la mirada orientalista europea, el desarrollo de una mirada más positiva hacia Oriente en general, y dentro de él, la India en particular, lo que Bergel (2015) denomina “orientalismo invertido”, que registró la confluencia de diversos elementos. En ese marco, este trabajo, de perspectiva cualitativa, aborda la figura de Ricardo Güiraldes, destacado autor argentino de literatura gauchesca, que aparece especialmente ligado a la India.

PALABRAS CLAVE: Ricardo Güiraldes-India-Argentina-recepción.

The Reception of India in Latin America: The Case of Ricardo Güiraldes in Argentina

Abstract

Towards the beginning of the 20th centuries, Argentina, until then a country influenced by European Orientalist perspectives, experienced the development of a more positive view of the East in general, and of India in particular. This phenomenon, which Bergel (2015) calls “inverted Orientalism,” reflected the confluence of various elements. Within this framework, this work from a qualitative perspective, examines the figure of Ricardo Güiraldes, a prominent Argentine author of gaucho literature, who is particularly associated with India.

KEYWORDS: Ricardo Güiraldes-India-Argentina-reception.

RECIBIDO: 7.7.25 / EVALUADO: 9.10.25 / APROBADO: 3.12.25

1. Introducción

Como es sabido, Oriente aparece como una entidad de carácter ambiguo que no remite a un espacio geográfico específico. En ese marco, el orientalismo, tradujo imágenes y juicios articulados en representaciones de espacios aludidos, asociados en general a una mirada peyorativa (despotismo, no civilización) que, en el caso de Argentina, inicia un desplazamiento hacia una mirada más positiva, acentuada tras la finalización de la Primera Guerra Mundial, que supuso una crítica a Europa como nodo valórico referencial. Por supuesto, ese desplazamiento no puede generalizarse a toda la sociedad local, pero destaca la consideración de la posibilidad e incluso la deseabilidad de una convergencia con Oriente.

En ese escenario, como se señalará, confluyeron diversos elementos, que contribuyeron a un “orientalismo invertido” (Bergel, 2015). Entre ellos, el espiritualismo, que registraba presencias fundamentales como los de la Teosofía y el Espiritismo de Alan Kardec, que guardan relación con ideas provenientes de la India y habían llegado a la Argentina hacia fines del siglo XIX. Ello se combinaba con el desarrollo de una perspectiva antiimperialista y el surgimiento de una mirada latinoamericanista (Morales Manzur, 2016), una cultura científica (Terán, 1999; Quereilhac, 2014), cambios en la información internacional que circulaba (existían ya las agencias de noticias y el telégrafo) (Román, 2010), hacia el inicio del siglo XX, la expansión de la industria cultural² y el público lector (Delgado y Rogers, 2016), la circulación local de diversas obras “orientales” (Las Mil y Una Noches³, la Bhagavad Gita⁴, Las Rubayat, de Omar Khayyam⁵; El “Ramayana” de Valmiki⁶, etc.), un interés creciente por las culturas de Oriente, la difusión y atracción de las filosofías orientales, al tiempo que la exploración de nuevas corrientes de la mística⁷, que interpelaban el basamento racionalista y positivista, junto a la existencia de viajeros que visitaban Oriente y dejaban testimonios escritos sobre tales viajes⁸, etc. (Gasquet, 2015).

En el caso de la India, cabe agregar otros elementos significativos: la existencia de una muy pequeña migración de personas de origen indio a la Argentina, cuyo primer antecedente puede ya encontrarse en el segundo Censo Nacional de 1895, aunque algún testimonio señala la existencia de

presencia india en el país anterior a esa fecha, y también la visita de figuras provenientes de la India, que llamaron la atención de la imaginación popular y quedaron reflejadas en publicaciones locales. En 1924, visitó la Argentina (Buenos Aires y La Plata) Rabindranath Tagore, primer premio Nobel de Literatura de origen asiático, que iba de camino a Perú, tras ser invitado por el gobierno de ese país para las celebraciones del aniversario de la batalla de Ayacucho, y permanece un tiempo en el país, desarrollando su conocida amistad con la escritora Victoria Ocampo. Por su parte, en 1925, llegó el Maharajá de Kapurtala, invitado por el entonces presidente, Marcelo T. de Alvear (Rodríguez de la Vega, 2015).

En este contexto, este trabajo, de perspectiva cualitativa, se propone analizar someramente la recepción de la India por parte de Ricardo Güiraldes, destacado escritor de la literatura gauchesca nacional, apoyándose en la revisión bibliográfica y la consulta de documentos.

2. Introducción Biografía del escritor

Ricardo Güiraldes nació en Buenos Aires, el 13 de febrero de 1886, en una familia aristocrática, en casa de su bisabuelo paterno, Manuel José de Guerrico (1800-1876), figura pionera entre los primeros coleccionistas argentinos, quien había retornado al país tras su exilio en París, con un grupo notable de cuadros, práctica por lo demás inédita en Buenos Aires en ese momento (Baldasarre, 2006). Por su parte, su padre, Manuel José Güiraldes y Guerrico, fue no solamente hacendado y senador nacional, sino que llegó a ser intendente de Buenos Aires entre 1908 y 1910, al tiempo que presidió otras importantes instituciones. Fue bajo su intendencia de la ciudad que se realizaron los festejos del Centenario de la Revolución de Mayo (Malosetti Costa, 2010; Iriart, 2013). La madre del autor fue Dolores Goñi, por medio de la cual él se encuentra emparentado con José Ruíz de Arellano, fundador de San Antonio de Areco, localidad de la provincia de Buenos Aires donde ambos padres eran herederos de tierras (Blasco, 2013).

En su primer año de vida, la familia Güiraldes —que se ubicaba entre las familias terratenientes del país se trasladó a Europa, donde permaneció durante algún tiempo. A su regreso, el autor contaba ya con cuatro años

de edad y había aprendido francés y español, siendo el primero el de sus preferencias literarias. Su niñez y vejez se repartieron entre San Antonio de Areco, en la provincia de Buenos Aires y la ciudad de Buenos Aires, respectivamente. Su futura esposa, Adelina del Carril, miembro de otra de estas enriquecidas familias ligadas a lo agropecuario, tuvo una trayectoria similar, mudándose junto a su familia a Europa durante algunos años.

Si bien no concurrió a escuelas oficiales, tuvo institutrices y maestros particulares. Durante la etapa de su educación secundaria, cursó en distintos colegios, siendo expulsado de varios de ellos. Posteriormente, ingresaría a la universidad, aunque abandonaría las dos carreras emprendidas, Derecho y Arquitectura.

En 1910, viajó a París y posteriormente visitó otros lugares de Oriente junto a su amigo Adán Diehl, incluyendo la India. De regreso en Europa, decidió hacerse escritor e inició clases de dibujo y pintura en París, con el artista catalán Hermenegildo Anglada Camarasa (Centro Editor de América Latina, 1967/1968). Güiraldes describe la relación con él, diciendo:

La época en que conocimos al gran pintor (refiriéndose a Anglada Camarasa) oscila alrededor de 1909-1911. Hablo en plural, pensando en R.A. López Buchardo, Franco, Lagos, Diehl, Cittadini, los Gironde, González Garaño, de los cuales muchos fueron sus discípulos. Era la época de la Rue Ganneron, de la academia Vitti, de las noches del Magic City. Nuestro entusiasmo morodaba como una calesita entorno a Anglada, a quienes oíamos comentar lo que había transpuesto o transpondría a sus telas. (Güiraldes, 1924, p.5)

Ya en Argentina, hacia 1912 se encuentra al autor en Buenos Aires como parte del denominado Grupo Parera, que reunía diversos artistas y escritores en el taller del entonces estudiante de arquitectura Alejandro Bustillo, tales como Adán Diehl, Alfredo González Garaño, Gregorio López Naguil, Victoria Ocampo, entre otros; posteriormente, sería uno de los miembros del Grupo Florida (o Grupo Martín Fierro), entre cuyas figuras, a más del autor, puede mencionarse a Jorge Luis Borges, Leopoldo Marechal, Oliverio Gironde, etc.

