

EN BUSCA DE UNA CIVILIZACIÓN: PARA UNA HISTORIA DEL CONCEPTO EN AMÉRICA LATINA

Hernán G. H. Taboada

Hernán Taboada es Historiador y se desempeña actualmente como profesor e investigador en la *Universidad Nacional Autónoma* de México. Ha dictado cursos y escrito artículos sobre estudios clásicos, historia y cultura del Islam, historia de las ideas en América Latina, eurocentrismo e historia. Es autor de los libros *La sombra del Islam en la conquista de América* (2004), *Un orientalismo periférico: Nuestra América y el Islam* (2012), *Extrañas presencias en Nuestra América* (en prensa).

*Habrá sabios entre los ladinos,
habrá filósofos entre los indios;
todos tendremos mayor o menor
cantidad de civilización, y esta
parte de la tierra será la más
iluminada de todas.*

Gaceta del Imperio Mexicano, 1822.

1. INTRODUCCIÓN

Circulan en nuestros días por la academia anglosajona manuales y hasta alguna enciclopedia cuyos títulos destacan la idea de “*civilización latinoamericana*”, destinados a cursos sobre el tema. Aunque no hay que buscar en ellos más que una terminología laxa sin grandes pretensiones de exactitud, debe destacarse que la generación anterior respondía a otros títulos, se refería más bien a la *cultura*. Hecho comprensible cuando nos enteramos, a través de una recapitulación de teorías, que entre el conde de Gobineau en 1853 y Othmar F. Anderle en 1963 las distintas tentativas de establecer una taxonomía de las civilizaciones habían tenido pocas coincidencias, pero una de ellas era desconocer completamente América Latina (es decir el área posterior a la conquista, porque las civilizaciones precolombinas sí tuvieron su lugar en las clasificaciones).¹

Poco después (1966), sin embargo, Fernand Braudel redactaba su contribución a una colección titulada *Las civilizaciones actuales*, y en ella dedicaba un capítulo precisamente a América Latina. Aludía a “*una civilización que se está buscando, que se está definiendo*”; se daba cuenta que habían pasado las épocas enteramente volcadas hacia Europa y que “*la civilización sudamericana se abre obligatoriamente, en la actualidad, a una poderosa vida autóctona, que no puede aceptar la herencia europea sin someterla a muy importantes revisiones y transformaciones. América Latina está fabricando una civilización original. Su civilización*”.² Fue Braudel de los pocos historiadores que quiso validar en ciencias sociales el término de *civilización*; siempre estuvo atraído por nuestros países, hablaba castellano, había vivido en Brasil. No era un experto pero pudo brindar en pocas páginas un panorama atractivo y destellos iluminadores gracias a sus amplios conocimientos y a su intuición, y ésta lo hizo hurgar en la narrativa en búsqueda de pistas significativas.

¹ Roger WESCOTT, “The enumeration of civilizations”, *History and Theory*, vol. 9/1 (1970) 59-85.

² Fernand BRAUDEL, *Las civilizaciones actuales: estudio de historia económica y social*, Madrid, Tecnos, 1966, 390-391. Sin embargo, en la p. 25 asignaba a la “civilización occidental” los países de Europa, América del norte, Rusia y América Latina.

Cuando revisamos los títulos que cita, sin embargo, comprobamos que corresponden sobre todo a narradores decimonónicos, con pocos nombres —Mariano Azuela, José Eustasio Rivera, Jorge Icaza— de la literatura del siglo xx; y nos suena extraño que la defina como una “*admirable literatura, directa, poco sofisticada, ingenua y decididamente comprometida*”. Opiniones que sirven hoy día sólo para medir el tiempo transcurrido: mientras Braudel investigaba para su obra, se gestaba lo que acertadamente o no se llamó el *Boom*, es decir aquella floración de autores latinoamericanos no sólo de refinamiento técnico y proyección internacional, sino además ligados a grandes editoriales, a la creación de premios literarios y a la gestación de un público lector de alcance continental. Ello iba haciendo más anacrónico el juicio literario de Braudel, pero al mismo tiempo confirmaba su intuición principal: “*¿qué es el Boom sino la más extraordinaria toma de conciencia por parte del pueblo latinoamericano de una parte de su propia identidad?*”, había exclamado hacia 1972 Julio Cortázar.

Fue cuando empezaron a publicarse los manuales citados, como el que dirigió Lewis Hanke, *History of Latin American civilization* (1969), el cual abrevaba en una bibliografía cada vez más rica que no podía dejar de criticar, por fin, ciertos supuestos de muy vieja data en torno a nuestras bases culturales. De manera que en los años noventa la influyente obra de Samuel Huntington *El choque de civilizaciones* ya podía presentar al mundo el dilema existente sobre el punto: “*Subjetivamente, los mismos latinoamericanos están divididos a la hora de identificarse a sí mismos. Unos dicen: «Sí, somos parte de Occidente». Otros afirman: «No, tenemos nuestra cultura propia y única»*”.³

Podrían criticarse con fundamento cantidad de afirmaciones de Huntington, y aquí en especial las que vertía sobre nuestra región, pero no creo que fuera desacertado su diagnóstico de las vacilaciones latinoamericanas sobre la pertenencia o no a una supuesta civilización occidental: todos las hemos oído, expresadas por gente de las posiciones ideológicas más diversas. Me da la impresión que nunca fue una cuestión muy candente pero también que esto ha empezado a cambiar y que en el nuevo siglo que estamos recorriendo, a la par de un resurgimiento de las iniciativas integracionistas (vaya a saber si funcionarán), ha habido preguntas acerca de nuestra “emergencia civilizatoria”.⁴ ¿Será que

³ La postulación de una “civilización latinoamericana” ya estaba presente en el artículo original de Huntington en *Foreign Affairs* de 1993 y reapareció más elaborada en el libro de 1996; véase Samuel HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 55.

⁴ Adolfo COLOMBRES, *La emergencia civilizatoria de Nuestra América*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Juan Marinello, 2001; Gabriel José MORALES ORDOSGOITTI, “¿Qué es eso de una Civilización Latinoamericana? Una interpretación a partir del concepto de Rendimiento Cultural en

el tema, hasta ahora ausente por activa o por pasiva, ha comenzado a instalarse en la discusión? ¿Y con ello revelado un síntoma más de grandes transformaciones en el sistema mundial y en América Latina?

2. LA INVENCIÓN CRIOLLA

Hay quienes nos hablan de la América Latina colonial, y hasta de la precolombina. Es obvio que en esos periodos América Latina no existía, ni el nombre ni la cosa, pero tales títulos nos revelan la fuerza con que la marca ha quedado registrada, y el primero nos impone que en la colonia se gestaron los rasgos básicos que caracterizan a nuestras regiones, así como la brumosa conciencia sobre tales rasgos entre ciertos sectores, que llegaron a explicarlos por obra de alguna esencia americana. Una suerte de cultura propia, podríamos decir sin demasiado anacronismo.

Los núcleos de los que hoy es América Latina conformaron las porciones más útiles, ricas, pobladas y culturalmente desarrolladas del sistema colonial europeo. Su historia nos muestra, paralelamente a su progresiva puesta en valor, la reorganización identitaria de sus distintos grupos sociales: indios, castas, africanos y criollos. Quienes han recibido especial atención han sido estos últimos, personajes de origen europeo o que decían serlo, con bases de poder económico, social y político locales, integrados al imperio pero en pugna constante con sus funcionarios y con los nuevos inmigrantes europeos y que por ello buscaron diferenciarse enfatizando sus peculiaridades y elaborando una simbología propia, basada en la naturaleza americana y en su historia.

