

Darcy Ribeiro y el concepto de civilización

Por *Andrés KOZEL**

1. *Pensar una (omni)presencia*

EL CONCEPTO DE CIVILIZACIÓN aparece y es trabajado en prácticamente todas las elaboraciones de Darcy Ribeiro (1922-1997). Varios de sus libros mayores lo exhiben, de manera frontal, en sus títulos; múltiples zonas de su producción, incluyendo novelas, discursos y testimonios retrospectivos, lo asedian. La pertinencia de interrogarse por las razones, significados y pliegues de esa dinámica no parece requerir mayor justificación. Fuera de algunas excepciones parciales con cuyas apreciaciones ensayaré algún debate,¹ no abundan los estudios sistemáticos sobre la (omni)presencia referida, sobre sus matices y torsiones, sobre sus alcances y potencialidades.

He organizado el artículo en tres grandes apartados. En el primero delíneo unas coordenadas mínimas para pensar las condiciones de gestación de las elaboraciones de Ribeiro,² en particular de su serie de “estudios de antropología de la civilización”. Dicha serie constituye el *corpus* principal, aunque no exclusivo, sobre el cual se despliega el análisis tentado en el segundo apartado, dedicado a explorar los usos del concepto de civilización en su obra. La subdivisión del apartado en dos busca expresar gráficamente el núcleo de mi hipótesis de lectura. En el tercer apartado reflexiono

* Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y profesor de posgrado en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de San Martín, Provincia de Buenos Aires, Argentina; e-mail: <akozel@unsam.edu.ar>.

¹ Menciono tres: Walter D. Mignolo, “Globalização, processos de civilização, línguas e culturas”, *Caderno CRH* (Salvador, Universidade Federal de Bahia), vol. 8, núm. 22 (enero-junio de 1995), pp. 9-30; Adolfo Colombes, *América como civilización emergente*, Buenos Aires, Catálogos, 2008; y Tracy Devine Guzmán, “‘Aquí e agora’: a Pátria Grande de Darcy Ribeiro, indigenista”, *Revista Trajetos* (Fortaleza, Brasil, Universidade Federal do Ceará), vol. 7, núm. 13 (2009), disponible en DE: <<http://www.revistatrajetos.ufc.br/index.php/Trajetos/article/view/1>>.

² He acudido para ello a Darcy Ribeiro, *Testemunho* (1990), Río de Janeiro/Brasilia, Apicuri/UnB, 2009; María Elena Rodríguez Ozán, “Prólogo” en Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos* (1969), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992, pp. ix-xxxiv; Mércio Pereira Gomes, “Darcy Ribeiro, antropólogo”, en ese mismo volumen, pp. 531-541, entre otros materiales.

sobre qué lectura de Ribeiro cabe desplegar hoy desde el enfoque civilizacional, mismo que se caracteriza por postular la productividad analítica de “pensar el mundo” como un conjunto conformado por grandes bloques culturales, uno de las cuales sería América Latina (siendo su estatus civilizacional materia de debate).³

2. Derrota política, exilio y creación intelectual

EN el lapso que va de 1968 a 1972, Darcy Ribeiro dio a conocer cinco libros que, según señaló, conforman “un ciclo o saga única de estudios de antropología de la civilización”: *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termonuclear* (1968); *Las Américas y la civilización: proceso de formación y problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos* (1969); *Los indios y la civilización* (1970); *El dilema de América Latina: estructuras de poder y fuerzas insurgentes* (1971); y *Los brasileños: teoría del Brasil* (1972, con antecedentes en 1969-1970).

Cabe integrar a la serie un último libro, publicado en los años noventa, y cuya historia presenta, según veremos enseguida, particularidades notables: *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (1995). Interesa esclarecer las condiciones de gestación de la penta/hexalogía, así como la naturaleza del vínculo entre la “serie compacta” dada a conocer en torno a 1970 y el libro postrero de los años noventa.⁴

En 1979, Ribeiro escribió, en tercera persona, un “balance” de su vida pública. Explicaba:

³ Véanse Fernand Braudel, *Las civilizaciones actuales: estudio de historia económica y social*, Madrid, Tecnos, 1966; Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (1996), Buenos Aires, Paidós, 2015; Colombres, *América como civilización emergente* [n. 1]; Yákov Shemyakin, “A comparison of Russia and Latin America as civilizations: reflections on the books of Zemskov”, *Mir Rossii*, vol. 25, núm. 1 (2016), pp. 154-180 (en ruso); Yákov Shemyakin, “La civilización latinoamericana en un mundo en globalización”, *Iberoamérica* (Moscú), núm. 4 (2017); *América Latina como “civilización”, dossier* de la revista *Cuadernos del CEL* (San Martín, Argentina, UNSAM), año II, núm. 3 (febrero de 2017).

⁴ Empleo la expresión “serie compacta” para enfatizar no la brevedad de los cinco volúmenes —sumados, alcanzan dos mil páginas, las cuales difícilmente cabrían en algún tipo de “edición de bolsillo”—, sino el hecho de que los mismos aparecieron en un intervalo acotado (un lustro exacto). En el mismo lapso apareció un libro de síntesis y debate preparado por Ribeiro para proyectar internacionalmente las tesis vertidas en los dos primeros tomos: Darcy Ribeiro, *Configuraciones histórico-culturales americanas* (1970), Montevideo/Buenos Aires, Arca/Calicanto, 1977.

Moço já, quis muito ser médico, mas acabou antropólogo. Como tal, passou os dez melhores anos de sua vida (1946-1955) dormindo em rede nas aldeias indígenas da Amazônia e do Brasil Central e asesorando Rondon no Rio de Janeiro. Fundou então o Museu do Índio e or dirigiu alguns anos [...] Depois, seduzido por Anísio Teixeira, virou educador e fez carreira como educador, reitor e, afinal, ministro (1955-1964). Topou aí con Jango, que o desencaminhou para as tentativas de promover a reforma agraria e conter a ganancia das multinacionais. Foi um desastre. Exilado, virou latino-americano e passou muitos anos (1964-1975) remendando universidades no Uruguai, na Venezuela, no Peru e taé na Argélia. Nesses anos escreveu demasiados libros, que andam sendo editados mundo afora. Cinco deles compõem os seus Estudos de Antropologia de Civilização [...] que exigem mais um para serem completados.⁵

La oración clave aquí es “Foi um desastre”. El golpe de Estado interrumpió el proceso político que conducía João Goulart y, también, por supuesto, la carrera de Ribeiro. En un escenario contrafáctico de “no golpe”, no habría habido exilio ni, muy probablemente, serie de “estudios de antropología de la civilización”. Más circunscritamente, si el lugar del primer exilio hubiese sido Buenos Aires (como en principio iba a serlo), quizás la serie habría existido, aunque con otras características. Los años uruguayos de Ribeiro, su presencia en la Universidad, su relación con *Marcha*, su vínculo con Ángel Rama, han sido abordados en forma esclarecedora por Haydée Ribeiro Coelho.⁶ Fue en Montevideo que Ribeiro percibió la necesidad de pensar a Brasil en América Latina y a América Latina en el mundo.

Según Ribeiro, una vez en Montevideo se planteó escribir una obra que explicase el golpe de 1964: “Por que, mais uma vez, a classe dominante nos vencia?”⁷ La obra fue escrita, alcanzando “cuatrocientas páginas densas”. Sin embargo, el resultado no lo satisfizo y el material no se publicó. En cambio, surgió la necesidad de inscribir su interpretación de la coyuntura brasileña en una reflexión general sobre la formación de los pueblos americanos y sobre las causas de su desarrollo desigual. Fue entonces que consideró necesario perfilar un nuevo esquema del desarrollo hu-

⁵ Ribeiro, *Testemunho* [n. 2], p. 14.

⁶ Haydée Ribeiro Coelho, “O exílio de Darcy Ribeiro no Uruguai”, *Aletria. Revista de Estudos de Literatura* (Universidade Federal de Minas Gerais), vol. 9 (2002), pp. 211-225.