En 1913 se casó con Adelina Tiburcia del Carril Iraeta, nacida en Saladillo, provincia de Buenos Aires. Nieta de Salvador María del Carril (1798-1883), exgobernador de San Juan, exvicepresidente de la república y miembro de la primera Corte Suprema de Justicia que tuvo el país; su padre, Víctor Del Carril Domínguez, había sido diputado nacional.

En 1915, Güiraldes publicó *El cencerro de cristal* y *Cuentos de muerte y de sangre*, con una mala recepción de público y crítica, que parece haberle causado una profunda decepción. En 1916, publicó el cuento *Politiquería*, en el Suplemento “Plus Ultra”, que sería reeditado junto con otros cuentos, *Seis Relatos*, de 1929 (Güiraldes, 1916, 1929). Ese mismo año, el matrimonio Güiraldes, junto a amigos y familiares, planificó un viaje en tren a la provincia de Mendoza, desde donde partirían hacia Chile y posteriormente a Jamaica, cuyo material aportaría a una futura obra del autor, “*Xaimaca*” (Centro Editor de América Latina, 1967/1968). En 1917, publicó la novela *Raucha*. *Momentos de una juventud contemporánea*.

Tras la finalización de la Primera Guerra Mundial, partió hacia Europa con su esposa, abordando la obra de Valery Larbaud, escritor francés con quien habría de sostener una profunda amistad, recalando en Mallorca, donde se encontrarán con diversos amigos artistas, tales como López Naguil, Tito Cittadini y el matrimonio González Garaño.

De regreso en la Argentina, en 1922 inició otro viaje, publicando un nuevo libro, *Rosaura* (Güiraldes, 1922) y de trayectoria similar al anterior y al año siguiente, *Xaimaca* (Güiraldes, 1923).

Posteriormente aparecería la revista “*Martín Fierro*” (que según García Haymes, 2011, es la más representativa y duradera de las publicaciones de vanguardia en Buenos Aires) y en 1924 se fundaría “*Proa*”, revista dirigida por Güiraldes, Brandán Caraffa, Borges y Rojas Paz, en una segunda etapa de la misma. Sobre esta última, recuerda Borges:

Una tarde, Brandán Caraffa, un joven poeta de Córdoba, vino a verme al Garden Hotel, donde nos habíamos instalado al regresar del [segundo] viaje a Europa. Me dijo que Ricardo Güiraldes y Pablo Rojas Paz tenían la intención de fundar una revista que representara a la nueva generación literaria, y que como se trataba de una revista

de jóvenes no se podía prescindir de mí. Desde luego, me sentí halagado. Esa noche fui al Phoenix Hotel, donde vivía Güiraldes, y él me recibió con estas palabras: “Brandán me contó que anteanoche se reunieron para fundar una revista de escritores jóvenes y todos dijeron que no se podía prescindir de mí”. En ese momento llegó Rojas Paz y nos dijo: “Me siento muy halagado”. De modo que intervine. “Anteanoche —dije— nos reunimos los tres y decidimos que una revista de escritores jóvenes no puede prescindir de usted”. Gracias a esa inocente estratagema, nació Proa. (Borges, 1999, p. 88)

En 1926, Güiraldes publicó *Don Segundo Sombra*, y en 1927, estando con su esposa en la ciudad de París, como parte de la trayectoria de su segundo viaje a la India, esta vez con Adelina, recibió el 5 de octubre, la noticia de la concesión a su persona, del Premio Nacional de Literatura de la Argentina. Sin embargo, ya gravemente enfermo, fallecería el 8 de ese mes, víctima de la enfermedad de Hodgkin (Centro Editor de América Latina, 1967/1968).

En 1928, se publica de manera póstuma su *Poemas místicos* (Güiraldes, 1928) y *Poemas solitarios*.

3. Introducción Biografía del escritor

Se considera la cultura como la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales (Giménez, 1997; 2007), en relación a lo cual, Thompson (1993) apunta que las formas culturales se encuentran inscritas en contextos socialmente estructurados, que dan cuenta de relaciones de poder y dinámicas de desigualdad y conflictos.

Asociado a ello, la identidad individual alude al lado subjetivo de la cultura, poseyendo un carácter intersubjetivo, que requiere de reconocimiento social. Por su parte, la identidad colectiva alude a una construcción sociocultural que, de acuerdo a Tajfel posee tres características: la percepción que tiene el sujeto de su pertenencia al grupo, la conciencia de que tal pertenencia es calificada positiva o negativamente y el sentir cierto afecto derivado de la conciencia de dicha pertenencia, a lo cual se suma la configuración/reconfiguración de una memoria colectiva.

Ligado a ello, las representaciones sociales refieren a una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, que está orientado hacia

la práctica y contribuye a la configuración de una realidad común a un conjunto social (Jodelet, 1989).

En ese sustrato común de la cultura, se desarrollan diversos discursos vigentes al momento considerado, el latinoamericanismo, como conciencia de la identidad cultural y política; un discurso antiimperialista, como modo de sensibilidad subyacente, para diversas ideologías (lo señala Morales Manzur, 2016), etc.

También en ese marco, puede señalarse que las revistas culturales (escenario relevante de proyección del autor considerado) constituyen proyectos colectivos que precisan de la definición pública de acuerdos estéticos e ideológicos y modos de intervención. Al mismo tiempo, son ámbitos identitarios, atendiendo a que se basan en pactos de asociación consciente o identificación grupal (Williams, 1982, citado en Saítta, 2019).

Por su parte, siguiendo a Le Breton (2002), el cuerpo aparece como el vector de sentido por medio del cual se edifica la evidencia de la relación del actor social con el mundo, elemento a partir del que surgen y se difunden diversas significaciones que conforman la base de la existencia, tanto individual como colectiva. En este caso, particularmente relacionado con él, se encuentran la práctica del yoga y una perspectiva vigente sobre salud y enfermedad, que condiciona las vías de atención para cada una de ellas.

Cabe señalar al respecto que el término “yoga” proviene de la raíz “yuj” (que entre otros significados alude a unir, preparar, alistar) (Muñoz, 2016), designando tradiciones de disciplina mental y física, al mismo tiempo que la meta de las mismas (Jacobsen, 2005, citado en Muñoz, 2016). Por su parte Birch (2013) indica que a finales del siglo XIX, líderes religiosos destacados, como Swami Vivekananda desarrollaron sistemas yóguicos basados en el Ashtanga Yoga de Patañjali y los denominaron Rajayoga. En líneas generales, se considera que este yoga (Rajayoga) refiere a tipos que enfatizan la meditación más que técnicas de carácter físico como posturas. En el caso argentino, el yoga habría ingresado a la Argentina a principios del siglo XX, siendo practicado por sectores de élite, urbanos educados (Saizar, 2015; Dángelo, 2018). El yoga y sus diversos términos asociados traen a colación las actividades del lenguaje como productoras de tiempo y espacio,

y en tal sentido, la importancia de lenguas como el sánscrito, configurada además como lengua sagrada (Pennycook, 2010).