Tensiones análogas y una simbología también análoga parecen haber sido una característica general de este tipo de sociedades surgidas a partir de una migración o una conquista, donde el elemento foráneo se asienta como capa dominante sobre una población alógena más extensa y se debate continuamente entre el reconocimiento como modelo cultural del país de origen y la adaptación creciente al nuevo: las encontramos en la shuubiyya califal, en los reinos cruzados, en los grupos de origen turco en el Magreb, mogol en la India, manchú en China, así como en otras colonias europeas por el mundo.

Posiblemente también haya sido en las colonias europeas de América donde mayormente se desarrolló esta forma de identidad, y entre ellas nuevamente hay que

Alfred Weber”, *Tierra Firme* (Venezuela), 25/98 (2007) 183-200; Mario CAMPAÑA, “Posibilidad y necesidad de una civilización americana”, *Cuadernos Hispanoamericanos* 717 (2010) 55-70.

destacar el lugar especial de los criollos de origen español y portugués:⁵ en literatura, pensamiento, artes visuales, magnificencia urbana, instituciones culturales, su producción fue muy superior a la de cualquiera otra área “criolla”, las marcas diferenciadoras de su cultura (hábitos, lengua, vida cotidiana, mentalidad peculiar, etc.) más cuantiosas y significativas, el poder económico, social y político que alcanzaron repercutió hasta la misma España, hasta Portugal y hasta las otras áreas coloniales de ésta en África y Asia.

Los discursos de tales criollos fueron elaborados a partir de la conquista misma; muy estudiado ha sido el proceso por el cual fueron defendiendo sus intereses, impulsando una conciencia de grupo, una literatura cada vez más abundante y sofisticada, incorporando símbolos nuevos, utilizando para su argumentación los marcos teóricos nacidos en corrientes intelectuales europeas, esbozando otros. En todo ello ha podido verse la ambigüedad básica por la cual en la “patria del criollo” éste se enorgullece frente a las capas subordinadas americanas por sus orígenes en Europa, la Edad Media, la lucha contra el moro, el catolicismo, la conquista; contrariamente, frente a los competidores europeos, burócratas o inmigrantes, hace valer sus raíces locales, exalta la naturaleza americana y defiende a las poblaciones indígenas, que por otra parte explota.

Desde semejante situación nuestras distintas sociedades criollas fueron adquiriendo alguna conciencia de componer conjuntos humanos ligados a una tierra, a una condición y a una serie de usos, de ideas o de objetos que reconocían como peculiares, aquello que en distintos momentos ha sido postulado como el sello de la civilización latinoamericana: la síntesis católica y patrimonial, el feudalismo, el barroco, el mestizaje, la ciudad letrada, la desigualdad. Este mundo se empezó a conformar una vez superado el trauma inicial de la conquista, tal como muestran ya fuentes tempranas, pero conciencia de él sólo había en germen en el pequeño grupo criollo, que llegó a expresarse desde fines del siglo XVII en un lenguaje ya caracterizado por la contraposición al europeo y que encontró una de sus marcas en el gentilicio *americano* y en la referencia a *nuestra América*.

La frase ya aparece en el poeta neogranadino Hernando Domínguez Camargo, en 1676. El gentilicio *americano* se registra muy tardíamente en España (apenas en el siglo XVIII, fue poco usado y suscitó algún rechazo) y tempranamente en la América española (así como en inglés y francés), donde se documentan apariciones escritas regulares en los criollos Carlos de Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz, junto a otros autores

⁵ Uso la palabra *criollo* con el sentido que tuvo en las colonias españolas, que responde a la definición que acabo de dar; el término análogo en portugués, *crioulo*, así como sus correlatos en inglés y francés, suelen tener otros sentidos. En lo que sigue se verá que a veces parece tratar exclusivamente el área hispanoparlante, pero la intención es cubrir el conjunto de América Latina.

menores.⁶ Se trata de una suerte de prehistoria de dicho vocablo, que tuvo una fuerte expansión desde mediados del siglo XVIII, cuando fue sustituyendo al de *criollo* como marca de adscripción, que denotaba una forma de ser, cada vez más contrapuesta a Europa y los europeos.⁷ No por lo trillada debe excusarse la cita de Alexander von Humboldt: “se les oye decir muchas veces con orgullo: «Yo no soy español, soy americano»; palabras que descubren los síntomas de un antiguo resentimiento”.

El contexto de la frase recogida es el descubrimiento filosófico e historiográfico de América por parte del pensamiento europeo y el del auge demográfico y económico de sus territorios, que es también el de la Ilustración americana, de la cual debe subrayarse, como no siempre se hace, el carácter autónomo, las raíces propias, no exclusivamente europeas, y hasta su intento de proponer un modelo no eurocéntrico de explicación de la sociedad.⁸ Episodios como la “*disputa del Nuevo Mundo*” nos revelan que su foco principal era la misma América. Si antes había alguna conciencia, un nombre, referencias, cultos, ahora surgen discursos que la tienen como tema central. Detrás de éstos se encontraba el amor a sus patrias pero también los intereses materiales de quienes llegaban a contemplar para ellas un futuro radiante como centros del comercio mundial entre Europa, Asia y África.

Los proponentes, creyentes y beneficiarios de esta propuesta identitaria introdujeron la ficción de una esencia americana común a todos los habitantes de América. Lo hizo el jesuita peruano Juan Pablo Viscardo y Guzmán, cuando habló (1799) de la común tiranía padecida por criollos e indios a manos de españoles, o el neogranadino José de Caldas cuando dividió (1808) a los habitantes de su tierra entre salvajes, que eran los

⁶ Sobre el tema, véase Pedro ÁLVAREZ DE MIRANDA, “Para la historia de ‘americano’”, en: Carmen SARALEGUI PLATERO- Manuel CASADO VELARDE (eds.), *Pulchre, bene, recte: estudios en homenaje al prof. Fernando González Ollé*, Pamplona, EUNSA, 2002, 73-87.

⁷ Además del artículo antes citado existe mucha bibliografía, pero se enfocan cómodamente en este periodo los artículos “América/americano” en los varios países (Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Perú, Venezuela), en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano: La era de las revoluciones, 1750-1850 [Iberconceptos-I]*, Madrid, Fundación Carolina/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, tomo 1, pp. 51-176. Resume útilmente la problemática el artículo introductorio de João FERES JÚNIOR, “El concepto de América en el mundo atlántico (1750-1850): perspectivas teóricas y reflexiones sustantivas a partir de una comparación de múltiples casos”, pp. 51-67. En otro volumen del mismo repertorio, útiles por las referencias y citas son los artículos referidos a “Civilización”, cuya referencia es *Diccionario político y social del mundo iberoamericano: conceptos fundamentales 1770-1870 [Iberconceptos II]*, tomo 1, *Civilización*, Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (dir.), Madrid, Universidad del País Vasco/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales/Fundación Carolina, 2014. De ahí provienen muchas, no todas, citas del texto, incluyendo el epígrafe.