⁷ Darcy Ribeiro, *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 13.

mano, una teoría general del proceso evolutivo.⁸ El pasaje antes citado deja también apreciar que, en 1979, Ribeiro admitía que a la serie aún le faltaba un libro; en cierto sentido, ese libro sería *O povo brasileiro*.

Si es visible que los términos del programa de indagación estaban claros hacia 1967, también lo es que la serie fue cobrando su forma final “sobre la marcha”. Los títulos de los libros, la distribución de los temas, la extensión de los tomos y su número definitivo no fueron los imaginados *ab initio*: la serie se fue agrandando, en tanto que el libro sobre Brasil siguió demorándose. La condición exiliar y las vicisitudes derivadas impidieron que los libros aparecieran en forma de colección estilizada, bajo un mismo sello editorial.

Publicado en 1972, el quinto volumen —*Teoría del Brasil*— no es, tampoco, el libro brasileñista imaginado. Ribeiro lo presenta como la introducción teórica a otros dos tomos: *El Brasil rústico* y *El Brasil emergente*. El tríptico llevaría por título general *Los brasileños*, y con él se cerraría la serie.⁹ Residiendo en Perú, y habiendo ya dado a conocer *Teoría del Brasil*, Ribeiro intentó nuevamente redondear el proyecto brasileñista. Escribió cientos de páginas, y hasta las hizo traducir al castellano. Sin embargo, vaciló de nuevo, y acabó vetando la publicación. Esa (in)decisión acabó dejando a *Teoría del Brasil* como la introducción a una obra inexistente.

¿Es *O povo brasileiro* “ese” libro, alcanzando por fin “la forma que debía tener”? Como se desprende de los zigzagueantes pasajes del prefacio de 1995, no hay una respuesta unívoca a ese interrogante. *O povo...* “es y no es” aquel libro. Concreción tardía de un antiguo deseo, a la vez que tributario de experiencias nuevas y de otro contexto sociocultural, “forma y no forma” parte de la serie.

La hipótesis de lectura que delineo a continuación exige tener presente esta historia singular, fascinante para el estudioso de las ideas. Dice así. Dentro de la peripecia de la serie ribeiriana —una hexalogía en la cual el último volumen “debió haber sido” el primero y luego fue otra cosa, emparentada pero distinta a lo inicialmente imaginado y (doblemente) elaborado aunque no publicado— late una peripecia específica del concepto de civilización, el cual parece haber adquirido, en relación con Brasil y con América Latina, un

⁸ Darcy Ribeiro, “Prólogo” a *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termónuclear* (1968), Buenos Aires, CEAL, 1971.

⁹ Darcy Ribeiro, *Los brasileños: teoría del Brasil* (1972), México, Siglo XXI, 1975, pp. 20-21.

sentido culturalista afirmativo algo más nítido, aunque escasamente teorizado; acaso por ello no llegó a desplazar las disposiciones predominantes en la serie compacta.

3. *Civilización: usos, acentos, tensiones*

a) La “serie compacta”

EN *El proceso civilizatorio* Ribeiro se propuso avanzar en la formulación de una teoría general capaz de dar cuenta de “todas las etapas y civilizaciones y entender su dinámica”, superando así el “eurocentrismo predominante”.¹⁰ En esa obra liminar he identificado tres sentidos del concepto de civilización:

— Hay, para comenzar, un “proceso civilizatorio” general, dicho en singular, que es el mentado por el título de la obra, y que es cuasi-equivalente a la noción de evolución sociocultural o proceso evolutivo de la humanidad.

— Hay, también, unos “procesos civilizatorios”, dichos en plural. La sumatoria de los mismos equivaldría al proceso civilizatorio general. Importa retener que, en Ribeiro, la historia de la humanidad es la historia de las revoluciones tecnológicas, definidas como innovaciones decisivas en el aprovechamiento de la energía. Ribeiro distingue las revoluciones agrícola, urbana, del regadío, metalúrgica, pastoril, mercantil, industrial y termonuclear/electrónica (en ciernes). Cada revolución tecnológica activó uno o más “procesos civilizatorios”. A su vez, cada proceso civilizatorio fue mezclando racialmente y uniformando culturalmente a diversos pueblos, incorporándolos en nuevas formaciones socioculturales en calidad de núcleos céntricos o de áreas dependientes. Tributarias del difusionismo antropológico, estas afirmaciones superan al eurocentrismo por su orientación multilineal, es decir, por la disposición a pluralizar el “proceso civilizatorio”; también, derivadamente, por su capacidad para integrar en la narrativa a todas las sociedades.

— Hay, por último, “civilizaciones”, también en plural. Siendo clara su tributación a la otra acepción del concepto, según la cual “civilización” es cuasi sinónimo de cultura a gran escala, este sentido es invocado con menor frecuencia en el volumen:

¹⁰ Ribeiro, “Prólogo” a *El proceso civilizatorio* [n. 8].

Las civilizaciones son cristalizaciones de procesos civilizatorios singulares que se combinan formando un complejo sociocultural históricamente individualizable. Cada civilización, al expandirse —a partir de centros metropolitanos—, se difunde sobre un área, organizándola como su territorio de dominación político-económica y de influencia cultural.¹¹

Según Ribeiro, en el seno de su propuesta cobran nuevos sentidos los conceptos *civilización* (egipcia, azteca, helénica etc.), *etnia* (tupinambá, germánica, brasileña etc.), *etnia nacional* y *macroetnia* (romana, incaica, colonial-hispánica etc.). En sus libros subsiguientes, introduciría otros conceptos conexos: configuración histórico-cultural, transfiguración étnica, civilización emergente, tradiciones civilizatorias.

De acuerdo con Ribeiro, las civilizaciones viven su destino, alcanzando “clímax de autoexpresión”; luego decaen, para sumergirse, por lo general, en “regresiones feudales”; sobre sus ruinas, suelen levantarse civilizaciones nuevas. De mantenerse dentro del mismo proceso, la sucesión de civilizaciones reitera el tipo de formación sociocultural; sólo en el cuerpo de un nuevo proceso, fundado en una nueva revolución tecnológica, puede advenir “otro tipo” de civilización.¹² La prioridad asignada al nivel tecnológico es rotunda.

Una distinción medular es la trazada entre los pueblos que protagonizan las revoluciones tecnológicas y los procesos civilizatorios —pueblos que progresan por “aceleración evolutiva”—, y aquellos otros que los experimentan indirectamente, como fruto de la dominación ajena —pueblos que avanzan por “actualización o incorporación histórica”, es decir, de manera refleja. Sostiene Ribeiro que a partir del siglo XVI América Latina fue impactada por procesos civilizatorios activados, primero, por la revolución tecnológica mercantil; después, por la revolución tecnológica industrial. Así, en los últimos quinientos años fue doblemente “actualizada/incorporada”. De lo que se trata es de crear las condiciones para que comience a progresar por “aceleración evolutiva”. En este preciso *locus* argumentativo cabe apreciar el entrecruzamiento de la asimilación por Ribeiro de la herencia antropológica, en particular de la vertiente neoevolucionista/materialista/tecnologista/difusionista,¹³ y del dependentismo, en especial, de la línea representada por An-

¹¹ *Ibid.*, p. 156.

¹² *Ibid.*, p. 65.

¹³ Entre las referencias predilectas de Ribeiro figuran Julian Steward (evolución multilineal), Leslie White y también, desde luego, Vere Gordon Childe.

dre Gunder Frank, contando a Sergio Bagú y Eric Williams como antecedentes relevantes.¹⁴ Desde este punto de vista, su propuesta podría caracterizarse como una “antropología dependentista”.

