



Aviso Legal

Capítulo de libro

Título de la obra: La esfinge latinoamericana: (des)pliegues de una “todavía-no” civilización

Autor: Kozel, Andrés

Forma sugerida de citar: Kozel, A. (2022). La esfinge latinoamericana: (des)pliegues de una “todavía-no” civilización. En H. G. H. Taboada (Eds.), *En busca de la civilización latinoamericana* (111-149). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Datos del libro: *En busca de la civilización latinoamericana*

Diseñadora de cubierta: Brutus Higueta, Marie-Nicole

Diseñadora de interiores: Martínez Hidalgo, Irma

ISBN: 978-607-30-6342-5

Los derechos patrimoniales del capítulo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este capítulo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>

Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- ✓ Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

5. LA ESFINGE LATINOAMERICANA: (DES)PLIEGUES DE UNA "TODAVÍA-NO" CIVILIZACIÓN

Andrés Kozel*

El problema de la civilización no puede ser visto como un problema intrascendente o en todo caso postergable [...] He querido insistir en que es el problema, porque en él se define el modelo de sociedad que vamos a construir.

GUILLERMO BONFIL BATALLA

PROPÓSITO

Ni siquiera para quienes empatizamos con el enfoque civilizacional y con la noción de la unidad latinoamericana como ideal a promover es algo suficientemente claro que América Latina sea una de las civilizaciones del mundo. El tema es polémico; remite a distintos modos de nombrar, de concebir conjuntos, consistencias,

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de San Martín, Argentina (akozel@unsam.ar).

temporalidades. En este ensayo me propongo mostrar cómo fueron elaboradas esas difíciles cuestiones en una trama de textualizaciones emblemáticas de nuestra cultura. No aspiro a la exhaustividad de una enciclopedia imaginaria con cuya existencia me es, pese a todo, difícil renunciar a soñar, sino a la capacidad persuasiva de una selección de hebras argumentales dispuestas bajo una hipótesis interpretativa personal.¹

Hipótesis: en términos de gestos, retóricas, motivos e imágenes, se detecta una llamativa continuidad en los motivos, algunos deslizamientos y torsiones y, sobre todo, una vacilación en la afirmación civilizacional. Nos vemos colocados así ante un espesor de símbolos que, algo paradójicamente, se revela tan iterativo y poblado de espejismos como rico en matices y, en varios sentidos, estremecedor. La sensación final es ambivalente: aúna la comprobación de vigencias difusas pero vibrantes a una interrogación abisal, relativa al carácter de “trabajo de Sísifo” que parece implicar todo esfuerzo de argumentar en esta clave sobre y desde América Latina.

El enfoque civilizacional es una forma de pensar el mundo a gran escala. La *imago mundi* que perfila —una decena de grandes civilizaciones; muchas más de menor extensión— difiere de (y en parte completa a) aquellas que lo visualizan como un domo único (occidentalizado o híbrido) o como una estructuración polarizada en centro/s y periferia/s. Internamente diverso, prioriza la identificación de aquellos rasgos que, por perdurables, se presentan como característicos de una cultura. Decir perdurables y característicos no equivale a mentar, necesariamente, esencialidades

¹ Por razones de espacio, me impuse el límite de recurrir a poco más de medio centenar de hebras argumentales, omitiendo mencionar la vasta literatura exegética alusiva, de cuya exuberante riqueza soy, por supuesto, deudor.

ahistóricas; como enseñó Fernand Braudel, hay impermeabilidades permeables.

En su acepción civilizacional, el término *civilización* es sinónimo aproximado de área cultural o de cultura a gran escala, y se declina forzosamente en plural: las civilizaciones del mundo.² Se sitúa, así, a distancia de otras acepciones, como la civilizadora (que descansa sobre una concepción jerárquico-excluyente de las sociedades y grupos, y que suele derivar en proselitismos), o la civilizatoria (que tensiona la noción hacia conjuntos más abarcadores, como sucede, por ejemplo, cuando se habla de crisis civilizatoria global). Esta distinción, aun cuando no siempre emerge con nitidez en las textualizaciones, posee cierto valor heurístico; es por eso que me permito retomarla aquí.