⁸ Todo lo cual puede resultar más claro si en vez de ponerla frente al espejo europeo la comparamos con movimientos igualmente “ilustrados” en el imperio otomano, Japón u otras regiones de Asia y África, véase Sebastian CONRAD, “Enlightenment in global history: a historiographical critique”, *The American Historical Review*, vol. 117 (2012) 999-1027.

indios independientes, y civilizados, que eran los blancos, los indios y aun los negros, todos hermanados bajo el gobierno católico. Los cuadros de castas, pertenecientes a la última época colonial, nos muestran una interpretación de las diversas mezclas sobre suelo americano: “*de español y castiza, mestiza*”, “*de lobo y de india, albarazado*”; el modelo de cada cuadro es una feliz familia que hoy llamaríamos multicultural.

Quizás las ideas ilustradas alcanzaron a grupos sociales más bajos, así como lo hicieron las de la Revolución Francesa y las de la Revolución Haitiana y similarmente las ideas de una entidad americana, que parecen haber influido en la revuelta de Tupac Amaru, el cual se dirigía a los “americanos” contra los “europeos”. Sería sin embargo muy difícil encontrar en las Américas de entonces alguna conciencia común fuera de los núcleos criollos.

Éstos, por otra parte, se seguían debatiendo en la duda. A pesar de los discursos, su herencia cultural era mayoritariamente española o portuguesa, comparable a una serie de islotes en medio de mares muy extensos de culturas diferentes. Si dichos mares ya conformaban una civilización, lo eran en el sentido premoderno, “*zonas de interacción cultural que giraban sobre una sociedad hegemónica tributaria que era central en cada zona. Por lo común, esta hegemonía lleva en sí el desarrollo de un modelo ideológico por parte de una venturosa élite centralizada de tomadores de excedentes, que es reproducido por otras elites situadas dentro de una órbita de interacción político-económica más amplia*”.⁹ Es decir que existía el núcleo, con caracteres que aun distinguen nuestro ADN, pero faltaba mucho tejido alrededor.

3. LA INDEPENDENCIA

Las décadas de la independencia fueron el periodo de máxima utilización de los nombres de América y de americanos en las provincias del imperio español, algo menos en las del portugués. Eran empuñados por oposición a España y Portugal, y a veces a Europa misma. Las necesidades de la lucha llevaron a los criollos a profundizar en la maniobra de identificar su suerte con las demás clases oprimidas: todos eran víctimas por igual de la tiranía extranjera. Los indígenas obtuvieron un amplio espacio en los símbolos patrios, discursos, textos e iconografía y hasta en algunos proyectos políticos. El discurso realista criticó con razón la absurdidad de esa pretensión e insistía en que era la potencia colonizadora la que les había dado lengua, religión y casta.

⁹ Eric WOLF, *Europa y la gente sin historia*, México, FCE, 1987, p. 108.

Un argumento de peso este último, que las generaciones posteriores tomaron en serio, pero las de la independencia no. Y es que los factores de unidad cultural no contaban mucho para ellos. El nombre que se propuso para la nueva creación, el de Colómbeya, de Miranda, que al fin quedó en Colombia, carecía de antecedentes y era enteramente artificial. Para otros nombres y símbolos, para el recuento de antecedentes, evocaciones y ejemplos, se acudió a cierta abstracta amplitud multicultural, inspirada en el pasado clásico, las repúblicas medievales, los Países Bajos, la Francia revolucionaria.

Entendemos mejor esto si recordamos que el conocimiento que había sobre la historia americana y su presente era escaso, asentado en pocos cronistas, en Las Casas, Garcilaso, Raynal o Robertson; en torno a los indios circulaban lugares comunes, o fantasías extraídas de un autor como Marmontel, que hoy nadie toma en serio, se ignoraban estadísticas básicas, y los primeros autores saquearon a Humboldt para obtenerlas. Se acusaba al gobierno colonial y su oscurantismo por la falta de información y aunque es verdad que existía mucho menos material sobre América del que produjo o rescató el siglo XIX, era también que a los criollos los atraían temas muy diferentes de los que hoy nos atraen, y que las formas culturales de indios o negros, las artesanías, bailes, músicas o creencias, que hoy evocan inmediatamente a América Latina, les eran ajenos.

Salvo algunas pinceladas, no temían ninguna injerencia de modelos extranjeros, ningún dominio cultural de europeos ni de Estados Unidos; el ideal de futuro que se avizoraba era ecuménico, el de una América abierta a todas las corrientes de la civilización, de Europa y del Asia. Ésta podía tener admiradores, había quien proponía el modelo chino de gobierno y sociedad, sin embargo, era la primera generalmente preferida, era el punto de referencia continuo, era la interlocutora permanente: los himnos, las proclamaciones, tenían como destinataria a Europa, *“la parte más elevada del globo”*. Una difundida coletilla criolla a las filosofías de la historia era que, del mismo modo que Grecia había superado a su maestra Asia, Roma a Grecia, Europa a Roma, América superaría a su maestra Europa. La civilización seguía el curso del sol, hacia occidente.

Entre los pocos que trataron de meditar más profundamente estuvo Simón Bolívar, en cuyos escritos se han rastreado preguntas que después llenarían la reflexión latinoamericanista: veía un conjunto de pueblos con *“un origen, una lengua, una religión y unas costumbres”* y por ello la posibilidad de un gobierno confederado, sin que fuera posible una unión más estrecha *“porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes dividen a la América”*. Ni indios ni europeos, un compuesto de los conquistadores y los conquistados, un pequeño género humano, el caso más extraordinario y complicado,

una sociedad cuya forma de gobierno más adecuada sería una teocracia. Palabras y concepciones que han sido numerosas veces citadas, las cuales nos dan cuenta de la intuición de un dirigente mucho más conocedor del mundo que la mayoría de sus coetáneos y más agudo en sus planteamientos, pero también de las limitaciones que había para concebir nuestros países en los términos a los que nos hemos acostumbrado posteriormente.

Es algo que prueban también los proyectos de unión que se suelen presentar como antecedentes de un sentimiento americanista. Los tiempos los favorecían: la lucha conjunta en variedad de teatros extranjeros, la necesidad de una estrategia militar, diplomática y política continental, el entusiasmo con que dirigentes exitosos pensaron que serían posibles las acciones más desmesuradas. Aun así fueron pocos tales proyectos, los que siempre las antologías destacan —los de Francisco de Miranda, José Cecilio del Valle o Bernardo de Monteagudo junto a los de Simón Bolívar—, estaban reducidos a una confederación política entre los Estados de la nueva América independiente y en ellos el elemento cultural aparecía fugazmente, como en el texto de Monteagudo dedicado a establecer la unión pero que sólo dedica una frase a las *“afinidades políticas creadas por la revolución”*, *“unidas a otras analogías morales y semejanzas físicas”*; o en el de José Cecilio del Valle, quien pondera la religión común y el idioma, pero más las instituciones libres como elemento de hermandad.

Esta mirada de los contemporáneos era sin duda realista: la posibilidad de unión de todos los habitantes de esas extensiones americanas se proyectaba hacia algún futuro dichoso, por el momento sólo veían núcleos dispersos, de ninguna manera las semejanzas que creemos contemplar las generaciones posteriores. Podría alegarse que eran incapaces de apreciar con alguna distancia, pero los cada vez más numerosos viajeros extranjeros que empezaron a acudir a nuestros países reportan un atomismo análogo: sus textos y aun dibujos proporcionan sí una idea de conjunto, positiva o negativa, enumeran ciertas características comunes, pero nada que podamos reconocer como un todo latinoamericano, sino un mundo cultural fragmentado, que van describiendo en sus varios componentes, geográficos o sociales.