Ello guarda además relación con la circulación del neohinduismo, corriente abierta y disponible para todos, sin distinción, que posee una propuesta filosófica, emocional y orientada a la acción, que plantea además una búsqueda espiritual de carácter activo, con la centralidad de la autorrealización como conocimiento existencial de la unidad entre Dios y el alma en un acto de percepción directa e intuitiva y el contacto con la realidad salvífica del Absoluto en este lugar y en este momento (Baier, 2019; Sooklal, 1993). Complementado todo ello con la relevancia de la cultura india, en el marco de la independencia de la India (Bennetts, 2024).

4. La recepción de la India: experiencia y representación

En términos experienciales, Güiraldes viajó hacia Europa en 1910, acompañado por su amigo, Adán Diehl, dirigiéndose también a Oriente, visitando Egipto, India, Ceylán, Japón, China y Rusia, entre otros.

Además de las postales a su madre, su tránsito por la India ha quedado reflejado en cartas escritas por el autor. Así, en una carta desde la ciudad de Madura(i) a Clodomiro Zavalía, apunta notas acerca de la materialidad de la India, describiendo su hotel “si así puede designarse, está compuesto por una serie de cuartos que como el mío, dan al corredor desde el cual te mando estas líneas y forma la parte superior de la estación ferroviaria de la ciudad” y el impacto que sobre él tenía el ámbito: “Llegamos ayer (...), después de un trayecto de cinco horas en un ferrocarril inmundo, recalentado por el sol (...)”

Describiendo específicamente a la ciudad de Madurai, señala:

No bien llegados, tomamos coche y guía emprendiendo camino al famoso templo [dedicado a la diosa Meenakshi]. Como iba de espaldas, quedé indiferente a la voz del guía que detallaba la torre (una de ellas) ya cercana, pues mi movimiento en este dichoso país (...) cascadas de sudor (...) Mi indumentaria sin embargo era de los más liviana, medias, zapatos, un pantalón (...) y una camisa (...), chambergó, (...), y regimentado a la criolla, que desde hace mucho

tiempo es mi sombrero invariable. Cuando la posición del coche me lo permitió sin mayor esfuerzo, levanté la vista y contemplé una inmensa torre, especie de pirámide truncada de cuatro casas compuesta de millares de estatuas de diferentes colores en que predominan el rojo y el amarillo superpuestos, sin (...) estas imágenes divinas de fantásticas morisquetas parecen un montón de cadáveres rígidos hechos de habitantes de otro planeta (...).

Aparece en su testimonio, el agobio de la materialidad de la India, asociada al calor, el polvo, etc., al mismo tiempo, el templo que comenta despliega su imaginación metafórica para asirlo en una descripción transmisible, que captura su impacto.

Su paso por el sur de Asia lo llevaría junto a Diehl, también a Ceylán en 1911 —por entonces, también colonia británica— y el testimonio sobre la experiencia de tal viaje, está dado en una carta desde Buenos Aires, en agosto de 1925, al escritor francés Valéry Larbaud. En ella describe un episodio de consumo de haschich en Kandy, que trajo consigo diversas imágenes de la Argentina, donde surge la figura del gaucho con relevante centralidad:

Unos pocos hombres bravos y duros peleaban en pequeños vértices sanguinolentos, perdidos en aquel mundo, y había en el ambiente fuertes gritos de rebeldía y de fe en la propia capacidad. Yo veía muy bien todo esto desde mi conocimiento de civilizaciones completas y ya en retroceso y cuando en la calma de los momentos actuales el país se me presentó liso y aparentemente hecho, vi que todo en él era imitación y aprendizaje y sometimiento, y que carecía de personalidad, salvo en el gaucho que, ya bien de pie, decía su palabra nueva (...) No he tenido posteriormente razones sino para afirmarme en tal sensación. Para mí, en mi país, hay un inmenso desierto y en la pampa un hombre. Si la llamada gente culta hubiera sabido entrar en ese hombre, hubiera perdido tal vez su barniz de sapiencia, pero hubiera ganado en alma. No sucedió así y la retórica jesuítica ha seguido arrastrando su miseria interior durante todo nuestro pasado. ¿De dónde iba a surgir el grito- raza? No podíamos producir nuestro poeta. En cambio, el gaucho produjo el suyo, José Hernández (...). (Güiraldes, 1925/1955, pp. 112-113)

Como señalaría Adelina del Carril, tras la muerte del escritor:

De la India, él me decía: Vi la belleza exterior...

Porque todavía no había entrado en su filosofía. Por eso el día que descubre la filosofía hindú se queda deslumbrado, ahí encuentra ese infinito que lo atrae tanto. (Piquemal Azemarou, 1969)

Posteriormente, en lo que hace al aprendizaje y acercamiento a diversas creencias/filosofías de la India, ello parece abrir una búsqueda de carácter más personal, hacia la década de 1920, instancia en la cual su cuñado, Conrado del Carril, le compartió el libro “Los grandes iniciados”, de Eduard Schuré, de orientación teosófica (1889), de acuerdo a Mercado (2016).

El tránsito de tal búsqueda puede observarse a través de escritos autobiográficos del autor, publicados de forma póstuma por su esposa. Dichos escritos son Diario, cuaderno de disciplinas espirituales (2008), que contiene diversas anotaciones de 1923 y 1924, que contribuyen a seguir sus lecturas y prácticas, y El sendero (1967), que contiene apuntes íntimos desde 1926 hasta pocos días antes de su muerte, en 1927, en París, como se dijera anteriormente, de camino a un segundo viaje a la India con su esposa, que quedaría trunco.

Su Diario da cuenta de las lecturas que alimentaban su recepción de India, a saber: Raja Yoga y las Catorce Lecciones (aludiendo a “Catorce Lecciones de Filosofía Yogi y Ocultismo Oriental”, del Yogi Ramacharaka), “Ciencia de la respiración” de Yogi Ramacharaka, Curso Adelantado de Ramacharaka, obras de Blavatsky (La Clave de la Teosofía, Doctrina Secreta, etc.), el Evangelio de Ramakrishna, obras de Hugo Steiner, “Luz en el Sendero” (de Mabel Collins, de 1885), pasajes del Evangelio de San Lucas, obras de Zanon, etc. Al mismo tiempo brinda impresiones críticas de sus lecturas y autores. En algún caso, indica que su esposa Adelina también lee a escritores como Blavatsky.

Las prácticas estimuladas por las indicaciones de Ramacharaka, que ponen acento en el autoconocimiento y el cuidado de sí mismo, encuentran descripciones reflejadas en su Diario:

Ejercicios de respiración; baño con esponja y agua fría y gran respi-

ración psíquica Yogi, acostado en mi cama. (Nota del 26 de marzo de 1923, en “La Porteña”)

En su nota del 25 de abril de 1923, señala:

Levantado a las nueve y hecho ejercicios de respiración como hasta ahora. Es decir:

3 o 4 veces-Ejercicio de la mañana (pág. 104),

2 “-Respiración vitalizadora de los nervios (“92)

1 “ -Expansión del pecho (“102)

“ -Para estimular la circulación (“104)

1 “-Estímulo de las células pulmonares (“99).

Según el texto de Ciencia de la respiración de Yogi Ramacharaka.

Después de cada ejercicio, respiración purificadora.

Continuando esta dinámica, en su nota del 18 de mayo de 2023, describe:

Tendido al sol, al lado de las casuarinas, hecho respiración con imágenes pránicas: comunicación por inspiración y expiración con la tierra, los árboles, el cielo (...) tratando de realizar mi pertenencia a la unidad total. Gran respiración psíquica yogi.

Esto dura más de hora y media, hasta la hora del almuerzo.