Los procesos civilizatorios derivados de las dos revoluciones mencionadas acabaron por estructurar un sistema mundial. Múltiples pueblos, matrices raciales, patrimonios culturales, modos de vida y civilizaciones (vigorosas o estancadas) quedaron integrados en él en calidad de sociedades subalternas y culturas espurias y alienadas.¹⁵ El sistema mundial es caracterizado como una formación sociocultural dividida en dos “complejos” desfasados, contrapuestos y a la vez complementarios: el superior, donde se ubican las naciones que progresaron por “aceleración evolutiva”, y el inferior, donde figuran todas aquellas áreas que experimentan procesos de “actualización histórica”, hoy sumidas en una nueva forma de dependencia, el neocolonialismo. El planteamiento invita una puesta en diálogo con los desarrollos casi contemporáneos de Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein, Eric Wolf. No hay espacio para ello aquí.

De acuerdo con Ribeiro, el sistema mundial crece como una constelación simbiótica, donde la “condición subdesarrollada” no es arcaísmo ni atraso, sino secuela necesaria. Visto en conjunto, el sistema representa un progreso a la vez que una irrupción disociadora, amenazada por su propia lógica, puesto que “no encierra dentro de sí” la capacidad de asegurar la paz y el bienestar a todos los pueblos que lo integran.¹⁶

Deliberadamente no eurocéntrico, el esquema de Ribeiro permite integrar espacios como el latinoamericano en la narrativa del proceso civilizatorio: área “incorporada/actualizada”, sociedad heterónoma y cultura espuria, América Latina integra el “complejo inferior” del sistema. El esquema difícilmente habilita para visualizar/valorar las singularidades culturales latinoamericanas; todavía menos para concebir a América Latina como una civilización; la

¹⁴ Poco después, Ribeiro precisó que su concepto *dos vías de tránsito evolutivo* constituía una alternativa teórica tanto al *evolucionismo unilineal* de la antropología clásica y del marxismo dogmático como a la noción *dualismo estructural* de la sociología funcionalista, aproximándose a los conceptos *desarrollo desigual y combinado* de Lenin y Trotsky y a la noción *desarrollo del subdesarrollo* de Andre Gunder Frank, véase Darcy Ribeiro, *El dilema de América Latina: estructuras de poder y fuerzas insurgentes*, México, Siglo XXI, 1971, p. 18n.

¹⁵ Ribeiro, *El proceso civilizatorio* [n. 8], pp. 74 y 86.

¹⁶ *Ibid.*, p. 98.

afirmación cultural/civilizacional no es tematizada como horizonte en estas páginas.

Un concepto interesante es *sociedades futuras*. Su empleo es expresivo de la dilección de Ribeiro por los “estudios de futuro”; sus contenidos prefiguran lo que pronto designaría como “civilización emergente”. Para Ribeiro, la humanidad se encontraba en la antesala de una nueva revolución tecnológica, la termonuclear/electrónica. Predominantemente optimista, Ribeiro esperaba que el nuevo proceso civilizatorio tomase un cariz inverso a los precedentes, esto es, no expoliador ni subordinante, sino genuinamente integrador.¹⁷ Los movimientos emancipadores de las naciones subdesarrolladas jugarían un papel como “civilizadores” de los pueblos más evolucionados: “tal como, en la paradoja de Hegel, cabía históricamente al esclavo el papel de combatiente de la libertad”.¹⁸ No es fácil establecer qué sucedería con las singularidades culturales en el escenario de universalismo genuino —especie de *lieto fine universale*— que despunta en estos trazos, donde se detectan resonancias no sólo de Hegel, sino además de Leopoldo Zea, quien venía trabajando en una relectura de Hegel inspirada en Toynbee. Por cierto, Zea es mencionado no en *El proceso civilizatorio*, sino, como veremos enseguida, en *Las Américas y la civilización*.¹⁹

La pregunta que organiza *Las Américas y la civilización* alude a cómo pensar el vínculo entre el mundo extraeuropeo y, dentro de él, el conjunto americano, con los procesos civilizatorios desencadenados por las revoluciones tecnológicas mercantil e industrial. Para responderla, Ribeiro formula su recordada tipología de las configuraciones histórico-culturales extraeuropeas: pueblos trasplantados, pueblos testimonio, pueblos nuevos, pueblos emergentes. En cada configuración agrupa pueblos que se asemejan en sus características étnicas y en los problemas de desarrollo que enfrentan. Las semejanzas son parciales, relativas. Por ejemplo, en el listado de los pueblos trasplantados figuran Estados Unidos y Argentina, cuyos problemas de desarrollo son distintos; entre

¹⁷ *Ibid.*, pp. 119 y 126.

¹⁸ *Ibid.*, p. 127.

¹⁹ María Elena Rodríguez Ozán dejó constancia de que, a la hora de pensar las experiencias ibérica y rusa, se verifica una consonancia entre Ribeiro y Zea, “Prólogo”, en Ribeiro, *Las Américas y la civilización* [n. 2]. Es algo cierto, y que, como tema, continúa abriendo perspectivas de indagación estimulantes, véanse, por ejemplo, los ensayos de Shemyakin [n. 3]. Aquí planteo que la voz de Zea resuena en aquellos pasajes en los cuales Ribeiro, con talante hegeliano, caracteriza el advenimiento de la civilización emergente, eventual *lieto fine universale*.

los pueblos testimonio, están Bolivia y Japón, que se parecen muy poco. De ahí que la categoría posea, al parecer, más valor descriptivo e “impresionista” que explicativo.

De acuerdo con Ribeiro, en el continente americano hay pueblos que ilustran las primeras tres configuraciones mencionadas. Estados Unidos y Canadá son casos de pueblos trasplantados que, con la independencia, consiguieron dejar atrás su condición heterónoma para comenzar a avanzar por aceleración evolutiva. En los demás pueblos —trasplantados (como Argentina), testimonio (como México) o nuevos (como Brasil)—, eso no sucedió: tras la independencia, se redobló la actualización y, de formaciones coloniales/atrasadas, pasaron a ser áreas neocoloniales/subdesarrolladas, siempre heterónomas. El caso de los países rioplatenses muestra que la condición trasplantada no es suficiente para activar la aceleración evolutiva.

Una novedad de *Las Américas y la civilización* es la mayor formalización del concepto *transfiguración étnica*. Si los “pueblos agentes” preservan su perfil étnico-cultural y a veces lo expanden en forma de macroetnias, los “pueblos recipientes” se ven amenazados por la descaracterización étnica y la traumatización cultural. Según Ribeiro, en tales casos el *ethos* “original” difícilmente puede ser preservado o redefinido con libertad: la congruencia interna se pierde y se cae en la alienación. Lo sombrío del panorama se difumina en parte gracias a una pirueta argumental que le permite a Ribeiro sostener que la creatividad cultural logró perdurar en las esferas más profundas, menos explícitas y más recónditas de las sociedades heterónomas, y que allí, “dentro de lo espurio”, se fue componiendo la urdimbre de la nueva configuración en ciernes.

Para Ribeiro, la clave para superar la condición heterónoma reside en el dominio de los contenidos tecnológicos nuevos y en su uso crecientemente autónomo; derivadamente, en la reconstrucción del sistema institucional y en la redefinición del sistema de valores. En teoría, la redefinición puede proseguir la europeización o basarse en el patrimonio cultural propio. En el caso de América Latina (incluso en los mundos mexicano y andino) ya no es posible retroceder, por lo que rige la primera opción. En otros ámbitos (el mundo árabe, la India), quizá sea posible explorar la segunda.