GESTOS Y FIGURAS FUNDANTES

Sabemos que la “pluralización” del término *civilización* tuvo lugar en el siglo XIX y que el concepto *América Latina* despuntó no antes de mediados de ese mismo siglo. Sin embargo, el gesto vindicatorio de lo que “compone” aquello que acabaría siendo llamado “América Latina” cuenta con antecedentes. Monumentos historiográficos como los legados por Antonello Gerbi y David Brading pueden ayudar bastante a los rastreadores de filiaciones.³

² Véanse Fernand Braudel, *Las civilizaciones actuales: estudio de historia económica y social*, Josefina Gámez Mendoza y Gonzalo Anes, trads., Madrid, Tecnos, 1966; Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (1997), José Pedro Tosaus Abadía, trad., Buenos Aires, Paidós, 2015; Yákov Shemyakin, “La civilización latinoamericana en el mundo en globalización”, *Iberoamérica* (Instituto Latinoamericano de la Academia de Ciencias de Rusia), núm. 4 (2007).

³ Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica 1750-1900* (1955), Antonio Alatorre, trad., México, FCE, 1993; David A. Brading, *Orbe indiano:*

Allí están la controversia de Valladolid, de mediados del siglo XVI; los términos y pliegues de la llamada disputa del Nuevo Mundo dieciochesca; la tradición del patriotismo criollo, complejamente surgida en el orbe indiano (especialmente en Nueva España y Perú), actualizada en torno a la Independencia y prolongada en ulteriores estribaciones.

No me parece excesivo considerar como fundante el gesto asociado a las figuras retóricas *ego quoque/tu quoque*, desplegado en las antiguas “defensas” de lo americano. Sin duda, ello es atribuible a la conquista y a las formas concretas que el hecho colonial adquirió en América y que involucró modalidades de lo que Leopoldo Zea denominó, siguiendo a Arnold J. Toynbee, “regateo de humanidad”.⁴ Quien percibe que su humanidad le es regateada, puede adentrarse en este tipo de enzarzamientos alegatorios, entre los cuales se incluye, desde luego, el recurso al “memorial de agravios”, con estatuto de género entre nosotros, desde la *Brevísima* lascasiana y los sermones del padre Vieira, hasta el cine de denuncia social o la prédica de Rigoberta Menchú, pasando por la “develación” de Jean-Louis Vastey, junto a otras incontables expresiones rotundas aunque no siempre bien recordadas. Al recorrer tales tramas se detectan, desde luego, variaciones —en la composición del nosotros que habla y del nosotros al que se le habla, en las premisas sobre las que descansan las argumentaciones, en los motivos esgrimidos etc.—, que solicitan abordajes específicos y contextualizados; sin embargo, en su sedimentación, gestos y figuras, a veces torsionados hasta extremos como el *non*

de la monarquía católica a la república criolla 1492-1867, Juan José Utrilla, trad., México, FCE, 1991.

⁴ Leopoldo Zea, *El Occidente y la conciencia de México*, México, Antigua Librería Robredo, 1953.

fecit taliter omni nationi guadalupano, conformaron una suerte de matriz discursiva sobre la cual se fueron tejiendo buena parte de las formulaciones pre, proto o filo civilizacionales.

UN PEQUEÑO GÉNERO HUMANO

En 1815 Simón Bolívar escribió: “Nosotros somos un pequeño género humano; poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares; nuevo en casi todas las artes y ciencias aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil”.⁵

Sería difícil hallar un modo más persuasivo de condensar todo aquello que se busca significar con la noción de “civilización latinoamericana” que esa imagen del “pequeño género humano” que somos, de ese “mundo aparte” que poseemos. Los motivos evocados por Bolívar constituyen hebras muy valiosas. Veamos.