Y ese mismo día, durante la noche, señala: “Cincuenta mantras con rosario: “Soy inmortal y no puedo ser dañado”.

Sus comentarios dan cuenta también de otras dinámicas que hacen a su corporalidad, asociados a sus dolores y molestias corporales, la consulta constante a diversos médicos (Baliña, el Dr. Schwartz, conocido de la Sociedad Teosófica, que hace diagnóstico mirando el ojo con una lupa y describe como naturista y alquímico, entre otros). Al mismo tiempo, muestra su consumo de distintos remedios/sustancias que funcionan en tal sentido (inyecciones de bismuto, inyecciones de Curalues, sales de Epecuén, inyecciones de leche, Maravilla curativa, Bálsamo del Perú, Tintura de Strofantus, friegas de Bengué, etc.), la ingesta de determinados alimentos (como ciruelas negras antes del desayuno), el desarrollo de un régimen alimenticio dado por el Dr. Schwartz (que fue también recetado a Adelina), el uso de masajes (en algunos casos acompañados con imágenes pránicas curativas, como indica en su nota del 11 de agosto de 1923), etc.

El testimonio del autor se inserta en un contexto en que la sociedad del país, frente a los cambios precipitados, fue percibida en des-orden (atendiendo al aumento de la delincuencia, la marginalidad y la pobreza, la prostitución, problemas de vivienda y hacinamiento, sumado a la presencia de una inmigración numerosa, que no era la buscada y que habilitó el ingreso de ideas anarquistas y socialistas —con el cuestionamiento del trabajo a destajo, la consecuente organización y la realización de protestas y huelgas—, consideradas una amenaza para la integridad nacional y su raigambre criolla) y representada bajo la metáfora de un cuerpo social enfermo. Y esa idea, se ligó a la intervención del discurso médico (higienista y eugenista) en la escuela, sustentando diversas prácticas educativas centradas en la educación del cuerpo de los escolares, que buscaban moralizar sus comportamientos, para promover la formación de una nueva raza sobre la cual habría de edificarse el cuerpo social de la nación. En tal contexto, la escuela fue convocada a difundir una pedagogía corporal, que fue motivo de debates dentro del ámbito educativo al mismo tiempo que entre educadores y profesionales de otras disciplinas (Lionetti, 2011; Céspedes, 2011).

Su otro texto, *El Sendero*, que como se dijo contiene notas desde alrededor de 1926 hasta 1927, refleja de inicio su acercamiento al Oriente, al tiempo que su interpelación al núcleo valórico europeo:

(...) La guerra fue una tortura moral grande y el derrumbe de muchas ilusiones. Resumen: el hombre ante sí y ante los demás es impotente. Concluida la paz, que nada aportaba como resultado benéfico, miré hacia Oriente. Un pequeño manual de vulgarización de las teorías Yogis cayó en mis manos: el Raja Yoga del Yogi Ramacharaka. Siguiéron otras lecturas. Descubrí cosas en mí. Resolví ensartar en un hilo que intitularía *El sendero*, las cuentas desparramadas de un rosario que había rezado en mis poemas. (Güiraldes, 1977, p. 11)

Ya en su trayectoria de búsqueda personal, señala:

Me pregunto cuál es mi camino para la espiritualización. Los tratados sobre Yoga aconsejan dos procedimientos: meditación mística fija en el YO; análisis del No YO para ir por eliminación desnudando el Yo. El primer método, según la *Introducción al Yoga*, de Annie

Besant, es el que conviene a los de espíritu contemplativo, el segundo a los de espíritu científico. Si me pusiera a analizar los diferentes métodos aconsejados por quienes saben o inspirados por ellos, me enredaría en un dédalo de discusiones interiores. Este cuaderno me servirá para desbrozar mi verdad, Las citas que pienso hacer de cuanto he escrito en poemas o pensamientos cuya inspiración se insinúa como espiritual, serán una base para mi busca, porque siendo anteriores a toda lectura espiritualista, no pueden achacarse a lecciones del hombre [...] Escribir es mi manera concreta de meditar y por ella debo seguir como por un camino señalado. (Güiraldes, 1977, pp. 20-21)

Traduciendo su perspectiva personal de una buena vida, apunta:

(...) la necesidad de un mundo total armónico ha sido siempre una idea fija de mis elucubraciones cerebrales (...) Además, la busca de la felicidad-no como consecución de placeres, sino como sentimiento de comunión-ha sido un constante anhelo que busqué por caminos errados. (Güiraldes, 1977, p. 22)

Establece entonces, con mucha claridad, su propósito, deslindando planos de acción:

Me propongo adueñarme de mí mismo y entrar en el callejón que me conduzca a la meta de YO mejor. El programa de mi vida se irá perfeccionando; por ahora me propongo: Cumplir mi obra literaria, encauzándola cada vez más en la vía de mis anhelos de espiritualización. Cuidar noblemente mi cuerpo. (Güiraldes, 1977, p. 27)

Internalizando las enseñanzas que recibe y practica, y continuando un señalamiento anterior, establece una equivalencia con su tarea de escritor: “Leer y escribir son como función respiratoria: Inhalar y exhalar” (...) (Güiraldes, 1977, p. 29).

Su visión transita una confluencia entre las distintas creencias que conoce —detallando elementos de ellas—, en coincidencia con la perspectiva neohinduista:

Los mandamientos de la ley de Dios, así como los grados primeros del Raja Yoga-Yama y Niyama- se componen en su mayor parte de preceptos negativos. No hacer esto, no hacer aquello. Dejando de

vivir en ciertos planos de sensualidad, la fuerza vital parece quedar disponible para un uso distinto. Un precepto afirmativo está por encima de estas privaciones: Amar a Dios por sobre todas las cosas o meditar en Brahman Inmanifestado. El cristianismo nos aconseja ser puros en pensamiento, palabra y obra. El Raja Yoga nos enseña que, adquiriendo dominio sobre nuestra mente, rechacemos todo pensamiento o deseo que mañana pudiera fructificar en obra indeseable. En ambos casos nos encontraríamos preparados, por medio de nuestra pureza, a recibir la comunión. (Güiraldes, 1977, p.46)

En su anotación de abril de 1927 (Güiraldes, 1977, p. 50), comenta su asistencia a una conferencia de Jinarajadasa, quien fuera el cuarto presidente de la Sociedad Teosófica (en la Sociedad Teosófica, en París) y su coincidencia con lo escuchado de él, en torno de la propia creación:

Según Jinarajadasa, el verdadero peldaño de crecimiento está en la creación. Rezos, meditación, buenas obras, son modos de crearse, creando (...) Creciendo en mi obra, creceré en mí mismo (...) Nunca he estado más cerca de mi genio o de mi verdadera intuición que trabajando. Ignorante de mi deidad interior la he rozado en un casi absoluto estado de confianza en mí fuerza... y es así como he intuitido muchas cosas... (...). En mí está volver a recrearme ese estado. (...) No es destruyendo como pienso evolucionar, sino creando vida dentro de mí y dándola. Lo demás vendrá, y aunque no viniera, habría cumplido mi obligación y mi destino más noble (...)