En las décadas posteriores, la referencia a ese conjunto más vasto, la América que había inspirado las luchas de independencia, se fue perdiendo. Los nuevos referentes pasaron a ser los Estados nacionales, en los cuales se empezaron a dividir a lo largo de la ecúmene los viejos imperios agrario-burocráticos. Los Estados de nuestra América se veían como infantes, naciendo, en necesidad de aprender todo, con la civilización, ecuménica y uniforme, como el horizonte a alcanzar.

4. EUROPEIZACIÓN

Después de la independencia los nuevos proyectos de las elites criollas tuvieron que adecuarse a los cambios en el sistema mundial y a cambios correspondientes en las sociedades y las mentalidades locales. De aquel lado fue el gran fenómeno de la modernidad, el ascenso a la hegemonía económica, militar, política y hasta cultural de los países del Atlántico norte, que podía tener antecedentes en el siglo xviii pero se desplegó con toda evidencia en el xix, iniciando el periodo eurocentrado que habría de durar por lo menos hasta la segunda Guerra Mundial. El proceso fue general, las más distintas economías regionales se reorganizaron en función del nuevo centro y las elites de las sociedades tradicionales que las albergaban, en las periferias de Europa, Asia y África, se propusieron con variable éxito copiar el nuevo modelo cultural, del mismo modo que en América.

O mejor dicho: más tarde y de manera más incompleta que nuestros países, los cuales se acoplaron muy tempranamente al centro noratlántico; se ha hablado de su “occidentalización” o de una aceleración de la misma, que había iniciado tres siglos antes.¹⁰ No estoy de acuerdo ni sobre la terminología ni sobre el supuesto proceso, y después hablaré de ello, pero quienes así interpretan podrían señalar que el acoplamiento a las instituciones y cultura de los países “occidentales” es la guía más utilizada por quienes quieren contarnos la historia del siglo xix latinoamericano, sea que enfatizen sus logros o sus fallas. Descripciones que a fin de cuentas remiten a los resultados de ese acoplamiento llenan la narrativa, ensayo, poesía, periodismo, artes visuales y música de la América Latina decimonónica.

Todo ese mundo de documentos ensalza o denuncia, denigra o promociona objetos, modas, mobiliario urbano, instituciones, libros, tipos humanos, estilos de escritura, onomástica, formas de pensar, vicios y virtudes con las cuales la Europa invadía nuestros países. Lo contrario también ocurría y uno de los especímenes de la París de entonces fue el meteco latinoamericano, claramente distinguido de los otros muchos residentes en esa capital del siglo. Con todo ello, lo que había sido un mundo con características propias, a decir de extranjeros y de nativos, se fue acercando a los modelos que proponían aquellas metrópolis en vertiginosa modernización, enriquecimiento, ascenso hegemónico y crecimiento demográfico.

¹⁰ Es la idea rectora de muchos tratamientos, y aparece con especial insistencia, desde el título mismo, en Marcello CARMAGNANI, *El otro Occidente: América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*, México, El Colegio de México/FCE, 2004, quien anuncia el propósito de trazar “la historia de la occidentalización de América Latina” (p. 9); quien busca, encuentra.

El cambio fue tan rápido y pareció tan completo que las generaciones posteriores perdieron conciencia del mismo, olvidaron que había habido una época previa, proyectaron al pasado más lejano, al momento de la conquista misma, lo que sí empezaron a considerar europeización u occidentalización. Se levantó alguna resistencia de sectores ligados a símbolos tradicionales, pero la estrategia de quienes buscaron la inserción de nuestros países en el sistema mundial tenía tras de sí fuerzas económicas, tecnológicas y políticas incomparablemente mayores, tenía un efecto de demostración más eficaz.

Y obtenía además desde ese mundo noratlántico el nuevo molde de explicación de la sociedad, la intención misma de hacerlo, su vocabulario, que es el mismo que en estas líneas estoy utilizando, y su elemento central, las filosofías de la historia. Lentamente se fueron construyendo relatos locales que se insertaban en aquella gran trama, y mediante los cuales iban explicando sus sociedades e historias, creando un sentido común que fue un instrumento más de las políticas de ingeniería social del Estado criollo. En ellos ocupaba un lugar central, bajo nuevas vestiduras, el concepto de *civilización*, en singular, y el relato de cómo “el descubrimiento de Colón fue el nacimiento de América a la vida de la civilización”, para citar, entre muchas otras voces, a un periódico chileno en 1874.

No había desaparecido totalmente la esperanza de una centralidad nuestra en el orden de los países civilizados, lo seguimos encontrando hasta las décadas finales del siglo, pero los desastres posteriores a la independencia obligaban a posponer su conclusión feliz hacia un futuro cada vez más lejano. Por el momento, para observadores nativos y extranjeros teníamos un lugar secundario en dicho orden, cuyos primeros lugares —ya definitivamente alejado el ideal ecuménico de la Ilustración— eran asignados a algunos países europeos y a los Estados Unidos (la primacía variaba según el pensador). La expresión más vigorosa, difundida e influyente la redactó el argentino Domingo Faustino Sarmiento, en su más famoso libro, *Facundo o Civilización y barbarie* (1845), con apuntaciones más agudas en las cartas que componen sus *Viajes* (1850) o dispersas en sus muchos escritos.

Por supuesto, obra tan rica, angustiada e inteligente tiene muchos matices, lejos de la caricatura que a veces han hecho críticos hostiles. Sin embargo, innegable es la idea de un modelo que era necesario imitar y de una tradición que por el contrario había que rechazar. Otros autores igualmente agudos lo expresaron de forma parecidamente directa. Muy famosa es la frase del argentino Juan Bautista Alberdi (1852): “*Nosotros, los que nos llamamos americanos, no somos otra cosa que europeos nacidos en América*”. No se trata de una opinión pasajera: fue formulada por el publicista de varios modos. El chileno Vicente Pérez Rosales

(1859) veía a Chile como una “*verdadera fracción europea trasplantada a 4.000 leguas de distancia en el otro hemisferio*”. Para el historiador brasileño Adolfo de Varnhagen en su *História geral do Brasil* (1854-1857) “*claro está que o elemento europeu é o que essencialmente constitui a nacionalidade atual*”, y citaba a Alberdi. Hablan de Europa, aunque otros preferían el término de “*países cristianos*” y había aparecido el de “*civilización occidental*”, que comenzaba a circular.

Las demás regiones del mundo experimentaron corrientes intelectuales igualmente partidarias de esa imitación o asimilación: las hubo en Japón, en Rusia, en Persia o en Egipto (“*Egipto es parte de Europa*” era el cintillo del periódico oficial en tiempos del jedive Ismail, a mediados del XIX), pero sin una penetración tan profunda y ubicua como en nuestros países. Yo interpreto que el reforzamiento de las herencias europeas no sólo era funcional al nuevo orden mundial sino que también lo era a los intereses amenazados de los grupos criollos: las guerras de independencia habían roto muchas divisiones físicas y simbólicas entre las clases, llevado a posiciones de prestigio a indios, castas y hasta negros. Las “familias decentes” debieron bregar para restablecer su lugar, y lo hicieron recuperando el elemento europeo, civilizado, el purismo lingüístico, los estudios clásicos, los buenos modales y hasta hablaron de la raza blanca, como eje de los nuevos Estados que construyeron, mediante políticas poblacionales y culturales.