Es claro que el “nosotros” bolivariano aludía a la América meridional, es decir, a la América hasta entonces española, siendo materia de debate hasta qué punto el Brasil quedaba integrado en la visión. Según Bolívar, esos países compartían no solamente una geografía “cercada”, sino además el origen, la lengua, las costumbres y la religión. Este “mundo” asistía entonces al desplome y desmembración de un imperio, sin estar en condiciones de restituir “las antiguas naciones”; de aquello que en otro tiempo había sido, se conservaban apenas vestigios; ni siquiera en México cabía pensar en un “retorno de Quetzalcóatl”. Siguiendo esta línea, resulta clara la diferencia entre nuestro “mundo” y otros como China, India, Japón o el Islam, donde la tematización de vigencias o retornos es, como mínimo, verosímil.

⁵ Simón Bolívar, “Carta de Jamaica” (1815), en *id.*, *Doctrina del Libertador*, Manuel Pérez Vila, comp., notas y cron., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985.

Bolívar prosigue indicando que “nuestro” caso era “el más extraordinario y complicado”, puesto que no éramos indios ni españoles, sino una “especie media” entre ambos: además de americano meridional, el “nosotros” bolivariano era, como puede notarse, criollo. Al introducir la expresión “especie media”, Bolívar destacaba, por un lado, la realidad del mestizaje biológico y cultural y, por otra, oblicua pero notoriamente, la problemática de la civilización negada y la complicada posición en que quedaban ubicados los sectores dirigentes criollos.⁶ Al revisar su “Discurso de Angostura” (1819), podemos observar que Bolívar visualizaba al mestizaje como una realidad y, también, como un horizonte deseable: “Unidad, unidad, unidad, debe ser nuestra divisa. La sangre de nuestros ciudadanos es diferente; mezclémosla para unirla”.⁷ Es difícil recorrer estos pasajes, y pasar por la rotunda alusión a la educación popular que aparece líneas después de la frase antecitada, sin pensar en la prédica de Simón Rodríguez, su extraordinario y excéntrico maestro, en cuya obra vibra, como posible denominador común americano, un genuino igualitarismo republicano y democrático.

Más allá de esto, conviene recordar que hacer de nuestro “mundo aparte” una sola gran nación, que compartiera, además de todos los denominadores comunes civilizacionales, el gobierno, era para Bolívar una idea grandiosa, aunque inviable, dada la imperante diversidad de situaciones, intereses y caracteres. Además de haber sido pronóstico certero, la referencia a esa “no posibilidad” posee gran interés, puesto que conduce a pensar que nuestro

⁶ En la “Carta de Jamaica” también se aprecia que la peculiaridad de la temporalidad americana, donde lo viejo y lo nuevo coexisten, era bien percibida por Bolívar.

⁷ Simón Bolívar, “Discurso de Angostura” (1819), en *id.*, *Doctrina del Libertador* [n. 5].

mundo aparte no era, ni es, y acaso no pueda ser, civilización “de un solo país”. Más allá de su innegable inscripción en contextos específicos, las reflexiones integracionistas de Bolívar invitan a interrogarse sobre cuestiones relevantes para el enfoque civilizacional, entre ellas, la siguiente: ¿cuál es o podría ser el centro político capaz de orientar los pulsos de este mundo nuestro?