¿Es América Latina una civilización? ¿Puede serlo? Hay una zona del libro donde Ribeiro procura ofrecer una respuesta. Como Bolívar, inquiera qué es el neoamericano entre los pueblos del mundo:

Los latinoamericanos son hoy el producto de dos mil años de latinidad, mezclada con poblaciones mongoloides y negroides, aderezada con la herencia de múltiples patrimonios culturales y cristalizada bajo la compulsión de la esclavitud y de la expansión salvacionista ibérica. Es decir, que son una civilización tan vieja como las más antiguas en lo que respecta a su cultura, a la vez que constituyen pueblos tan nuevos como los más recientes en cuanto a etnias. El patrimonio antiguo se expresa socialmente en lo que tienen de peor.²⁰

Sigue una enumeración de todo aquello “peor”: hábitos caudillescos, gusto por el poder personal, discriminación social, costumbres señoriales y cultivo de la cortesanía, gusto por la holganza y desprecio del trabajo, conformismo y resignación entre los pobres. Por su parte, lo nuevo aparece asociado a nociones como “afirmación energética”, “asunción de la propia imagen étnica”, “percepción de las causas reales del atraso”. La revolución social implica el choque de las dos concepciones, vieja y nueva. Sólo por esa vía “la América morena” recuperaría el impulso creador perdido. Sus pueblos podrán ingresar entonces en el diálogo mundial y, con base en lo que son “como configuración étnica”, hacer su contribución a la “nueva civilización ecuménica”. Dada su configuración étnica, los pueblos latinoamericanos son:

Más humanos porque incorporan más rasgos raciales y culturales del hombre. Más generosos, porque permanecen abiertos a todas las influencias y se inspiran en una ideología integradora de todas las razas. Más progresistas, ya que su futuro se cifra únicamente en el desarrollo del saber y en la aplicación generalizada de la ciencia y la técnica. Más optimistas, porque saliendo de la miseria saben que el mañana será mejor que el ayer y el hoy. Y también más libres, puesto que sus proyectos nacionales de progreso no suponen la opresión ni el despojo de otros pueblos.²¹

En pasajes como éste resuenan los planteamientos de Leopoldo Zea.²² Conviene no perder de vista que el título de la obra no es *Las Américas como civilización*, o *América Latina como civilización* o, con otras proyecciones, *Las civilizaciones americanas*. A diferencia del adverbio o del adjetivo referencial, la conjunción copulativa parece presuponer una relación de exterioridad entre los sustantivos. Sin embargo, están los pasajes citados, con sus

²⁰ Ribeiro, *Las Américas y la civilización* [n. 2], p. 68.

²¹ *Ibid.*

²² Véase, en especial, Leopoldo Zea, *América en la historia*, México, FCE, 1957.

alusiones al mestizaje y al acento puesto en la toma de conciencia en curso. Hipostasiando y proyectando estas alusiones, sería admisible sostener que América Latina es una civilización mestiza posible o potencial, aunque todavía distante de su “clímax de autoexpresión”. En caso de ganar autonomía y volverse “pueblo agente”, el perfil étnico-cultural se vería reforzado. Las dos líneas argumentativas —la de la búsqueda de autonomía tecnológica y la de la afirmación cultural/civilizacional— podrían quedar de este modo enlazadas. Con todo, habría que ver qué sucede con el advenimiento de la civilización emergente: ¿no tenderá ésta, en su ecumenismo, a difuminar las singularidades civilizacionales?

En *Las Américas*, la ascensión de los pueblos del Tercer Mundo, que buscan conducir autónomamente sus destinos, “ya se cumple” dentro del marco de la nueva civilización. Nada especialmente revelador se dice si se liga el vibrante “ya se cumple” a los procesos de descolonización y a la Revolución Cubana. Para Ribeiro, el “nuevo *ethos*” de los pueblos extraeuropeos es sintomático de que el ciclo civilizador europeo-occidental está llegando a su fin. Pero, a diferencia de la decadencia de Roma, este final propiciará el sacudimiento generalizado de los yugos y la integración de todos los pueblos en una nueva civilización ecuménica.²³ A los ojos de Ribeiro, los pueblos nuevos —entre los que sobresale Brasil— anticipan cómo serán los grupos humanos del futuro: mestizados, aculturados y uniformados desde el punto de vista racial y cultural. De nuevo, cabe preguntar qué sucedería con las singularidades en un escenario así.

De todos los libros de la saga compacta, *Los indios y la civilización* es el que más relación guarda con las experiencias anteriores a 1960. Como recuerda Mércio Pereira Gomes, su origen es un informe sobre la situación indígena brasileña preparado por Ribeiro hacia 1957, a solicitud de la Unesco.²⁴ También aquí importa reparar en las implicaciones de la conjunción copulativa del título. El concepto de civilización alude en este caso a la etnia nacional brasileña; dada la condición heterónoma de Brasil, se trata de una remisión vicaria. Los indios son definidos como etnias tribales. El informe de 1957 constataba una realidad tremenda: en lo que iba del siglo xx habían dejado de existir varias decenas de estas etnias; los indígenas estaban desapareciendo. El concepto clave del volumen

²³ Ribeiro, *Las Américas y la civilización* [n. 2], pp. 58-66.

²⁴ Pereira Gomes, “Darcy Ribeiro, antropólogo” [n. 2], p. 537.

de 1970 es *transfiguración étnica*.²⁵ Pereira Gomes pone de relieve que con dicho concepto Ribeiro vislumbró, en el plano teórico, una “salida para los indios”. Es cierto que la transfiguración es preferible a la extinción y a la aculturación; sin embargo, la tesis de Ribeiro no tematiza tanto la preservación de las identidades étnicas específicas ni, tampoco, su asimilación plena a la etnia nacional; se refiere, más bien (y todo esto es muy complejo para comprimirlo así), al pasaje de la condición de “indios tribales” a la de “indios genéricos”, es decir, a un estatus denigrado y alienado dentro de la sociedad nacional.²⁶ Tras afirmar que, en la sociedad actual, lo que se aprecia es más una “acomodación penosa” que una “asimilación plena”, y que, en tales condiciones, los indios están *condenados* a permanecer indígenas, Ribeiro despliega una acrobacia argumental optimista: “Es de suponer que un cambio revolucionario en la estructura social global [...] podrá transformar tanto a los brasileños como a los indios”. Entonces, “el indio-civilizado tanto podrá vivir en libertad su destino de microetnia [...] como podrá romper, eventualmente, con su identificación étnica para sumergirse en la nueva etnia nacional”.²⁷ Para Pereira Gomes, “el concepto de transfiguración étnica nos ofrece la base teórica para pensar la continuidad étnica de los pueblos indígenas en Brasil”.²⁸ Aunque discutible, esta afirmación posee un grado de verdad, sobre todo si se sitúa la formulación ribeiriana en el contexto político, disciplinar e institucional de 1970.

El dilema de América Latina tributa tanto a los volúmenes que lo preceden en la serie compacta como a las especificidades y horizontes del proceso sociopolítico de Chile, país donde Ribeiro se encontraba entonces. Su tono incandescente remite a los entusiasmos abiertos por dicho proceso y, también, por el proceso de Perú, donde Ribeiro se establecería pronto.²⁹ *El dilema* focaliza en

²⁵ Entre paréntesis, Ribeiro aclara que *etnia* es para él una categoría relacional, que se define en función de representaciones recíprocas y lealtades morales, no tanto de especificidades raciales ni culturales.

²⁶ Darcy Ribeiro, “Conclusiones”, en *Fronteras indígenas de la civilización* (1970), México, Siglo XXI, 1973. En su edición en portugués, la obra forma parte de *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*.

²⁷ *Ibid.*, p. 332.

²⁸ Pereira Gomes, “Darcy Ribeiro, antropólogo” [n. 2], p. 539.