En asociación a lo dicho, en otra nota del mismo mes, recupera el tema de la propia creación, asociada a la idea del “dos veces nacido”:

Sólo nuestra voluntad puede encauzarnos hacia nuestra propia creación. (...) Para ser dos veces nacido, es necesario que seamos nuestra propia madre (...) El segundo nacimiento es el único consciente, el único que obedece a nuestra propia voluntad”. (Güiraldes, 1977, p. 54)

En la confluencia de creencias, describe la meta última:

Querer llegar es ansiar la Iluminación, el Nirvana, como quiera llamársele. No quiero llegar. Quisiera en el mundo la cesación de un estado de cosas que me repugnan... (...) ¿Hay una mengua de vida

en la Iluminación o el Nirvana? Al contrario. Suma existencia, sumo conocimiento, Oh, ¡cómo se tienden los brazos hacia ese fin!”. (Güiraldes, 1977, p. 98)

Sus últimas anotaciones en el texto, indican:

Podría decirme que en mi nueva busca no camino solo ni trato de aislar mis ideas como únicas posesiones personales (...) En la situación de antena o de árbol en el viento que deseo para mí, hasta nueva orden, todo prurito de posesión está ausente. Sé la fuerza del mar y del temporal y no me niego a la gravitación de los miles de esfuerzos de otros sobre mis esfuerzos (...). (Güiraldes, 1977, p. 122)

Y en su última cita, parece confluir con lo señalado: “octubre 6 de 1927. París, ¿He tenido el más débil vislumbre de lo que se llamaría éxtasis? ¡Sí!”.

Por lo demás, el autor recupera el uso de los términos sánscritos, que evidencian sus lecturas sobre la temática, al tiempo que preservan el alcance semántico de los mismos: *samadhi*, *nirvana*, *Brahman inmanifestado*, *Yama*, *Niyama*, *bodhisattava*⁹, etc., articulando su uso con diversos otros sentidos implícitos (como la legitimación del propio conocimiento, la ligazón con una temporalidad específica, que vincula a la antigüedad de la India, etc.).

Todo lo descrito encuentra un campo esotérico local diverso, en el que los teósofos y espiritistas locales, llegados de la mano de inmigrantes españoles que arribaron en el siglo XIX, compartían perspectivas liberales, científicistas anticlericales, al tiempo que adherían a una visión evolucionista del desarrollo de las sociedades, apoyados en una base positivista de la idea de progreso. Ellos compartían el espacio social con los antiguos curanderos, manosantas, saludadores, tatadioses y salamanqueros, aunque a diferencia de ellos, se involucraron en prácticas de lectura erudita de textos esotéricos, encontrando mayor recepción en sectores altos, y clases medias profesionales de la Argentina, atento a su importante intervención en la vida política e intelectual local (Bubello, 2017)¹⁰.

Sin embargo, la búsqueda personal del autor no se restringe al ámbito de la creencia, sino que se refleja también en lo político y ello sucede a

través de la consideración de la imagen de Gandhi y la fuerte impronta de *ahimsa* (no violencia) como marcador moral.

Así, abrumado por la decadencia moral europea tras la guerra, indica: “Según mí pensar y sobre todo mi sentir, una nación debe perfeccionarse por obligación ante sí misma y ante los demás” (Rama, 1994, p. 41), y apunta sobre Gandhi:

Gandhi, el único hombre que ha hecho política, tratando de salvar lo noble y espiritual de su nación, contrariamente a todo los demás que, en momentos de apuro, aunque hablen de espíritu, de principios o de generosidad, tratan de salvar la caja de fierro del boliche y dejan quemar los libros, pide a Dios para su nación el honor del sacrificio en aras de la felicidad humana... (Gowda, 1982, pp. 49-50)

Y suma elementos relativos a la construcción colectiva:

Gandhi quiere ante todo que su pueblo tenga un alma de generosidad, de verdad y de sacrificio para lo que no es espiritualmente esencial. A esta alma espiritual, que es la parte de Dios de un pueblo, debe responder el arma de una voluntad bien ejecutada. Bajo esa voluntad la inteligencia debe construir un razonado sistema de gobierno (...), que responde a los básicos principios morales intuidos por el alma. (Rama, 1994, p. 44)

El autor articula de esta manera el accionar político en coherencia con una moral en sintonía con lo espiritual y haciéndolo a través de la figura de Gandhi, se pone en contacto con la dinámica co-constructiva existente entre Gandhi y la India, que habría de proyectarlo como un ícono moral global, eternamente asociado a ese país y al ideario de no violencia/*ahimsa* (Rodríguez de la Vega, 2019).

Cabe señalar que el autor no está solo en su elogio de Gandhi ni en el registro certero del impacto de su figura, a modo de ejemplo, recordar que Eduardo Ripa publica en mayo de 1924, en una de las revistas de vanguardia de ese momento, *Inicial*, un artículo titulado “Mahatma Gandhi y la Bhagavad-Gita”, donde apunta que Gandhi “es un ejemplo viviente, no un mito. Lucha con la acción y la palabra, sufre con su cuerpo, espera con su alma repleta de infinita fe” (p. 19). Y agrega: ¿Cuál será el destino de la India? ¿Impondrá su moral a Occidente? Difícil es creer en las palabras de

Tagore: “Nosotros, los miserables andrajosos del Oriente, conquistaremos la libertad para toda la humanidad” (p. 24).

5. A modo de conclusión

La figura de Ricardo Güiraldes traduce en gran medida, la recepción de India en ese momento histórico en América Latina, especialmente con la potencia de la primera posguerra y la búsqueda de nuevos nodos valóricos. Es decir, que se verifica en distintos lugares del continente, el impacto de tal recepción en diversos personajes, como Gabriela Mistral en Chile, José Vasconcelos en México, Alberto Masferrer en El Salvador, etc., asociados a diversos elementos contextuales, entre ellos la expansión de la teosofía y el espiritismo, el impacto de figuras como Tagore y Gandhi, etc.¹¹

Por otro lado, en las últimas tres décadas del siglo XIX, se observa el surgimiento de un discurso antiimperialista latinoamericano, que abarca en ese espectro a distintas figuras como José Martí¹², Augusto Sandino¹³, Manuel Ugarte¹⁴, etc., al mismo tiempo que se desarrolla un latinoamericanismo, como conciencia de la identidad cultural y política, que tuvo por figura referencial a José Enrique Rodó, escritor y político uruguayo, elementos que confluyen con lo ya señalado.

En ese contexto dado, en lo que hace a la materialidad de la recepción de India, Güiraldes emprendió un viaje en 1910, que permite mensurar cercanías y distancias entre una India idealizada y una India del día a día. Posteriormente, años después de la vuelta de ese primer viaje, inicia un acercamiento más profundo a las ideas y creencias que provienen de la India, que proveen efectivamente un núcleo valórico que permite reconstruir un espacio vitalizador tras la Primera Guerra Mundial. Es allí donde su *Diario*, permite seguir la trayectoria de las mediaciones a través de las cuales la India va siendo recepcionada por el autor, con diversas lecturas, tales como las obras de Ramacharaka, Ramakrishna, Helena Blavatsky, Mabel Collins, Rudolph Steiner, René Guenon, los Sutras de Patanjali comentados por Vivekananda; el Bhagavad-Gita, etc., que constituyen además de lecturas personales, espacios de intercambio con su grupo más cercano y le ayuda a articularse con el impacto mayor que esos textos estaban teniendo.

Esta obra brinda también, seguir la criticidad de la mirada de Güiraldes acerca de tales autores y cómo con el paso del tiempo, refuerza su cercanía con algunos y por el contrario se distancia de otros.

Esa representación de la India, que Güiraldes fue construyendo, guarda un lugar para la preservación de términos en sánscrito, que parecen contribuir a traducir más fielmente lo que quiere expresar, con la recuperación del espesor semántico del término original, a la par de seguir las actividades del lenguaje como productoras de tiempo y espacio, señalando su configuración personal acerca de la territorialidad de la India y su articulación con determinadas temporalidades (que por ejemplo, acentúan la antigüedad del país y funcionan incluso de legitimadoras de sus productos culturales), privilegiando su propio lugar como mediador en esas construcciones sociales.