EL TIEMPO A FAVOR, LAS PALABRAS Y LAS COSAS

En un recordado pasaje, fechado en 1842, Andrés Bello anotó que nuestra civilización es un “destello” de otra mayor a la que nos hallamos incorporados. La imagen es sugerente, puesto que combina los temas de la pertenencia a un conjunto más amplio y de cierta autonomía con brillo propio. También son de interés la temprana insistencia de Bello en la valía de la herencia colonial (telón de fondo que explica “los grandes hechos que ilustran las campañas de los patriotas”) y en la necesidad de una independencia intelectual entendida en continuidad con aquélla (punto que se aprecia, por ejemplo, en su concepción de la lengua), así como su acento colocado en la “ventaja” de que dispondríamos por poder “contar” con las perfecciones alcanzadas lenta y tortuosamente por los pueblos más adelantados: todo parecía estar hecho “para nuestros goces y para nuestros progresos”. Bello se había referido a esto ya en 1829, apenas arribado a Chile tras su estancia europea. El haber “llegado tarde” no figuraba aquí en nuestro deber, sino en nuestro haber; ventaja de juventud, podría decirse. Escritas en la década de 1820, sus recordadas silvas a la poesía y a la agricultura de la zona tórrida parecen querer nombrar todo lo americano (meridional); habría otros intentos análogos; al releerlos, vale la pena tener en mente la siguiente frase, deslizada por Octavio Paz en su *Sor*

Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe: “Más que una visión del mundo, una civilización es un mundo. Un mundo de objetos y, sobre todo, un mundo de nombres”.⁸

LA CIVILIZACIÓN PROPIA, ALGO A CONQUISTAR

En las elaboraciones del joven Juan Bautista Alberdi se detecta un uso llamativo del término civilización, que debe bastante a su asimilación de los planteamientos de la escuela histórica alemana de derecho. Con motivo de la apertura del Salón Literario, y cuando todavía apoyaba al gobierno de Juan Manuel de Rosas, declaró Alberdi:

El desarrollo, señores, es el fin, la ley de toda la humanidad; pero esta ley tiene también sus leyes. Todos los pueblos se desarrollan necesariamente, pero cada uno se desarrolla a su modo; porque el desenvolvimiento se opera según ciertas leyes constantes, en una íntima subordinación a las condiciones del tiempo y del espacio [...] Este modo individual de progreso constituye la civilización de cada pueblo; cada pueblo, pues, tiene y debe tener su civilización propia, que ha de tomarla en la combinación de la ley universal del desenvolvimiento humano, con sus condiciones de tiempo y espacio [...] Seguir el desarrollo es adquirir una civilización propia, aunque

⁸ Andrés Bello, *Obra literaria*, Pedro Grases, ed., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985; también citas recogidas por Pedro Grases, “Andrés Bello y la cultura colonial”, *Thesaurus* (Bogotá, Instituto Caro y Cuervo), tomo IV, núm. 3 (1948), pp. 538-550; Octavio Paz, cap. 4, “Una literatura trasplantada”, en *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* (1982), *Obras completas*, tomo 5, México, FCE, 1994. También escribió Paz: “Desde el comienzo la literatura novohispana tuvo conciencia de su dualidad. La sombra del otro, verdadero lenguaje de fantasmas, hecho no de palabras sino de murmullos y silencios, aparece ya en los poemas de los poetas del siglo XVI [...] La literatura indígena no podía ser cabalmente comprendida en los siglos XVI, XVII y XVIII [...] El descubrimiento y la asimilación de las artes y literaturas no occidentales se inicia en Europa en el siglo XVIII, cobra ímpetu con el romanticismo y culmina en la primera mitad del siglo XX”.

imperfecta, y no copiar las civilizaciones extranjeras, aunque adelantadas. Cada pueblo debe ser de su edad y de su suelo.⁹

Corría el año 1837. En su *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, del año siguiente, Alberdi insistió: la “inteligencia americana” requería de héroes capaces de conquistar los mundos de la filosofía, de la política, de la sociabilidad, del arte *americanos*—siendo claro que se refería a la América meridional.¹⁰ En el joven Alberdi, la “consistencia civilizacional” era algo por alcanzar, una tarea a realizar, que poseía empero estatuto de ley histórica. Los verbos y los tiempos verbales a los que acudió son indicativos de la especial tensión dramática implicada en su parecer. Es una hebra muy significativa, que un siglo después recuperarían, entre otros, José Gaos, Leopoldo Zea, Arturo A. Roig.