Las primeras aprovecharon los grandes movimientos poblacionales del siglo xix para modificar la composición demográfica de América Latina, la cual sufrió entonces una más de esas vueltas súbitas que ha tenido en su historia. Si bien la mayor cantidad de africanos esclavos llegaron a América en dicho siglo y de Asia migró un número equivalente al de europeos, fue la llegada de éstos las que las elites de nuestros países enfatizaron. En algunos territorios llegaron a representar un porcentaje importante, y tanto ahí como en otros sitios, su influencia cultural fue más allá de la numérica, en todos los niveles, desde la academia hasta la vida cotidiana.

Las políticas culturales apuntaban expresamente al modelo de los países noratlánticos: era lo que los publicistas repetían constantemente, enfatizando la educación, o cambios en la propiedad privada que se pensaba estimularían el individualismo económico y con él la laboriosidad, nuevos hábitos y hasta un nuevo aspecto físico. La propaganda oficial, la literaria, iconográfica, mediática, mostraba a cada país ya muy próximo a la meta deseada, el rango de nación civilizada. Los pocos elementos indígenas introducidos en la simbología patria desaparecieron, como el araucano del primer escudo de Chile, o se hicieron irreconocibles, en aspecto y pose helénicos. Lo que el Estado imponía mediante leyes la sociedad lo hacía mediante otras formas de presión.

Todo lo anterior nos llevaría a darle la razón a quienes hablan de occidentalización si no fuera que con ello seguimos transitando una senda de explicación que por lo menos simplifica en exceso cuando privilegia, al viejo estilo, la versión de las elites. Una versión que ocultaba o minimizaba: repetía que los pueblos indios estaban en decadencia, los censos practicaban una suerte de genocidio simbólico reduciendo de muchas maneras su presencia, la iconografía y la estatuaría blanqueaban. Los Andes o Mesoamérica carecieron durante el siglo XIX de una literatura arqueológica, etnográfica, hasta de un corpus mediano de ensayos sociológicos o políticos sobre el indio. De igual forma no existían los negros ni en Brasil ni en Cuba.

Cuando estas carencias empezaron a suplirse se vio que seguían estando ahí otros mundos ajenos a esa civilización que acaparaba la atención, culturas que en nuestros días, contrariamente al siglo XIX, se descubren, analizan y ensalzan, nacidas de los encuentros, choques, síntesis e invenciones multiétnicas que desde la conquista se venían asentando. Las que aquellos manuales citados al principio incluyen como componentes privilegiados de la *“civilización latinoamericana”*. Hoy podemos estudiarlas en documentos legales, en descripciones de viajeros, a veces en descuidos de la ciudad letrada, por los cuales se filtraban hasta el ensayo, el tratado político o la narrativa.

Y tales culturas oficialmente escondidas, que se seguían transformando e hibridando, adquirieron nueva dimensión en esa fase, que se ha llamado de alienación en una supuesta *“dialéctica de la conciencia americana”*. La creación de mercados internos, las migraciones regionales se dieron dentro del marco de los Estados nacionales; sus aparatos militares, burocráticos y educacionales fueron interrelacionando las distintas zonas, coordinando el conocimiento mutuo, elevando figuras provinciales. Ante la necesidad de crear una literatura y unas artes plásticas nacionales, se sugirió tomar la naturaleza como inspiración —y la poesía pudo sí aprovecharla, como hizo también esporádicamente con temas universales— pero sólo se alcanzó alguna obra sustantiva cuando el costumbrismo, la novela histórica, la narrativa regional fueron recuperando tipos y situaciones locales, que no correspondían a la idea monolítica de la civilización. Del mismo Sarmiento, los fragmentos que fueron inmediatamente traducidos, los que todavía se recuerdan como más llamativos, son los referidos a los tipos humanos de la pampa argentina, las figuras del gaucho malo o del cantor.

Ante la inocultable presencia de ese archipiélago de culturas dispersas dentro de cada país, la sociedad criolla tuvo que irse abriendo a la idea de la variedad de las civilizaciones.

5. UNA ENTIDAD PROPIA

En España, como reacción ante las ilusiones del ecumenismo ilustrado, el uso plural e histórico del término *civilización* empezó a alternar con el original, único y ahistórico, por obra de distintos autores que incluyeron a católicos enemigos de la identificación que el liberalismo hacía de sí mismo como la civilización por excelencia.¹¹ La variedad estaba implícita en títulos como la *Historia de la civilización española desde la invasión de los árabes hasta la época presente*, de Eugenio de Tapia (1840) y el *Curso de historia de la civilización española* (1841), del conservador Gonzalo Morón. En Rusia Nicolai Danilevski, conservador, buscó en la tradición eslava una alternativa a la Ilustración y habló de diversas civilizaciones, estableciendo una clasificación pionera (1867).

Leopoldo Zea consideró en su momento a España y Rusia como regiones situadas “*al margen de Occidente*”. Al margen del moderno sistema mundial, podríamos preferir; en desacuerdo con el lugar que las filosofías de la historia elaboradas en su centro les asignaban y con un aparato cultural en condiciones de responder con una filosofía de la historia alternativa. A las otras regiones marginales, desde Turquía a Japón, se las relegaba a un papel todavía peor, sin embargo su universo de referencias se hallaba demasiado alejado del paradigma de las ciencias sociales modernas como para entender su lógica, como para sentir la necesidad de responderle o como para ser capaces de ello.

También arrojados “*al margen de Occidente*” según Zea, nuestros países estacionaban a mitad de camino: sí entendían dichas filosofías de la historia pero durante un largo periodo no las consideraron ofensivas, se vieron impotentes para ofrecer un modelo alternativo, o simplemente para criticar sus supuestos básicos. En la práctica diaria, cantidad de observaciones menudas venían a señalar que en América las cosas funcionaban de otra manera, a veces mejor que en Europa, esbozos hoy recogidos como oro: “*o inventamos o erramos*” (Simón Rodríguez, venezolano), pero sólo eso. Se observaba que copiábamos demasiado: “*industrias, artes, religión, filosofía, todo extranjero*” (Vicente Fidel López, argentino); “*remolcada si puede decirse por Europa, recibiendo sus ideas, sus usos y costumbres, su civilización entera sin haber pasado por la penosa tarea de adquirirla por propio desarrollo*” (Fermín Toro, venezolano). También se repetía que había más comunicación con Europa que con los otros Estados

¹¹ Además de la bibliografía antes citada, véase a Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, art. “Civilización”, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN-Juan Francisco FUENTES (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, 144-156, y las investigaciones sobre la historia de la palabra, ya abundantes, entre las cuales son útiles Philippe Bénétou, *Histoire des mots: culture et civilisation*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1975, pp. 34ss, y Juan R. GOBERNA FALQUE, *Civilización: historia de una idea*, Universidad de Santiago de Compostela, 1999.

americanos y se exhortaba, como un periódico chileno de 1842, “no debemos abrazar ciegamente las ideas extranjeras ni servilmente la civilización europea”.