²⁹ En un pasaje revelador sobre sus filiaciones, escribía: “El lenguaje de los militares peruanos que ascendieron al poder parece ser el de nietos de Haya de la Torre [...] Aunque se le hubiesen opuesto durante décadas, los militares peruanos acabaron por asimilar las tesis de su larga prédica, las mismas que él ha abandonado en el esfuerzo por tornarse aceptable para los militares”, Ribeiro, *El dilema de América Latina* [n. 14], p. 225.

el estudio de las formas de estratificación social y de las estructuras de poder de “las Américas pobres”, claramente contrapuestas a la América anglosajona; de hecho, el libro se abre afirmando que entre ambas Américas hay una “guerra en curso”. Los términos de la contraposición ya los conocemos: aceleración evolutiva *versus* incorporación/actualización histórica; las Américas pobres quedaron atrapadas en el segundo caso. Entre las novedades teóricas más salientes de *El dilema* figura un ajuste de cuentas con el legado marxiano/marxista; derivadamente, el perfilamiento de esquemas ciertamente creativos de la estratificación social y de los estilos políticos latinoamericanos; también, el acento colocado sobre el potencial político-revolucionario contenido en los sectores marginados. En *El dilema*, los pueblos de las “Américas pobres” son caracterizados como subalternos, deformados, fracasados; sus sociedades, como crudamente desiguales e incapaces de corregir las dramáticas formas de disociación que generan; la visión del mundo de las masas marginales —oprimidas y discriminadas— es definida como “una verdadera colcha de retazos”, de baja congruencia.³⁰ La disyunción dilemática alude a “qué hacer” ante la revolución tecnológica en ciernes y ante la civilización (mundial) que emergería de/con ella: se adhiere al proyecto capitalista de desarrollo dependiente y recolonizador, en el cual estaban embarcados los sectores dominantes (buscando reeditar así la actualización histórica), o se intenta el camino de un proyecto socialista de desarrollo autónomo (procurando inaugurar de ese modo un proceso de aceleración evolutiva). No se habla aquí de civilización latinoamericana ni brasileña, tampoco de civilizaciones indígenas contemporáneas; de hecho, los indígenas ni siquiera son mencionados. Las resonancias zeanas son escasamente audibles. *El dilema* es una obra tan incandescente en lo político como gélida en lo cultural/civilizacional.

Teoría del Brasil no presenta novedades importantes en relación con lo que venimos indicando. Quizá su nota más destacada sea el énfasis sobre el carácter espurio, alienado y alienante de la cultura brasileña.³¹ De nuevo, no hay referencias a una civilización latinoamericana, brasileña o indígena contemporánea; no hay, tampoco, resonancias zeanas. Hay, sí, un cuestionamiento al relativismo cultural —caracterizado como disposición conservadora—, donde encontramos también críticas a nociones conexas,

³⁰ *Ibid.*, p. 300.

³¹ Ribeiro, *Los brasileños* [n. 9], pp. 160-166.

como el “concepto de singularidad u originalidad de las culturas y civilizaciones”.³² La moraleja política de *Teoría del Brasil* sintoniza por completo con la de *El dilema de América Latina*.

Tras dar a conocer *Teoría del Brasil*, Ribeiro trabajó en la introducción del tomo *América Latina en su arquitectura*, integrante de la serie *América Latina en su cultura*, promovida por la Unesco. El texto, que lleva por título “La cultura”, sintetiza los contenidos principales de la serie compacta pero hay en él un par de elementos dignos de nota. Uno es el epígrafe y la oración que abre el ensayo: “La indagación de Bolívar sigue resonando. ¿Qué somos nosotros, los pueblos americanos, entre los pueblos, las civilizaciones?”.³³ El otro concierne a la serie de consideraciones que, en el parágrafo tercero (titulado “Civilización y creatividad”), avanzan sobre la relación entre estilo y civilización, profundizando lo indicado en *Teoría del Brasil*. Para Ribeiro, que las culturas sean distintas no significa que no las haya más o menos desarrolladas. A sus ojos, el desarrollo cultural no es algo “tan relativo” ni “tan no susceptible” de comparación. Ribeiro expone una mirada sobre la cultura latinoamericana que acentúa sus rasgos desfasados, espurios, inauténticos y alienados —en suma, subdesarrollados—, todo lo cual es interpretado como fruto de la condición heterónoma de las sociedades, del carácter consular/gerencial de los estratos dominantes y de la situación opresiva en que viven los sectores populares. El horizonte de la cultura popular, vulgar, folklórica vuelve a ser visto como un *locus* con grados relativamente más altos de creatividad y de autenticidad. Sostiene Ribeiro —y esto interesa mucho aquí— que el estilo remite a la cultura y a la civilización; los estilos son el lenguaje de las civilizaciones; el poder de expresión de los estilos marca no sólo las creaciones metropolitanas, sino también las periféricas.

Prosigue afirmando que, paralizado el impulso estético tras la conquista, en América Latina no pudo surgir ninguna línea de creatividad propia, ningún estilo; incluso la cultura popular se deterioró y decayó. Si es cierto que ciertos estilos europeos se adaptaron a las nuevas realidades, adquiriendo peculiaridades locales, al hacerlo permanecieron “estructuralmente europeos”. Episódicamente se produjeron singularidades, como los barrocos mexicano, andino y brasileño. Pero todos siguieron siendo barrocos, es decir, varian-

³² *Ibid.*, p. 151.

³³ Darcy Ribeiro, “Introducción: la cultura”, en Roberto Segré, relator, *América Latina en su arquitectura* (1975), México, Siglo XXI/Unesco, 1983, p. 3.

tes de una corriente primordialmente europea. En suma, no hay estilo latinoamericano porque en América Latina no hay cultura (mayormente espuria) ni hay civilización (reflejo deformado). ¿Ésta sería la respuesta a la (protocivilizacional) pregunta de Bolívar...? Sobre el cierre, adviene la acrobacia argumentativa optimista: “En nuestros días, las grandes ciudades americanas, como todas las metrópolis vivas, empiezan a liberarse de sus viejas servidumbres para ser los focos de una nueva civilización, cuyas formas mal podemos prefigurar”.³⁴ La nueva civilización no será tanto latinoamericana cuanto ecuménica; quizá esté comenzando un tiempo, “sin pautas posibles”. En la civilización emergente no habrá lugar para “particularismos estilísticos”; el arte retornará así a su “diseño original”. ¿Supone el horizonte de la civilización emergente la difuminación de toda singularidad?

b) Los deslizamientos

En torno a 1975 parece comenzar una historia distinta, que no es tanto sustitutiva cuanto paralela a la precedente. Todo sucede como si unos motivos disonantes empezasen a cobrar fuerza, generando una especie de grieta interna, capaz de tensionar, en parte y por momentos, la formulación característica de la serie compacta, mayormente consistente según venimos viendo. Acudir a una noción como “microrrevolución semántica”, introducida por Luciano Egido para pensar ciertos deslizamientos de sentido en el itinerario de Unamuno, podría ser útil para caracterizar esta dinámica.³⁵

Afectado por un cáncer de pulmón, en 1974 Ribeiro logró que la dictadura brasileña le permitiese retornar al país. Seguramente las autoridades pensaban que serían sus últimos días. Sin embargo, se recuperó. Comenzó entonces su tercer exilio. En esa fase viajó mucho, trabajando en la reforma y creación de instituciones universitarias.³⁶ Por fin, en 1976 se estableció definitivamente en Brasil. La percepción de que el final de sus días podría estar próximo parece haber sido clave en su decisión de virar a la literatura. En 1976 se publicó la novela *Maira*, a la que seguirían

³⁴ *Ibid.*, p. 35.

³⁵ Luciano G. Egido, *Agonizar en Salamanca: Unamuno, julio-diciembre de 1936*, Barcelona, Tusquets, 2006, p. 34.