A su contacto con ideas teosóficas y personajes ligados al espiritismo, confluye su temprana formación cristiana y la perspectiva personal sobre la corporalidad, que hace lugar a un consumo de elementos alternativos y prácticas como diversas respiraciones, en muchos casos acompañadas, de acuerdo a su relato, del uso de mantras. Esa corporalidad particular establece una trayectoria entre diversos médicos y la idea de la posibilidad de construirse a uno mismo, vinculada a un “segundo nacimiento”, de alcances más profundos. Así, enfatizando la voluntad, refiere al segundo nacimiento como el único consciente (y elegido a través de esa voluntad), coincidiendo con los señalamientos de Jinajaradasa.

En esa búsqueda específica, elige rehuir del rol de productor/poseedor de conocimiento y en cambio busca ocupar el de receptor del mismo y, en ese escenario, la espiritualidad personal del autor se encuentra marcada por el autoconocimiento, el cuidado del cuerpo y su escritura, a la que él define como su forma de meditar. En ese marco, parece plantear una construcción colectiva con más claridad, cuando alude a la construcción nacional y la liga al ejemplo de la figura de Gandhi y su valía de una moral ejemplificadora para actuar en el ámbito político. Gandhi aparece, así como un vector ético, que habría de consagrarse posteriormente como un ícono de la moral global, vigente hasta la actualidad (es decir que señala también una dirección temporal de futuro).

En concordancia con el planteo neohinduista, Güiraldes no experimenta los elementos vividos como contrapuestos, sino que todo confluye en él y en su entendimiento de la Realidad y en ese contexto, su escritura se conforma en una vía propia, de acceso a la respuesta de su propia búsqueda. La idea de liberación aparece de esta manera como abierta e incluyente, sin distinciones, en su caso particular, con gran atención a la relevancia de la cultura india, en el marco del movimiento independentista de la India.

Finalmente, cabe señalar que los diversos abordajes/acercamientos que el autor realiza en torno de la India, terminan traducándose en vías de acceso a sí mismo. Es esa Otredad de la India, la que le permite no sólo abonar su proyecto personal, sino también revisar el proyecto colectivo de nación, comprometiendo en esa tarea su raciocinio, su emocionalidad y la plenitud de su experiencia.

Notas

- 1 Este trabajo deriva del proyecto de investigación “Orientalismos en/desde la Argentina: el caso de Ricardo Güiraldes, Adelina del Carril y su relación con la India”, desarrollado en la UNCAUS (República Argentina), en cuyo marco se han derivado también otras publicaciones sobre la temática.
- 2 En ese marco, puede mencionarse también el surgimiento y la expansión de las editoriales locales. Los primeros títulos de esoterismo en Argentina se remontan a mediados del siglo XIX con el advenimiento de las logias masónicas. En lo que hace a los primeros títulos espiritualistas, Parra (2021) apunta a “Lecciones Espirituales”, escrito en 1858 por el español Justo de Espada, que fuera publicado por la Imprenta Americana en la ciudad de Buenos Aires, poco antes de la codificación espiritista kardeciana. Agrega que los espiritistas en primer lugar y posteriormente los teósofos, fueron los primeros editores de publicaciones regulares, aunque los espiritistas devinieron más exitosos a través de sus publicaciones. Por su parte, en 1907, llegó a Buenos Aires, proveniente de Copenhague, Nicolás Berhard Kier quien fundaría en 1908 la editorial Kier —que continúa su tarea hasta la actualidad—, que incorporó a la teosofía, otras

- temáticas como el rosacruzismo y la antroposofía. Incluso, en 1912, la editorial inició la publicación de la revista “La Estrella de Occidente”, que reemplazó al periódico teosófico mensual “La Verdad”, editado entre 1901 y 1911.
- 3 La traducción de Galland (París, 1703–1713) fue la que determinó la recepción de esta obra en Europa como una colección de cuentos, destinados a entretener e incluso formar a jóvenes y niños. En español, todas las traducciones de la obra, hasta mediados del siglo XX, se han hecho a partir de su versión a otras lenguas. Las favoritas han sido las de Galland, Weil y Mardrus, a pesar de que recientemente se ha traducido la de Gabrieli (Garulo, s.f.).
 - 4 Siguiendo a Brockington, la más temprana traducción de un texto épico indio a una lengua europea moderna probablemente sea la versión polaca de la Bhagavad Gita, de 1611, realizada por Grochowski. Por su parte, Wilkins aparece como el autor de la primera traducción directa del texto al inglés, mientras que el teósofo J. Roviralta Borrell tradujo el texto en España, en 1896, aunque él mismo indica que hubo una traducción anterior del teósofo Francisco de Montoliu, extraviada y otra traducción publicada en Buenos Aires en 1893, a partir de la edición francesa de Burnouf (Rodríguez de la Vega, 2017; Figueroa, 2017).
 - 5 Tras la traducción de la obra por parte de Edward Fitzgerald al inglés, esta alcanzó el estatus de clásico universal y comenzaron las traducciones a otras lenguas. Como señala Donoso (2015), las primeras traducciones en español resultaron del auge del Modernismo hispanoamericano, que se expandiría a España. Así, puede mencionarse las traducciones de Juan Dublan en México, en 1904; la de G. Martínez Sierra en España, en 1907, la de Carlos Muzzio Sáenz-Peña en Argentina, en 1914, etc. Cabe agregar que existe también una versión del escritor, juriconsulto y legislador argentino, Joaquín V. González, con base en la versión inglesa de FitzGerald (Ortale, 2024).
 - 6 Figueroa (2024, 2025) aborda la recepción del Ramayana durante la segunda mitad del siglo XIX en el mundo hispanohablante, dando cuenta, ya en ese momento, de tres variantes de representación, asociadas a tres figuras: Manuel de la Revilla (España), que se suma a la interpretación racial vigente en países como Alemania, Francia e Italia; Lucio Vicente López (Argentina), que se distancia de modo sutil de esa interpretación y José González de la Torre (México), quien hace una lectura nacionalista de la obra, que contribuyó a trazar una imagen

- afirmativa de la India, que antecede a la indomanía modernista.
- 7 Para mayor información acerca de la proyección de este tema en Latinoamérica puede consultarse, entre otros, Bubello, Chaves Pacheco y de Mendonça Junior (2018), Chaves (2008; 2013).
 - 8 El testimonio de viaje de Lucio V. Mansilla, que fuera escrito entre 1850 y 1851, pareciera que es el primero de un viajero argentino hacia Oriente y ha sido recientemente publicado, resultado de un estudio dirigido por la Dra. María Rosa Lojo con la colaboración de Marina Guidotti (asistente de dirección), María Laura Pérez Gras y Victoria Cohen Imach, como: *Diario de viaje a Oriente (1850-51) y otras crónicas del viaje oriental, por Lucio V. Mansilla*. En él, el autor señala que la primera ciudad que conoció después de Buenos Aires fue Calcuta (India). Véase: Lojo (2012)
 - 9 En lo que se refiere al budismo, Cháves (2013) menciona la presencia de Buda y el budismo en la literatura modernista de fines del XIX (con ejemplos como el del mexicano Amado Nervo y el uruguayo Julio Herrera y Reissi) y la literatura de viajes (y a modo de ejemplo de esta última, refiere al testimonio del mexicano Francisco Bulnes Sobre el hemisferio norte, once mil leguas, publicado en 1875).
 - 10 Entre los teósofos locales, puede mencionarse a los escritores Leopoldo Lugones, Ricardo Rojas, Arturo Capdevila y Conrado Nalé Roxlo. Entre los espiritistas, cabe señalar al conocido periodista Cosme Mariño. Cabe también señalar que, en la creación de la Sociedad Constancia, en 1877, espacio espiritista local, intervino también el hermano del escritor José Hernández, autor del *Martín Fierro* (Bianchi, 2004; Bubello, 2017).
 - 11 Casaus Arzú (2011) señala que en El Salvador hubo un presidente teósofo, el General Maximiliano Martínez Hernández, que impuso la teosofía a todo el gobierno y llevó adelante experimentos agrícolas basados en ella.
 - 12 Maurya (2024) apunta que Martí contaba con información sobre India y que le interesaban diversos aspectos de ese país y de Asia en general y aborda publicaciones suyas que dan cuenta de ello, como su colección de ensayos, cuentos, poesías y relatos, incluidos en la revista infantil: *La Edad de Oro*. Señala también la conocida influencia de la Bhagavad Gītā sobre el pensamiento y la agenda independentista de Martí. Agrega que Tinajero y Ballón Aguirre han planteado que Martí trató de sincretizar ideas orientales y occidentales a

la manera de los modernistas.