Algunos de los que daban tales sugerencias habían recibido (¿de Europa!) libros que llegaban a renovar el concepto ilustrado de civilización, señaladamente del francés François Guizot —autor de obras muy influyentes entre otros sitios en América Latina, *De la civilización en Europa* (1828) y *De la civilización en Francia* (1829)—, quien había redondeado el concepto para presentarlo como un hecho holístico, una unidad de experiencia histórica que comprendía la totalidad de las actividades humanas. Si bien Guizot seguía pensando que por encima de sus formas locales existía una civilización ecuménica, otros autores fueron desarrollando la idea de variantes, de variedades, de distintas civilizaciones.

Es decir que “*cada pueblo, pues, tiene y debe tener su civilización propia*” (Juan Bautista Alberdi); idea que se reencuentra en cantidad de otras frases sueltas, como la de Andrés Bello, “*interrogad a cada civilización en sus obras*” o del argentino Esteban Echeverría, quien consideraba corresponder “*a cada siglo una poesía, y a cada pueblo o civilización sus formas*”. Siguiendo el modelo de Tapia o de Morón, el historiador español Sebastián Lorente, asentado en Perú, escribió una *Historia de la civilización peruana* (1879).

Estos ejemplos nos muestran una temprana “nacionalización del concepto”: el de distintas civilizaciones nacionales, que en Europa del norte se observa a fines del siglo XIX,¹² se adelantó en España y en nuestros países a mediados del mismo, manifestando nuestra incomodidad con las “*ideas fuera de lugar*”, con las categorías universales. No había sin embargo un apartamiento mayor del convencimiento de que formaba parte de un tronco superior a los demás, el europeo/cristiano/occidental. Se habrá visto que el primero de los citados sobre una variedad propia es Juan Bautista Alberdi, el de aquella otra frase que somos europeos nacidos en América, y también de otras muy despectivas contra las culturas indígenas y criollas, que se siguen repitiendo hasta ahora, esta vez como formas de acusación. Es decir que cuando se invocaban civilizaciones propias, se aludía a variantes de la principal, única y verdadera.

Ello a pesar de los multiplicados motivos de disputa con los representantes del mundo civilizado: al estar situados “*al margen*”, éramos objeto frecuente de su desprecio y agresiones. En nombre de la civilización precisamente se llevaron a cabo ataques como el bloqueo anglofrancés al Río de la Plata, la invasión de William Walker a Centroamérica, la intervención francesa en México. Cada uno de estos episodios provocaba críticas a la

¹² Pim den BOER, “Civilization: comparing concepts and identities”, *Contributions to the history of concepts*, n. 1, vol. 1 (2005), 51-62.

política europea y estadounidense, algún tipo de reavivamiento del americanismo de época insurgente, con iniciativas diplomáticas, encuentros regionales, llamados a una alianza.

En tales ocasiones sí se hacía notar la uniformidad cultural de nuestros países, aunque no en primer lugar, sino como un elemento más para buscar la unión ante el peligro: *“muchos son los vínculos que ligan entre sí a las repúblicas de América y estrechan sus relaciones de un modo indisoluble”*, y repetidamente se enumeraban el origen común, *“lazos morales de religión, idioma, hábitos, vicios y virtudes”* (Justo Arosemena, panameño, 1856), que establecen *“entre todos los pueblos de América, relaciones que siempre nos harán mirar a los habitantes de otra república como hermanos”*, según el conservador chileno Pedro Félix Vicuña (1836-1837).

Latinos, raza latina, nuestra civilización: apenas asoman otras presencias, y cuando lo hacen es, como en el escrito del mexicano Juan Nepomuceno Pereda (1857): *“aunque poblado el Continente americano por varias razas, propiamente hablando de ellas imperan en él la Anglo-Sajona y la Latina-Ibérica; pues sabido es, que la indígena y la africana, por su inferioridad física e intelectual, en un sentido general considerada, les están subordinadas”*. El chileno Francisco Bilbao, del que después se hablará, radical e indigenista, al enfatizar las diferencias con los Estados Unidos, donde se exterminó a los indios, se ufanaba que *“hemos incorporado e incorporamos a las razas primitivas, formando en el Perú a la casi totalidad de la nación, porque las creemos nuestra sangre y nuestra carne”*.

Frente a los invasores europeos se dejaba claro que no existían diferencias. En plena ofensiva contra el bloqueo anglofrancés del Río de la Plata, la propaganda oficial de Juan Manuel de Rosas, gobernador de Buenos Aires, que había visto calificar por Sarmiento su política como barbarie americana contra la civilización, respondía (1848): *“La civilización de la Europa y la de la América es la misma. Los elementos, los principios que las constituyen son también los mismos, salvo aquellos accidentes especiales que distinguen social y políticamente a los pueblos en que se hallan fraccionadas esas dos importantes secciones del globo. La civilización cristiano-romana combinada con la civilización germana, que pone en movimiento a las naciones europeas, es la misma que impulsa a nuestros pueblos, y tanto es de la América como de la Europa. No hay principio ninguno importante de ella que no esté contenido en las sociedades modernas de América”*. Vocabulario hegeliano que por algún camino había llegado al Plata.

En este contexto apareció el nombre de América Latina.¹³ Hasta ahora el antecedente más antiguo que se conoce es la mención del chileno Francisco Bilbao, en una

¹³ Sobre el tema hay amplia bibliografía, de la cual cito lo esencial, desde los trabajos pioneros de John Leddy PHELAN, “El origen de la idea de Latinoamérica”, en: *Ideas en torno de Latinoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Unión de Universidades de América Latina, 1986, pp. 441-455, y de Arturo

conferencia en París del 22 de junio de 1856. Personaje muy discutido, Bilbao mostraba facetas indigenistas y anticolonialistas bastante insólitas, con una perspectiva ecuménica, más allá de América y de Europa: los libros y artículos que publicó denunciando el peligro externo se referían también a los ataques de Francia, Gran Bretaña y Rusia en otras zonas de Asia y África. Y mostró Bilbao interés por estudios muy esotéricos en la América de entonces, por las religiones y culturas antiguas, que lo llevaron a traducir tempranamente los Evangelios y algunas obras de Ernest Renan, las cuales comentó en eruditas introducciones que exhibían a veces su desacuerdo.

Todos estos detalles nos harían aceptar la versión de ser el nombre de América Latina manifestación de independencia frente a las potencias de la época, un concepto alternativo, ejemplo único de un área de este tipo que no fue nombrada, delimitada ni inventada desde la modernidad euronorteamericana.¹⁴ Lo concedería si nos quedáramos sólo con la buena intención de Bilbao, pero era difícil para una personalidad aislada como él, atípico en su carrera, intereses y producción, desmontar la gruesa capa de categorías que lo rodeaba. Su discurso abunda más en metáforas, imágenes y exclamaciones que en hechos e ideas. Su categoría de latinidad derivaba del uso en el debate francés de su época, según el cual la civilización europea estaba compuesta por varias razas: la latina, la germana y la eslava. Él no volvió a emplear la denominación, que patentó poco después el bogotano José María Torres Caicedo, católico y conservador, y un oportunista según cierto coterráneo suyo. Con toda naturalidad fue posteriormente utilizada por el imperialismo francés en México y para muchos se fue convirtiendo en un símbolo de reivindicación de la herencia clásica, latina, católica e hispana frente a la modernidad representada por los Estados Unidos y por los liberales.