³⁶ Sobre las ideas educativas de Ribeiro, véase Javier Ocampo López, “Darcy Ribeiro: sus ideas educativas sobre la Universidad y el proceso civilizatorio de América Latina”, *Revista Historia de la Educación Latinoamericana* (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia), núm. 8 (2006), pp. 137-160.

otras tres: *O mulo* (1981), *Utopía salvaje* (1982) y *Migo* (1988). En esos años en los cuales las certidumbres relativas a la “revolución necesaria” se difuminaban, Ribeiro acompañó a Leonel Brizola, su viejo conocido, en el proceso que derivó en la conformación del Partido Democrático Trabalhista (PDT); seguidamente, ambos fueron electos, respectivamente, vicegobernador y gobernador de Río de Janeiro.³⁷ Los ochenta fueron, otra vez, años de funcionario, aunque en un contexto distinto al de los primeros sesenta; de hecho, para referirse a esta segunda etapa, Ribeiro alude a la imagen de la “pequeña utopía”. Se ocupó de la creación de escuelas primarias, de la construcción del Sambódromo, de la implantación de los Centros Integrales para la Educación Pública, de la planificación del Memorial de América Latina.³⁸ En 1982 trabajó con denuedo para que Mario Juruna, indio xavante, llegara al parlamento federal.³⁹

Máira y *Utopía salvaje* son elaboraciones artísticas de sus experiencias con los indios. *Máira* fue elogiada por Antonio Cândido y sigue suscitando el interés de franjas de la crítica.⁴⁰ Un primer acercamiento al díptico concluiría que allí Ribeiro recrea lo que había aprendido como etnógrafo, lo que había conceptualizado en *Los indios y la civilización*. Y sin embargo... Sin embargo no es excesivo sostener que ambas novelas tematizan un estremecimiento axiológico de proporciones. Aun cuando aquí no haya espacio para desplegar análisis específicos, me gustaría adelantar que en *Máira* —a mi juicio superior en factura a *Utopía salvaje*— dicho estremecimiento permanece de alguna manera bajo control. El lector queda impresionado por los desgarramientos identitarios de los personajes: Alma, Isaías (el Avá “perdido”), el pueblo mairún en general, incluso Juca. Pero la mayor parte de lo que sucede puede enmarcarse en el proceso de transfiguración según lo caracterizamos hace un momento. El relato cosmogónico mairún es fascinante, hay una “verdad mairún” sobre la vida a la que se le reconoce autenticidad y profundidad (el apartado “Máira y Micura” es especialmente impactante en este sentido); con todo, se trata de un mundo que, al parecer y por desgracia, será rebasado/transfigurado por el impacto de la civilización.

³⁷ Brizola era cuñado del ex presidente João Goulart, quien falleciera en Argentina a fines de 1976, en circunstancias dudosas.

³⁸ Ribeiro, *Testemunho* [n. 2], pp. 165-191.

³⁹ Pereira Gomes, “Darcy Ribeiro, antropólogo” [n. 2], pp. 538-539.

⁴⁰ Véase el excelente panorama presentado por Luzia Aparecida Oliva dos Santos, *O percurso da indianidade na literatura brasileira: matizes da figuração*, São Paulo, UNESP, 2009, disponible en DE: <<http://books.scielo.org/id/yhzv4>>.

Por el contrario, en *Utopía salvaje*, fábula sin moraleja que recrea múltiples zonas de la simbólica brasileña y latinoamericana, la atmósfera delirante, donde el caapi es protagonista, enmarca una serie de disquisiciones y diálogos acerca de Brasil (de los Brasiles) y de la civilización, incluso de la emergente, que pueden leerse en clave irónica y, por momentos, paródica, incluso en relación con la saga compacta del propio Ribeiro. Así sucede con el apartado titulado “Próspero”, extenso interludio alegórico referido al funcionamiento de las “Estructuras del Poder y del Goce”. El narrador describe allí la “utopía burguesa multinacional”, virtual coronación de la evolución humana. Hay unas cámaras de la Potestad donde los diputados votan según el monto del capital de las empresas cuyos accionistas los designaron en tal función. Una de las cámaras es la de Sobornos, mientras que una de las “cohortes” es la Tecnocrática, que escoge, de entre las necesidades avasallantes que deben ser atendidas con recursos escasos, aquellas que son más compatibles con el lucro empresarial. Profundamente desestabilizadora y cártica, esta obra, publicada en 1982, constituye un considerable desafío hermenéutico, una suerte de “caja de Pandora”. No es fácil establecer en qué consiste “lo deseable” para este Ribeiro habitante de un delirio que parece hacer estallar todo concepto y toda jerarquía de valores.

En 1978, es decir, entre *Maira* y *Utopía salvaje*, La Sorbona le otorgó a Ribeiro el título de doctor *Honoris causa*. En su discurso de agradecimiento resolvió hablar de sus “fracasos”. Señaló entonces que uno de los más importantes concernía a su desempeño como rector de la Universidad de Brasilia:

Nosso propósito era plantar na cidade-capital a sede da consciencia-crítica brasileira que para lá convocasse todo o saber humano e todo o élan revolucionario, para a única missão que realmente importa ao intelectual dos povos que fracassaram na história: a de expresar suas potencialidades por uma civilização própria. O que pedíamos à Universidade de Brasília é que se organizasse para atuar como um acelerador da história.⁴¹

Es interesante el acento en la edificación de una civilización propia. También lo es la manera en que el concepto aparece cerca tanto de la noción de “acelerador de la historia” como del verbo “expresar”. Esta idea de una “civilización propia” constituye, hasta donde alcanzo a ver, una novedad.

⁴¹ Ribeiro, *Testemunho* [n. 2], p. 18.

En un artículo sugerente, que presenta a Ribeiro como latino-americanista/indigenista, Tracy Devine Guzmán recupera un pasaje de una elaboración recogida en el volumen *América Latina: a Pátria Grande*, publicado en 1986. Decía entonces Ribeiro:

[A] futura federação latino-americana [deve ser] um conjunto de nações que venha a incorporar no seu seio alguns povos indígenas originais das Américas. Lavados das feridas da exploração, curados do vexame da opressão, eles se reconstruirão como culturas autênticas para florescer outra vez como civilizações autônomas.⁴²

El razonamiento postula que una cultura —incluso una de nivel tribal— que supera su condición espuria para devenir auténtica puede florecer otra vez como civilización autónoma. No es imposible, aunque tampoco automático, engarzar esta declaración en el esquema de la serie compacta. Con base en este hallazgo y en algunas otras consideraciones, Devine Guzmán caracteriza a Ribeiro como un latinoamericanista indigenista.⁴³ La formulación es interesante, aunque no deja de parecer excesiva: ¿cuánto de esta disposición cabe detectar en la serie compacta...?

Por su parte, Walter Mignolo vuelve a Ribeiro precursor de demasiadas cosas.⁴⁴ No debe olvidarse que, si bien es cierto que en la serie compacta Ribeiro se había propuesto “superar el eurocentrismo”, también lo es que su caracterización de la sociedad y la cultura de las “Américas pobres” era de signo mayormente negativo, y que no había allí demasiado de “negación de la negación de contemporaneidad” de los pueblos indios. Como en el caso de la acentuación propuesta por Devine Guzmán, pienso que la recuperación que ensaya Mignolo es estimulante para seguir pensando hoy sobre estos temas; empero, no ayuda demasiado a alcanzar un balance ajustado de la “ecuación Ribeiro”. ¿Qué decir de la imagen de América (Latina) como “civilización emergente”, introducida por Adolfo Colombres?⁴⁵ Es una fórmula atractiva que tematiza un impulso presente en Ribeiro. Sin embargo, en la serie compacta, el concepto *civilización emergente* de Ribeiro no se refería tanto a América Latina como al proceso civilizatorio derivado de la revolución termonuclear/electrónica en ciernes. En todo caso, dicho proceso le abría a América Latina posibilidades

⁴² *Apud* Devine Guzmán, “‘Aquí e agora’” [n. 1].

⁴³ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁴ Mignolo, “Globalização, procesos de civilização, línguas e culturas” [n. 1].

⁴⁵ Colombres, *América como civilización emergente* [n. 1].

de integración autónoma en el sistema mundial. Un ribeiriano purista cambiaría el adverbio por la conjunción copulativa o por una preposición: “América Latina en la civilización emergente”. O también, “América Latina como civilización potencial” o “América Latina como promesa”. Y sin embargo, hay pasajes de Ribeiro que están cerca de la apropiación tentada por Colombes...