INESTABILIDADES DEL CIVILIZADOR

Es preciso integrar en esta urdimbre al *Facundo* sarmientino (1845), aunque sólo sea para insistir en las inestabilidades y motivos “a contracorriente” que se filtran entre los hilos de su parénesis explícita, más civilizadora que civilizacional. Hay en esa obra clásica hebras reveladoras de tensiones impresionantes: la coexistencia implicada en la conjunción *i* presente en su título (*Civilización i barbarie*); la puesta de relieve de una temporalidad compleja (anunciada en el pasaje bolivariano y, diríamos, a riesgo

⁹ Juan Bautista Alberdi, “Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia con otra general del espíritu humano” (1837), en *El Salón Literario de 1837*, estudio preliminar de Félix Weinberg, Buenos Aires, Hachette, 1958 (Col. *El pasado argentino*).

¹⁰ Juan Bautista Alberdi, *Fragmento preliminar al estudio del Derecho* (1838), Buenos Aires, Hachette, 1955.

de incurrir en anacronismo, como “anticipatoria” de la tesis de la heterogeneidad estructural), e, incluso, lo que poco más de un siglo después Rodolfo Kusch llamaría la seducción de la barbarie: en el capítulo segundo del *Facundo*, la barbarie emerge con “su costado poético y fases dignas de la pluma del romancista”; siguen a ello largas páginas dedicadas a una alucinada descripción de sus tipos característicos. ¿No debieran estas inestabilidades formar parte, también, de nuestra sistemática civilizacional? ¿No hablan, a su modo, de las complicaciones de la “especie media” que mentaba Bolívar? Pueden recordarse ilustres réplicas rioplatenses al libro de Sarmiento. Pero hay una obra que como ninguna otra incita una reflexión en esta clave. Aludo, claro, a *Os sertões*, de Euclides da Cunha. ¿Cómo no recordar los debates suscitados en torno a la significación de ese abrumador testimonio, al impresionante desgarramiento experimentado por su autor?¹¹ Los significantes implicados en la escritura de Sarmiento —civilización, barbarie, *Facundo*, e, incluso, Sarmiento— protagonizaron densas sagas simbólicas, que incluyeron polémicas retrospectivas y trastocamientos de las valoraciones. Entre los efectos de lo antedicho cabe referir cierto predominio entre nosotros de la acepción civilizadora de la palabra, lo cual derivó en el efecto suplementario siguiente: quienes quisieron explorar modalidades de afirmación identitaria tendieron a desconfiar de un término asociado a la impostura violenta, a la masacre, al exterminio de aquello que había/hay aquí.

¹¹ Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo o civilización y barbarie* (1845), Noé Jitrik, pról., Susana Zanetti y Dara Dottori, notas y cron., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977; Euclides da Cunha, *Los sertones/Campaña de Canudos* (1902), Buenos Aires, FCE, 2012.

CONTRASTE Y AMENAZA

Los estudios de Arturo Ardao y Miguel Rojas Mix han esclarecido el proceso de génesis de la idea y el nombre de América Latina.¹² Interesa recordar dos aspectos de ese capítulo de la saga onomástica. En primer lugar, el enraizamiento de la idea de la latinidad en los hallazgos de la filología romántica y en el perfilamiento de los “panismos” decimonónicos, proceso que condujo a mentar la (pan)(neo)latinidad. En segundo lugar, el impulso protoantiimperialista subyacente a la acuñación del nombre América Latina en 1856, punto ligado a las resistencias generadas por el expansionismo estadounidense en México primero y en Nicaragua después. Ambos aspectos contribuyeron a fijar el contraste entre las dos Américas, una latina y otra sajona, activando aquí la percepción de una amenaza nueva, motivo que impactó sobre la experiencia de la temporalidad, dando lugar a tácticas retóricas orientadas a contener o diferir el indeseable destino de la conquista o la anexión por el Coloso del Norte.