- 13 En Nicaragua, César Augusto Sandino aparece vinculado a Joaquín Trincado, inmigrante español que se encontraba asentado en Buenos Aires, lugar donde había fundado la Escuela Magnético-Espiritual de la Comunidad Universal (EMECU), que se constituyó en uno de los movimientos espiritistas de mayor difusión en América Latina. Wunderlich (1995) indica que el Sandino-teósofo era discípulo, en México, de Barbiauz y luego perteneció a EMECU.
- 14 Ehrlich (2006/2007) señala que Ugarte da comienzo a su actividad literaria pública en 1895, en la dirección de *La Revista literaria*, inspirada en la *Revista Nacional de Ciencias y Letras*, bajo la dirección de José Enrique Rodó. Agrega que la revista hizo propia la vocación latinoamericanista, reivindicando la necesidad de una literatura nacional, que diera cuenta del paisaje y el “pueblo” del cual surgía.

Referencias

- Baier, K. (2019). Swami Vivekananda. Reform Hinduism, Nationalism and Scientistic Yoga. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 5(1), 230–257.
- Baldassarre, M. I. (2006). Sobre los inicios del coleccionismo y los museos de arte en la Argentina. *Anais do Museu Paulista*, 14(1), 293-321.
- Bennetts, E. (2023/2024). Neohinduismo: reinterpretación y universalización de la idea de liberación en Ram Mohan Roy y Swāmi Vivekānanda. *Interpretatio*, 8(2), 23-45.
- Bergel, M. (2015). *El Oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*. Bernal.
- Bianchi, S. (2004). *Historia de las religiones en Argentina*. Sudamericana.
- Birch, J. (2013). Rajayoga: The Reincarnations of the King of All Yogas. *International Journal of Hindu Studies*, 17(3), 401–444.
- Blasco, M. E. (2013). El peregrinar del gaucho: del Museo de Luján al Parque Criollo y Museo Gauchesco de San Antonio de Areco. *Quinto Sol. Revista de Historia*, 17(1), 1-22.

- Borges, J. L. (1999). *Autobiografía (1899-1970)*. El Ateneo.
- Bubello, J. P. (2017). Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX). La conformación de un “campo esotérico” en la argentina del siglo XX. En: J. P. Bubello, J. R. Chaves Pacheco, y F. de Mendonça Junior, (Eds.). *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates* (pp. 39-96). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bubello, J. P.; Chaves Pacheco, J. R. y de Mendonça Junior, F. (Eds.) (2017), *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Casaus Arzú, M. E. (2011). El vitalismo teosófico como discurso alternativo de las élites intelectuales centroamericanas en las décadas de 1920 y 1930. Principales difusores: Porfirio Barba Jacob, Carlos Wyld Ospina y Alberto Masferrer. *REHMLAC*, 3(1), 82-120.
- Chaves, J. R. (2013). *México Heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX*. Bonilla Artigas editores.
- Chaves, J. R. (2008). Viajeros ocultistas en el México del siglo XIX. *Literatura Mexicana*, 19, 109-122.
- Centro Editor de América Latina (1967/1968), *La historia de la literatura argentina. Capítulo 30, Ricardo Güiraldes*. Centro Editor de América Latina.
- Céspedes, N. (2011, del 10 al 13 de agosto). ¿La clase obrera estaba organizada a principios del siglo XX? [Conferencia]. XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca, República Argentina.
- D’angelo, A. (2018). De Swamis a Gurúes. Una genealogía histórica de los tipos de yoga practicados en Argentina: entre el Neo-Hinduismo y la Nueva Era. *Sociedad y Religión*, 28(49), 101-134.
- Delgado, V. y Rogers, G. (Eds.) (2016). Introducción. En *Tiempos de papel: Publicaciones periódicas argentinas (Siglos XIX-XX)* (pp. 8-12). Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

- Del Carril, A. (1925). Pequeño Tríptico del Tiempo. *Proa*, 9, 9-11.
- Deslippe, Ph. (10 de enero de 2025). 7 Forgotten Early Yoga Teachers in America with Stories You'll Want to Hear. *Yoga Journal*. <https://www.yogajournal.com/yoga-101/history-of-yoga/7-forgotten-early-yoga-teachers-in-america/>
- Deslippe, Ph. (2013). William Walker Atkinson and the First Issue of New Thought Magazine. *New Thought*, (Winter), 22-23.
- Deslippe, Ph. (2012). The Swami of Baltimore: The Life and Legacy of William Walker Atkinson. Milestones. *Maryland Life*, 41-42.
- Donoso, I. (2015). Relaciones culturales filipino-persas (I). Las Rubaiyat de Manuel Bernabé. *Revista Filipina, Segunda Etapa. Revista semestral de lengua y literatura hispanofilipina*, 2(2), 58-68.
- Ehrlich, L. (2006/2007). Manuel Ugarte entre el modernismo latinoamericano y el socialismo. Una convivencia difícil. *Políticas de la Memoria*, 6/7, 105-119.
- Figueroa, Ó. (2025). El Rāmāyaṇa en México: el despertar y ocaso de una fascinación (1870-1940). *Literatura Mexicana*, 36(1), 59-88. <https://doi.org/10.19130/iifl.litmex.2025.1/S00X1327>
- Figueroa, Ó. (2024). La recepción del Rāmāyaṇa en español: tres variantes de representación (1860-1880). *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 11(2).
- Figueroa, Ó. (2017). Apéndice II. Ediciones y traducciones de la Gītā. En: Ó. Figueroa (Coord.). *La Bhagavad-gītā: el clásico de la literatura sánscrita y su recepción* (pp. 319-329). Juan Pablos Editor; Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- García Haymes, M. (2011). Una vanguardia conservadora. La revista Martín Fierro ante la emergencia de las industrias culturales (1924-1927). *Letras Históricas*, 4, 75-93.
- Garulo, T. (s.f.). Las mil y una noches. *Diccionario Histórico de la Traducción en España*. <https://phte.upf.edu/dhte/arabe/las-mil-y-una-noches/>
- Gasquet, A. (2015). *El llamado de Oriente. Historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*. EUDEBA.
- Giménez, G. (2007). Cultura política e Identidad. En: *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales* (pp. 195-214). Conaculta-Iteso.