A primera vista, las tesis generales de *O povo brasileiro* son consistentes con las de la serie compacta. Escuchemos un ejemplo nítido:

[El motor de la expansión europea] foi o processo civilizatório desencadeado pela Revolução Mercantil, que permitiu aos povos ibéricos expandir-se para o alem-mar e criar a primeira economia de âmbito mundial. O Brasil, como fruto desse processo, desenvolve-se como subproduto de um empreendimento exógeno de caráter agrario-mercantil que, reunindo e fundindo aqui as matrizes mais díspares, dá nascimento a uma configuração étnica de povo novo e o estrutura como uma dependência colonial escravista da formação mercantil-salvacionista dos povos ibéricos.⁴⁶

Aunque habían transcurrido más de dos décadas, repletas de peripecias y novedades, el lenguaje para decir las “ideas medulares” es “el mismo” de la serie compacta. Y sin embargo... Sin embargo, *O povo brasileiro* ronda las quinientas páginas. Muchas cosas suceden ahí; tantas, que son difíciles de comprimir. Lo primero que cabe señalar es que en esta obra Ribeiro hace un uso a la vez cuidado y descuidado del concepto de civilización (la expresión “uso descuidado” no minusvalora nada, apenas tematiza la presencia de alusiones no plenamente consistentes e incluso disruptivas con respecto a las predominantes en la serie compacta). Veamos.

El uso cuidado alude a la tematización de las revoluciones tecnológica, mercantil e industrial y a los procesos civilizatorios por ellas desencadenados. Alude, también, al no uso del tercer sentido del concepto para referirse a Brasil. De hecho, en la mayor parte de *O povo...* Brasil es pensado no como civilización, sino como pueblo, entidad étnico-cultural, etnia nacional, ejemplo de pueblo nuevo —participante, periférico y subalterno, de la civilización de su tiempo. En la cuarta parte, ese Brasil que, a diferencia de las entidades de la América española, se mantuvo “increíblemente unido”, se declina en varios Brasiles —no en los de *Utopía salvaje*, sino en los Brasiles criollo, caboclo, sertanejo, caipira, sureños

⁴⁶ Ribeiro, *O povo brasileiro* [n. 7], p. 271.

(gaúchos, matutos azorianos y gringos)—, dando paso a una articulación de escalas y planos de gran belleza y eficacia retórica. Entre paréntesis, al caracterizar el Brasil caboclo, Ribeiro refiere la reversión de la tendencia demográfica descendente entre las tribus amazónicas: Pereira Gomes había aportado datos que permitían pensar que los indios sobrevivirían.

Los usos menos cuidados del concepto son los que más nos interesan. Uno se aprecia cuando Ribeiro habla de Brasil como civilización: “Como se vê, estava constituída já uma fórmula extraordinariamente feliz de adaptação do homem ao trópico como uma civilização vinculada ao mundo português mas profundamente diferenciada dele”.⁴⁷ En otro pasaje, fascinante por las sugerencias e inflexiones que porta, leemos:

Isso significa que, apesar de tudo, somos uma província da civilização ocidental. Uma nova Roma, uma matriz ativa da civilização neolatina. Melhor que as outras, porque lavada em sangue negro e em sangue índio, cujo papel, doravante, menos que absorver europeidades, será ensinar o mundo a viver mais alegre e mais feliz.⁴⁸

Sostiene Ribeiro que fue en Ouro Preto y alrededores donde floreció la “más alta expresión de la civilización brasileña”, “nuestra gloria mayor como pueblo”.⁴⁹ Me interesa destacar este uso por el vínculo que en él se establece, de nuevo, entre civilización y expresión. El nombre del Aleijadinho fulgura allí. Ribeiro se entusiasma tanto que transcribe el capítulo “Cal” de *Migo*, su novela sobre la “mineiridad”. Otro uso descuidado se aprecia cuando acude al concepto para aludir a realidades de escala subnacional, como es el caso de la “civilización del oro” que floreció en Minas Gerais o a São Paulo “en quanto civilização”.⁵⁰

Entremedio, o más allá, de estos usos, cuidados y descuidados, hay uno que tematiza a Brasil como promesa de una nueva civilización. Sus inflexiones recuerdan las acrobacias argumentativas de talante optimista presentes en la serie compacta, sobre todo, en los pasajes más filozeanos de *Las Américas y la civilización*. Tras contrastar los estilos de colonización gótico y barroco (¿no es éste un contraste civilizacional *in toto?*), escribe:

⁴⁷ *Ibid.*, p. 130.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 265.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 153.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 156 y 369, respectivamente.

No plano historico-cultural, os nórdicos realizam algumas das potencialidades da civilização ocidental, como extensão sensaborona e legítima dela. Nós, ao contrário, somos a promessa de uma nova civilização remarcada por singularidades, principalmente africanidades. Já por isso, aparecemos a olhos europeus como gentes bizarras, o que, somado à nossa tropicalidade índia, chega para aqueles mesmos olhos a nos fazer exóticos. Não somos e ninguém nos toma como extensões de branquitudes, dessas que se acham a forma mais normal de se ser humano. Nós não. Temos outras pautas e outros modos tomados de mais gentes. O que, é bom lembrar, não nos faz mais pobres, mas mais ricos de humanidades, quer dizer, mais humanos. Essa nossa singularidade bizarra esteve mil vezes ameaçada, mas afortunadamente conseguiu consolidarse.⁵¹

Esta obra postrera rezuma cierto matiz celebratorio. Pese a todo, Brasil se mantuvo unido e integrado, preservando su singularidad. El resultado del proceso no fue una entidad insípida al modo nórdico, sino algo mucho más sabroso. Hasta donde llevo a ver, no había en la serie compacta trazas de esta índole. Es cierto que en *O povo brasileiro* no desaparecen los cuestionamientos a la clase dominante brasileña (consular e irresponsable) ni, tampoco, a un ordenamiento social estructurado contra los intereses de un pueblo que jamás pudo ser libre. Sin embargo, estos motivos ya conocidos por nosotros se integran ahora en una composición más colorida y vivaz.

En las páginas conclusivas Ribeiro vuelve a preguntarse: “Que é o Brasil entre os povos contemporâneos? Que são os brasileiros?”. Responde: en cuanto pueblo de las Américas, un pueblo nuevo, que contrasta con los pueblos testimonio y con los pueblos trasplantados. Distinto a los mundos orientales que, más maduros que la propia Europa, se estructuran en la nueva civilización manteniendo su ser, su cara, Brasil es un pueblo en vías de ser, un pueblo mestizo en busca de su destino. “Olhando-os, ouvindo-os, é fácil perceber que são, de fato, uma nova romanidade, uma romanidade tardia mas melhor, porque lavada em sangue índio e sangue negro”.⁵²

El destino de Brasil es unirse a los latinoamericanos con base en esa oposición al mismo antagonista —la América sajona— para fundar la Nación Latinoamericana soñada por Bolívar. El bloque tendrá la magnitud suficiente para “encarnar la latinidad” frente a los otros grandes bloques de la humanidad futura: “Na verdade das coisas, o que somos é a nova Roma. Uma Roma tardia e tropical.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 72-73.

⁵² *Ibid.*, p. 453.

O Brasil é já a maior das nações neolatinas, pela magnitude populacional, e começa a se-lo também por sua criatividade artística e cultural”.⁵³ Decir (nueva) romanidad o (neo) latinidad, y afirmarla en un tiempo presente prevalente, es mentar una civilización. Buscando una fórmula capaz de sintetizar sus múltiples impulsos, escribe Ribeiro:

Precisa agora se-lo no domínio da tecnologia da futura civilização, para se fazer uma potência econômica, de progresso auto-sustentado. Estamos nos construindo na luta para florescer amanhã como uma nova civilização, mestiça e tropical, orgulhosa de si mesma. Mais alegre, porque mais sofrida. Melhor, porque incorpora em si mais humanidades. Mais generosa, porque aberta à convivência com todas as raças e todas as culturas e porque assentada na mais bela e luminosa província da Terra.⁵⁴

Como puede apreciarse, en todos estos pasajes reverberan, sin demasiado cuidado, los dos sentidos del concepto: el general (“la nueva civilización”) y el particular (Brasil y América Latina como “civilizaciones”). La cultura, el *ethos*, antes vistos mayormente como espurios, alienados y alienantes, como una colcha de retazos incongruentes, son apreciados ahora como fuente de maravillas y bellezas. Hay retórica aquí, es cierto, pero también hay valiosos núcleos de sentido. Es posible, y también desafiante, poner a jugar este horizonte de conceptos, motivos e imágenes con los términos de la serie compacta y, también, desde luego, con los puntos de fuga optimistas que habíamos entrevisto allí, donde el espacio para la tematización de las singularidades parecía más reducido. En cualquier caso, aunque más nítido, el estatus civilizacional de Brasil y de América Latina permanece en *O povo brasileiro* mayormente en calidad de promesa, y en tensión con la tendencia general a la difuminación de las singularidades, a la uniformidad, que introduce el horizonte de la civilización emergente.