Una faceta medular del contraste, retomada en esos mismos años, es la valoración del mestizaje. En un discurso pronunciado por Francisco Bilbao en 1856 para convocar a la unidad de (“los Estados todavía ‘Des-Unidos’”) de la América del Sur, vemos des-puntar esta hebra, entretejida con otras de gran relevancia:

Hemos hecho desaparecer la esclavitud de todas las Repúblicas del Sur, nosotros los pobres, y vosotros los felices y los ricos no lo habéis hecho; hemos incorporado e incorporamos a las razas primitivas, formando en el Perú la

¹² Arturo Ardao, *Génesis de la idea y el nombre América Latina*, incluido en *América Latina y la latinidad* (1980), México, CCYDEL-UNAM, 1993; Miguel Rojas Mix, “Bilbao y el hallazgo de América latina: unión continental, socialista y libertaria...”, *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien* (Toulouse), núm. 46 (1986), pp. 35-47.

casi totalidad de la nación, porque las creemos nuestra sangre y nuestra carne, y vosotros las extermináis jesuíticamente. Vive en nuestras regiones algo de esa antigua humanidad y hospitalidad divinas, en nuestros pechos hay espacio para el amor del género humano. No hemos perdido la tradición de la espiritualidad del destino del hombre.¹⁵

El discurso de Bilbao enlaza verdades comprobables con idealizaciones. En varios lugares de la América antes ibera se exterminó a las poblaciones originarias y se destrató a los afros con rigores parangonables a los otros. Como sea, la prédica bilbaína contribuyó a fijar los parámetros básicos del contraste entre las dos Américas, así como la retórica y la imaginería conexas. Entre otras cosas, debido a su llamado a valorar lo propio teniendo presentes los desfavores de la historia. Desinterés, dignidad, espiritualidad, esteticismo y disposición holística aparecen como marcas distintivas de la América que empezaba a llamarse *Latina*, nombre de cuya acuñación Bilbao fue protagonista y del cual, a diferencia de José María Torres Caicedo, renegaría poco después, con motivo de su oposición a la intervención francesa en México.

NATURALEZA VERSUS ARTIFICIO

Algunas de las hebras bilbaínas reaparecerían en ulteriores textualizaciones prominentes. En *Nuestra América* de José Martí, resuena la orgullosa valoración de lo propio: “De factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han creado na-

¹⁵ Francisco Bilbao, “Iniciativa de la América: idea de un congreso federal de las repúblicas” (1856), en Leopoldo Zea, comp., *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México, FCE, 1993, tomo 1, pp. 53-66.

ciones tan adelantadas y compactas”.¹⁴ También, la amenaza del “gigante que lleva siete leguas en las botas”. Martí insistió además en el viejo tema de la necesidad de conocer a fondo la historia de América y el hombre americano, con vistas a que estos países puedan ser gobernados con criterios acordes con sus factores reales. Su propuesta de reestructuración de la educación universitaria se deriva de esa consideración. “La Universidad europea ha de ceder a la Universidad americana”; “Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria”. Martí tematiza de un modo personal la polaridad entre “hombres naturales” y “letrados artificiales” (también, “mestizos autóctonos”/“criollos exóticos”). Hasta hace muy poco —sostiene— “éramos una visión”, “una máscara”; ahora, “las levitas son todavía de Francia, pero el pensamiento empieza a ser de América”. Se va dejando de imitar; se comprende la importancia de crear con base en lo propio: “El vino, de plátano, y si sale agrio, ¡es nuestro vino!”. Los tiempos verbales que emplea hacen pensar que advierte signos favorecedores de su criterio: la auténtico y natural se estaría imponiendo. ¿En verdad lo cree así o se trata de giros retóricos? Como sea, su énfasis en una realidad propia que no se deja ver bien con “antiparras yanquis o francesas”, destila en sí connotaciones con valor civilizacional. Por lo demás, el acento en la autenticidad del pueblo natural frente a la artificiosidad de la erudición imitativa y falsaria se volvería un motivo recurrente entre nosotros; décadas más tarde, con variaciones y deslizamientos, sería retomado por críticos de la situación de nuestras masas y de la alienación de nuestros sectores privilegiados; se puede pensar en zonas del realismo social, en el *Canto general*, en las meditaciones de Rodol-