Dicha denominación parecía simplemente haber dado nuevo traje a la vieja idea de la patria del criollo; así lo muestran las referencias cada vez más comunes a “*nuestra raza*”, en singular confusión genética-fenotípica-cultural. Al mismo tiempo, sin embargo, también sirvió para catalizar cuestionamientos al paradigma centrado en Europa, al concepto mismo de civilización, así como ideas relativas al mestizaje como fundamento de la identidad. Es lo que podemos leer en algunas frases de algunos radicales de entonces, como el mexicano

ARDAO, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980; hasta los más recientes de Mónica Quijada, “Sobre el origen y difusión del nombre ‘América Latina’ (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)”, *Revista de Indias*, vol. 58, núm. 214 (1998), 595-616 y Michel GOBAT, “The invention of Latin America: a transnational history of anti-imperialism, democracy, and race”, *The American Historical Review* 118/5 (2013) 1345-1375.

¹⁴ GOBAT, “The invention of Latin America”.

Ignacio Ramírez, quien negaba el patrocinio de Europa, o frases del colombiano José María Samper (1859) anticipan las ideas de la “raza cósmica”, en este caso una “raza democrática”, fusión de todas ellas. O más tarde de José Martí (1884), quien al glosar una conferencia en los Estados Unidos iba a decir con bastante claridad que *“civilización es el nombre vulgar con que corre el estado actual del hombre europeo”, mientras que “barbarie [...] es el nombre que los que desean la tierra ajena dan al estado actual de todo hombre que no es de Europa o de América europea”*.

Supongo que tal inconformidad había siempre existido, que siempre alguien descreyó de la superioridad de lo ajeno y la literatura nos muestra a menudo la figura del criollo tradicionalista y cabal, desconfiado de la modernidad, figura análoga a otras de la literatura alemana o rusa. Menos conocidas pero con seguridad más radicales serían las resistencias de los indígenas o afroamericanos, o de los demás grupos que sufrían los efectos de la civilización que se les venía encima. Tales protestas fueron alcanzando la letra impresa con el correr del siglo, aunque todavía siguieron envueltas durante mucho tiempo, del mismo modo que las ideas que expresó Bilbao, en una prosa vaga, en imprecisiones, en un traje ajeno, un poco por el gusto de la época, por el escaso conocimiento concreto sobre las realidades de la América que se buscaba defender, sobre todo por la incapacidad para cuestionar esas categorías tan centrales, ligadas a la civilización, Europa u Occidente.

6. UNA CIVILIZACIÓN

El conocimiento en torno a América Latina se fue acrecentando paulatinamente a partir de las últimas décadas del siglo XIX, lo cual fue resultado de muchos factores, desde políticos y económicos hasta técnicos. Hubo mucha más producción de libros, revistas y periódicos, colecciones de documentos, reedición de clásicos, que permitieron la elaboración de historias patrias, panoramas sobre las distintas literaturas nacionales, sobre la evolución intelectual de algunos países, estudios de arte, de historiografía e inclusive un panorama global como fue la composición de la Historia de la poesía hispanoamericana (1893-1895) del español Marcelino Menéndez Pelayo.

Fue sobre una base relativamente amplia que se pudo escribir la gran exégesis fundacional, el Ariel de José Enrique Rodó (1900), junto a una serie de obras abocadas a la interpretación de cada país o de América en conjunto, cuyo número empieza a abultar en los panoramas de la historia intelectual del periodo. Esta literatura puede hoy parecerse declamatoria, pero se enraíza más que la anterior en un conocimiento empírico, recabado

en bibliotecas más amplias, en redes de contacto epistolar y en el intercambio de publicaciones entre autores de diversas partes de América, a veces también en viajes, que se hicieron más frecuentes.

Resultado paralelo de esta evolución fue la normalización del estudio de América Latina en una disciplina propia, con cátedras, revistas, colecciones, especialistas. Al principio fue en los países centrales. El peruano Francisco García Calderón fue el autor de una primera historia de conjunto, *Les démocraties latines de l'Amérique* (1912), publicada en París, ciudad donde se proyectó una obra más vasta, una colección en varios volúmenes que la Gran Guerra impidió. En 1916 se creó en Columbia una cátedra de literatura hispanoamericana y se publicó la *Literary history of Spanish America*, del estadounidense Alfred Coester, la primera obra en su género; por esos años se compiló una enciclopedia sobre América Latina.

Con un corpus de materiales que se iba multiplicando y difundiendo, y un reclamo también creciente por estudiar y descubrir lo propio, se llamaba, con una audacia que no se había visto desde época de la emancipación, a ocupar un lugar propio en el mundo. Tras la influyente Historia de España y de la civilización española (1900-1911) de Rafael Altamira se publicaron la Historia compendiada de la civilización uruguaya (1907) de Orestes Araújo y el Manual de historia de la civilización argentina (1917) de Rómulo D. Carbia. En 1914 apareció un nuevo sintagma en el breve escrito “A glance at Latin American civilization”, de Francisco Javier Yánes, que se repitió ese mismo año en la conferencia que el brasileño Manuel de Oliveira Lima pronunció en Stanford.

No eran trabajos que aportaran gran novedad, salvo el título, que se relacionaba con el ambiente de esos años, donde abundaban las meditaciones sobre la civilización, su carácter mortal, su significado, la primacía de Europa. Después de *La decadencia de Occidente* (1918) de Oswald Spengler, cuya traducción castellana (1923) fue la primera a una lengua extranjera, el vocabulario de las civilizaciones se hizo popular y numerosas menciones de autores latinoamericanos atestiguan su influencia. En general se recogían ideas melancólicas sobre la decadencia de la cultura acechada por las masas, pero hay otra derivación en una carta de Mário de Andrade a Carlos Drummond de 1925:

“Não há Civilização. Há civilizações. Cada uma se orienta conforme as necessidades e ideais de uma raça, dum meio e dum tempo [...] Nós, imitando ou repetindo a civilização francesa, ou a alemã, somos uns primitivos, porque estamos ainda na fase do mimetismo”. Como había escrito unas líneas antes, “os tupis das suas tabas eran mais civilizados que nós nas nossas casas de Belo Horizonte”.

La idea de sacudir la tutela cultural europea estaba ahí pero de todos modos seguía siendo difícil ver la civilización de América Latina como algo más que una modulación peculiar de la occidental. No lo lograban ni siquiera las audacias interpretativas de *la raza cósmica* de José Vasconcelos (1925), *la democracia racial* de Gilberto Freyre (1933), *la Indoamérica* (1940) o la “*civilización novomúndica*” (1955) de Víctor Raúl Haya de la Torre y los discursos sobre el mestizaje, la transculturación y el ajiaco. Cuando se llamaba a los europeos a que nos tomaran en cuenta (Alfonso Reyes), se evidenciaba que seguían siendo los interlocutores. Cuando se buscó otra fuente de inspiración, se tuvo que buscar en el Oriente (y fue el que los europeos habían inventado). Leyendo a la distancia aquella producción, son todavía muchos los puntos de contacto con la tradición decimonónica: la referencia primaria a autores franceses, el elogio de la civilización, el énfasis sobre la tradición latina e hispana, restos de racismo, clasismo y declamación.