- Giménez, G. (1997). Materiales para una Teoría de las identidades sociales. *Frontera norte*, 9(18), 9-28.
- Gowda, R. (1982), Ricardo Güiraldes. *Semblanza de Nuestro país y otros escritos*. Antología. Ediciones Búsqueda SAEIC.
- Güiraldes, R. (s/f). Carta a Clodomiro Zavalía. Museo Ricardo Güiraldes.
- Güiraldes, R. (1916). Politiquería. *Plus Ultra*, 1(8). <https://www.cervantesvirtual.com/obra/plus-ultra-buenos-aires-4/>
- Güiraldes, R. (1917). *Raucho. Momentos de una juventud contemporánea*. Espasa.
- Güiraldes, R. (1922). *Rosaura*. Francisco A. Colombo.
- Güiraldes, R. (1923). *Xaimaca*. Agencia General de Librería y Publicaciones.
- Güiraldes, R. (1924). Hermen Anglada Camarasa. Exposición “Amigos del Arte”. *Proa*, 2, 3-9.
- Güiraldes, R. (1925/1955), Carta a Valery Larbaud en la isla de Elba. *Sur*, 233, Documentos, 110-117.
- Güiraldes, R. (1926). *Don Segundo Sombra*. Editorial Proa.
- Güiraldes, R. (1928). *Poemas místicos*. Talleres Gráficos Colón.
- Güiraldes, R. (1929). *Seis Relatos. Con un poema de Alfonso Reyes y una fotografía*. Cuadernos del Plata.
- Güiraldes, R. (1977). *El Sendero. Notas sobre mi evolución espiritualista en vista de un futuro*. Editorial Ricardo Güiraldes.
- Güiraldes, R. (2008). *Diario. Cuaderno de disciplinas espirituales*. Edición literaria a cargo de Guillermo Gasió, con prólogo de María Gabriela Mizraje. Paradiso.
- Introvigne, M. (27 de julio de 2024b). Schuré's “The Great Initiates”: Its Influence on the Visual Arts. *Bitter Winter*. <https://bitterwinter.org/schures-the-great-initiates-its-influence-on-the-visual-arts/>
- Introvigne, M. (20 de julio de 2024a). Theosophy, Lucifer, and The Great Initiates: Rediscovering Édouard Schuré. *Bitter Winter*. <https://bitterwinter.org/theosophy-lucifer-and-the-great-initiates-rediscovering-edouard-schure/>
- Iriart, V. (2013). Argentina 1910: otras voces del Centenario. [Tesis de Maestría. Maestría en Comunicación y Creación Cultural]. Universidad CAECE, Buenos Aires.
- Jodelet, D. (1986). La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En: S. Moscovici (Ed.). *Psicología social. Vol. II. Pensamiento y vida social* (pp. 469-493). Editorial Paidós Ibérica.

- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Nueva Visión.
- Lionetti, L. (2011). Discursos, representaciones y prácticas educativas sobre el cuerpo de los escolares. Argentina en las primeras décadas del siglo XX. *Cuadernos de Historia*, 34. Universidad de Chile.
- Lladó Pol, F. (2013). Mecenazgo argentino en Mallorca: Adán Diehl, Carlos Tornquist y el hotel Formentor. *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados*, 59, 79-100.
- Lojo, M. (Dir.). *Diario de viaje a Oriente (1850-51) y otras crónicas del viaje oriental, por Lucio V. Mansilla*. Corregidor, 2012.
- Malosetti Costa, L. (2010). Arte e Historia en los festejos del Centenario de la revolución de Mayo en Buenos Aires. *HMex, LX(1)*, 439- 471.
- Maurya, V. (2024). Atisbos de la India en la obra de José Martí. En Ó. Figueroa, y L. Rodríguez de la Vega (Comps.). *India en Hispanoamérica. Historia y variaciones de un imaginario cultural* (pp. 87-109). Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios sobre Asia y África: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- Mercado, J. (2016). Ricardo Güiraldes, el Sendero de la Mística. *Gramma, XXVII(57)*, 25-49.
- Morales Manzur, J. C. (2016). El antiimperialismo latinoamericano y sus aportes a las ideas de unidad continental. *Espacio Abierto*, 25(1), 121-147.
- Morrison, M. S. (2025). Mabel Collins's Theosophical Fiction: Authorship, Authority, and Romances of Reincarnation. En *Light on the Path: Advancing Occultism Through Esoteric Fiction, 1880 -1940* (pp. 38–66). Oxford University Press.
- Muñoz, A. (2016). *Radiografía del hathayoga*. El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.
- Ortale, M. C. (2024). La biblioteca multilingüe de Joaquín V. González y la traducción de los Rubaiyat. *Manuscrita*, (54), 71-90.
- Parra, A. (2021). Esoterismo y ocultismo en la tradición bibliográfica argentina: el legado de Nicolás B. Kier (1865-1947) [Conferencia]. *Actas del IV Coloquio Argentino de Estudios sobre el Libro y la Edición* (pp. 1-47), Paraná, Universidad Nacional de Entre Ríos.

- Penalva Mora, V. (2013). *El Orientalismo en la cultura española en el primer tercio del siglo XX. La Sociedad teosófica Española (1888-1940)*. [Tesis de Doctorado en Historia Comparada, Política y Social “Departamento de Historia Moderna y Contemporánea, Facultad de Filosofía y Letras] Universidad Autónoma de Barcelona.
- Pennycook, A. (2010). *Language as a Local Practice*. Routledge.
- Piquemal Azemarou, J. (1969). *Ricardo Güiraldes. Reportaje a Adelina del Carril*. Ismael B. Colombo.
- Quereilhac, S. (2014). Sociedades espiritistas y teosóficas: entre el cenáculo y las promesas de una ciencia futura (1880-1910). En P. Bruno. (Dir.). *Sociabilidades y vida cultural: Buenos Aires, 1860-1930* (pp. 123-153). Universidad Nacional de Quilmes.
- Rama, F. (Comp.) (1994). *Así pensó... Ricardo Güiraldes. Cuadernos con memoria n 2*. El Bolsón, Producciones Mapu-Shradda.
- Ripa, E. (mayo de 1924). Mahatma Gandhi y la Bhagavad-Gita. *Inicial*, 19-24.
- Rodriguez de la Vega, L. (Ed.) (2019). *Gandhi. Perspectivas Latinoamericanas*. Embajada de la India en Argentina.
- Rodriguez de la Vega, L. (2017). Ecos de la Bhagavadgītā: alcances del texto en la diáspora india. En Ó. Figueroa (Coord.). *La Bhagavad-gītā: el clásico de la literatura sánscrita y su recepción* (pp. 233-257). Juan Pablos Editor, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- Rodriguez de la Vega, L. (2015). La inmigración de la India en la Argentina. En C. Onaha (Coord.). *Asia en Argentina. Reconociendo historias y culturas propias* (pp. 15-42). Consejo Argentino para las relaciones Internacionales.
- Román, C. (2010). La modernización de la prensa periódica, entre La Patria Argentina (1879) y Caras y Caretas (1898). En A. Laera, (Dir.). *El brote de los géneros, vol. 3 de Historia crítica de la literatura argentina* (pp. 15-37). Emecé.
- Sáitta, S. (2019). Elperiódico Martín Fierro como campo gravitacional. *Orbis Tertius*, 24(30).
- Saizar, M. (2015). El Hinduísmo en Argentina. Más allá de hippies y globalizados. *Mitológicas*, 30, 62-75.

- Sooklal, A. (1993). The Neo-Vedanta philosophy of Swami Vivekananda. *Nidan: International Journal for Indian Studies*, 5, 33-50.
- Terán, O. (1999). *Vida intelectual en la Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la “cultura científica”*. Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, J. B. (1993). *Ideología y cultura moderna*. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Wunderlich, V. (1995). *Sandino: una biografía política*. Editorial Nueva Nicaragua.