⁵³ *Ibid.*, p. 454; el último Ribeiro constataba la simultaneidad contradictoria de los procesos de construcción de grandes bloques supranacionales y de emergencia de movimientos de afirmación étnica, véase Darcy Ribeiro y Mércio Pereira Gomes, “Ethnicity and civilization”, *Dialectical Anthropology* (Springer International Publishing), vol. 21, núm. 3-4 (septiembre de 1996), pp. 217-238.

⁵⁴ Ribeiro, *O povo brasileiro* [n. 7], p. 455.

4. Singularidades bizarras y otras maravillas

PREDOMINA en Ribeiro un uso del concepto de civilización asociado a un registro general: el proceso civilizatorio. Históricamente, éste adquirió concreción a través de procesos civilizatorios singulares, derivados de revoluciones tecnológicas. Tal modo de ver remite a la zona de la teoría antropológica cultivada por Ribeiro, el neoevolucionismo, en su variante multilineal. También, a su materialismo tecnologista y su cercanía al difusionismo antropológico, disposiciones ambas compatibles con el cultivo del tópico centro/periferia y la tematización de la simbiosis entre conjuntos desarrollados y subdesarrollados dentro de una misma constelación.

El otro sentido del concepto de civilización —cultura a gran escala— no le interesó a Ribeiro en la misma medida. Esto no significa que en sus elaboraciones no haya trabajado el nivel cultural. Lo hizo, sólo que poniendo a jugar otro arsenal conceptual, en el cual la noción de civilizaciones particulares llegó a desempeñar cierto papel, aunque no tan decisivo. En este plano, cabe distinguir “dos almas” en Ribeiro. Una, predominante en las elaboraciones teóricas de la serie compacta, es la que visualiza la cultura y el *ethos* latinoamericanos como espurios, alienados y alienantes, incongruentes. Moviéndose exclusivamente en esa clave, hablar de civilización latinoamericana sería prácticamente un oxímoron. La otra, presente en zonas restringidas de la serie compacta —en especial, los pasajes zeanos de *Las Américas y la civilización*— y, también, en varias de sus intervenciones posteriores a 1975, es la que hace del mestizaje, y de la mayor “riqueza en humanidades” de él derivada, un eje con base en el cual puede apreciarse con signo positivo nuestra historia sociocultural.

América Latina más lejos o más cerca del estatus civilizacional, más cerca o más lejos de alcanzar su clímax de autoexpresión: de eso parece tratarse esta historia. La pregunta relativa al eventual destino de las singularidades cultural/civilizacionales (de todas, no sólo de las indígenas) en la civilización emergente permanece abierta a lo largo de todo el itinerario. A lo anterior debe sumarse la propensión, visible después de 1975, y muy especialmente en *Utopía salvaje*, a poner en entredicho el signo unilateralmente positivo asociado a la experiencia de los países más avanzados. Esto último no vuelve a Ribeiro un pensador antimoderno ni contrario al desarrollo: el acento colocado sobre la necesidad de hacerse del

dominio tecnológico para desarrollarse es un componente decisivo y pertinaz en su “ecuación”.

Sin ser plenamente satisfactorios ni completamente estables, los modos por los cuales Ribeiro “fue resolviendo” las articulaciones entre los distintos planos y escalas no solamente poseen un interés filológico sino que encierran, además, enseñanzas de interés teórico. ¿Cómo pensar el estatuto cultural/civilizacional de las sociedades periféricas, desgarradas en sus aspiraciones y deseos, plenas de disposiciones xenocéntricas, caracterizadas por fuertes dosis de alienación?; ¿cómo captar la compleja dialéctica entre unidad y diversidad en distintas escalas? Revisar la obra de Ribeiro desde el mirador historicista que hemos perfilado puede ayudarnos a enfocar mejor estas problemáticas. Un enfoque civilizacional productivo debiera ser capaz de asumirlas, de perseguir articulaciones consistentes entre las dinámicas generales y las específicas, de pensar adecuadamente la multiescalaridad.

He introducido la hipótesis según la cual *circa* 1975 cabe detectar en las intervenciones de Ribeiro deslizamientos en relación con los usos del concepto de civilización predominantes en la serie compacta. Detectar los vestigios de esta microrrevolución semántica no es tan complicado como explicar su razón de ser. Está la vivencia de la enfermedad; estremecimientos e iluminaciones de diversa índole suelen derivarse de experiencias así. Está el viraje a la literatura, ligado, al menos en parte, a lo anterior. Están los cambios políticos; el retorno a un país que era a la vez el mismo y otro; la necesidad de pasar de la gran utopía implicada en la imagen de la revolución necesaria a la pequeña utopía de las contribuciones posibles. Están también los procesos asociados al renacimiento étnico, identificables ya en los años ochenta, en los prolegómenos al Quinto Centenario. Todos estos factores sin duda desempeñaron un papel; tomados en conjunto, nos ayudan a imaginar explicaciones. Con todo, lo cierto es que es difícil hallar instrumentos conceptuales que nos permitan dar adecuada cuenta de una dinámica así.

Ribeiro no alcanzó a elaborar plenamente a nivel teórico los desplazamientos. ¿Tendría que haber reescrito *El proceso civilizatorio*? Si se me permite introducir una analogía con el lenguaje de la composición musical, los vestigios aludidos pueden considerarse notas o motivos disonantes. Quizá no fueran más que eso: matices expresivos de un discurso complejo y vivo. Pero también

es probable que preparasen la modulación a una tonalidad distante o, todavía más, la prefiguración de un entero cambio de estilo.

RESUMEN

Estudio de los usos del concepto de civilización en la obra del antropólogo, educador, ensayista, novelista y político brasileño Darcy Ribeiro (1922-1997). El tema ofrece varias aristas de interés. Una concierne al esclarecimiento de la presencia y las modulaciones de un término clave en la obra de un pensador clásico, lo cual invita a su vez a reflexionar sobre una serie de procesos relevantes para los estudios de las ideas: condiciones de ideación, escritura y circulación; procesos de asimilación, bricolaje y creación intelectual; perdurabilidades, inestabilidades y deslizamientos de los núcleos temáticos y axiológicos; relaciones entre las esferas política e intelectual; papel de los exilios y viajes, entre otros. Otra arista de interés remite a la posibilidad de enriquecer el enfoque civilizacional en cuanto que vía disponible para pensar la especificidad de la cultura latinoamericana.

Palabras clave: Brasil siglo xx, pensamiento latinoamericano, enfoque civilizacional, sociedad futura.

ABSTRACT

Study of how the concept of civilization was used by Brazilian anthropologist, educator, essayist, novelist, and politician Darcy Ribeiro (1922-1997). By presenting a key term and its development in the work of a classic thinker, we'll reflect upon a series of processes relevant to the studies of ideas: the conditions for thinking, writing, and spreading of ideas; the processes of intellectual creation, assimilation, and amalgamation; instances of adherence, instability and estrangement from the thematic and axiological basis; interactions of the political and the intellectual spheres; influences from exile and journeys. Assessment of Darcy Ribeiro's contributions to the civilizational approach with the specificities of Latin-American culture in mind.

Key words: Brazil 20th century, Latin-American thought, civilizational approach, future society.