La atención a otros ingredientes fue ingresando al discurso letrado con los grandes movimientos políticos y sociales del siglo, campesinos, populares, indigenistas, afroamericanos, entre los cuales el más amplio e influyente fue la Revolución Mexicana, que obligaron al Estado criollo a matizar sus fundamentos europeístas y a conformar la matriz nacional-populista que iba a dominar casi todo el siglo latinoamericano. El pueblo, al que el proyecto civilizador consideraba necesario escolarizar, desbarbarizar, pasaba a ser el detentador de los valores de la nación, alienados por elites vendidas al extranjero. Combinado ello con el turismo, las comunicaciones y cambios demográficos, hicieron del siglo XX el de la difusión y reelaboración más amplia de la herencia latinoamericana por el mundo, en los más diversos géneros de música, artesanías y pintura, literatura después, que refluyeron, a veces después de una vuelta desde Europa, sobre la tradición letrada criolla.

De este medio nacieron los primeros estudios indigenistas, afroamericanos, las primeras lecturas históricas desde abajo, los intentos de introducir el lenguaje popular, y no un remedo, en la narrativa. Estoy hablando de una evolución que se inició lentamente, que tuvo sus primeros esbozos con el comienzo de siglo pero productos acabados en los años treinta. La insurgencia provocó la reacción de algunos círculos que creyeron necesario reafirmar, contra los orientalismos y los indigenismos, la pertenencia de América Latina a la civilización occidental. Era la primera vez que se necesitaba aclarar algo que antes parecía evidente y desde entonces los sectores conservadores han retomado el tema, a veces con una agresividad que extraña.

Del otro lado no se les respondió con una saña correspondiente. A pesar de la evolución señalada, los movimientos populistas, el desarrollismo, el marxismo, como la

mayor parte de la inteligencia, seguían identificando la modernización, explícitamente o no, con eso que llamaban Occidente, y no prestaron atención a los discursos alternativos que lo negaban sino para algún adorno retórico. Las izquierdas gustaban poco de los culturalismos, y su propuesta seguía otros cauces, a veces muy etnocidas en su afán modernizador. De este modo los discursos sobre la civilización, las relaciones con el Occidente, sólo fueron elaborados con algún refinamiento por quienes pensaban que esta relación sí existía, y argumentaban con conocimiento, como señaladamente el historiador chileno Mario Góngora (1915-1985) o el crítico colombiano Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005).

Del otro lado, pero sólo en Argentina he encontrado ejemplos, fue decir que estábamos fuera sí de Europa, exiliados, desarraigados (Héctor Murena, 1954), pero *“la América Latina no ha conseguido, ni se lo ha propuesto tan obstinadamente, perfilar un tipo de civilización propio, y su dependencia en todo sentido —físicamente de África y culturalmente de Europa— hacen de ella un conglomerado muchísimo más heterogéneo, plástico y susceptible de sufrir el influjo de toda clase de modeladores sociales”* (Ezequiel Martínez Estrada, 1962). Otra propuesta fue de abrir dicho Occidente para una expresión más, latinoamericana, de lo humano (Leopoldo Zea), que daría paso a una futura *“civilización de la humanidad”* (Darcy Ribeiro, 1968), “postoccidental” (Roberto Fernández Retamar, 1976), “transmoderna” (Enrique Dussel a inicios de los noventa).

Fue en el extranjero donde se nos descubrió como civilización, y con ello volvemos a la bibliografía a partir de los años sesenta citada en los primeros párrafos, a Lewis Hanke, designado *“fundador de la idea contemporánea de una civilización latinoamericana en Estados Unidos”* y junto con él, usaran o no el término, una serie de académicos. Cuando Huntington llegaba a clasificarnos en una categoría aparte, recogía una tradición de pensamiento ya abultada. Aquí seguíamos en la indefinición, y la historia universal coordinada por el brasileño Helio Jaguaribe (2001), para dar un ejemplo relevante, no ubica a América Latina en la categoría especial de Huntington: *“lo curioso es que desde Harvard nos reconozcan una condición de civilización emergente que los intelectuales de la región aún vacilan en esgrimir, como si temieran el ridículo”*. El lamento anterior proviene de uno de los intentos de rescate que han aparecido últimamente, correlato de la nueva etapa que América Latina ha comenzado a vivir en el nuevo siglo.

7. UNA CONCLUSIÓN

¿Qué decir de mí en este final? Recojo todos los reparos a la visión de civilizaciones mutuamente irreductibles, que tienen su biografía o pasan por un ciclo vital, que chocan o se alían entre sí: reminiscencia de la era colonialista, encierra la vida social entre límites arbitrarios, antropomorfiza, esencializa, reúne bajo un rótulo elementos dispares, sin un criterio unitario para definir los diferentes conjuntos. Con el último intento, el de Huntington, se ha visto además que, fuera de ser un elemento retórico, de valor propagandístico, su esquema es inoperante: los grandes actores de nuestra época no son las fantasmales civilizaciones. Alguien pensará que lo son el imperio, el capitalismo o las transnacionales, pero la crónica diaria muestra en dicho papel a los Estados nacionales, el gran fenómeno de la modernidad. Ellos son los que figuran en las organizaciones internacionales, pelean o se alían entre sí y acaparan los sentimientos de pertenencia de casi todos sus habitantes, excepto los de aquellos cuyo deseo es unirse a otro Estado nacional o crear uno propio. El reclamo civilizacional es un agregado que puede o no existir, secundario siempre.

Con ello, la noción plural de civilizaciones me parece haber tenido un uso sobre todo ideológico, haber sido utilizada como una alternativa conservadora, culturalista, al análisis basado en la dinámica social, como una noción estática que elimina las contradicciones sociales: *“si la nación es toda nuestra historia en razón de sus contradicciones, la civilización sería toda nuestra historia menos sus contradicciones”*.¹⁵ El marxismo no la utiliza, aparece poco en los diccionarios o enciclopedias de sociología, de ciencia política; en los repertorios de estudios latinoamericanos figura para criticar la idea sarmientina y los autores posmodernos *“lo evitan como si fuera una plaga o cuando menos un parásito perteneciente a tiempos remotos”*.¹⁶

Bienvenidos sin embargo los intentos por definir una *“emergencia civilizacional”*: he tratado de mostrar que en la historia de nuestras ideas el concepto de *civilización*, en singular o en plural, ha sido clave en el reciclamiento de los más distintos saberes dentro del moderno paradigma de las ciencias sociales y su relato de una historia universal. En los comienzos de nuestra modernidad recibimos la palabra y la empezamos a usar estrechamente empaquetada junto a dicho paradigma, y con sus categorías hemos estado

¹⁵ Antoine PELLETIER, “La noción de civilización”, en: Antoine PELLETIER-Jean-Jacques GOBLOT, *Materialismo histórico e historia de las civilizaciones*, México, Grijalbo, 1975, 7-58, p. 31.

¹⁶ Ahmad SADRI, “En defensa del diálogo entre civilizaciones”, en: Rafael LOYOLA DÍAZ- Tomás CALVILLO UNNA- Abdelghani CHEHBOUNI (coords.), *Diálogo entre civilizaciones: miradas*, México, UNAM/El Colegio de San Luis/IRD, 2010, 143-155, p. 143.

explicándonos a nosotros mismos durante más de dos siglos. Ese paradigma y ese relato reciben en nuestros días críticas pero su rechazo absoluto se muestra por ahora imposible y hay quien señala que lo será mientras no cambie el actual horizonte de sociedad. La tarea actual en este momento de decisiones que atravesamos en nuestros países de América Latina es redefinir y recuperar para la acción.