¹⁴ José Martí, *Nuestra América* (1891), en *id.*, *Ensayos y crónicas*, José Olivio Jiménez, ed., Madrid, Cátedra, 2004 (Col. *Letras hispánicas*).

fo Kusch, en el cine comprometido, en la ensayística de Eduardo Galeano, en toda la deriva calibánica donde destaca la “estación” Fernández Retamar. La cuestión reconduce, por supuesto, al problema de la “especie media” de Bolívar. No se exagera si se afirma que Simón Rodríguez fue un antecedente de Martí. La polaridad martiana recuerda la prédica del postrer Dostoievski; el otro gran tema introducido por el pensador ruso —el horizonte de una reconciliación universal fundada en los valores específicos del propio pueblo-civilización— despuntaría también entre nosotros, según veremos.

REINO DEL ESPÍRITU E IRREDUCTIBILIDAD

En torno a 1900, en el marco del procesamiento simbólico de la Guerra Hispano-Cubano-Estadounidense, vieron la luz textualizaciones que robustecieron varios de los aspectos que venimos consignando. Sin ser los únicos, el breve ensayo “El triunfo de Calibán”, dado a conocer por Rubén Darío en 1898 y, sobre todo, el *Ariel*, de José Enrique Rodó, publicado en 1900, son hitos recordados.¹⁵ La flamígera intervención del nicaragüense es importante; junto a varios poemas suyos de ese tiempo, alimentó la retórica y la imaginería antiyanqui, tematizadora del contraste entre las dos Américas; sus metáforas y su singular estilo cadencioso siguieron resonando por décadas; por ejemplo, en la poesía de José Santos Chocano (*Alma América*, 1906), en la propuesta del mundonovis-

¹⁵ Rubén Darío, “El triunfo de Calibán”, *El Tiempo* (Buenos Aires), 20-v-1898. Hay disponible en línea una reedición anotada por Carlos Jáuregui; José Enrique Rodó, *Ariel* (1900), en *id.*, *Obras completas*, Emir Rodríguez Monegal, ed., introd., pról. y notas, Madrid, Aguilar, 1957.

mo de Francisco Contreras, en la ensayística de Carlos Pereyra, Manuel Ugarte etcétera.

El caso de Rodó es quizá más importante desde el mirador civilizacional. En el *Ariel*, la defensa de lo propio, aunque imprecisa, empalma con las valoraciones bilbaínas —sobre todo, el antiutilitarismo y la valoración de la espiritualidad y la sensibilidad estética—, recreando el contraste con el cíclope del Norte —próspero hormiguero, que cabe admirar, pero no amar; tosco boceto que no es gran pueblo ni gran civilización.¹⁶ Defensa y contraste quedan articulados a un esbozo de filosofía de la historia de raigambre renaniana, que preanuncia el triunfo final del espíritu: “La obra del positivismo norteamericano servirá a la causa de Ariel, en último término”. Rodó reelabora la temporalidad tematizando un *lieto fine* donde América Latina juega un papel. Sólo hasta cierto punto es Rodó un pensador identitarista; su humanismo amplio se hace visible en varias zonas de su obra; por ejemplo, en la parábola del rey hospitalario, contenida en el *Ariel*. Entre sus escenarios modélicos predilectos figuran, como es sabido, más que motivos americanos, la Francia de sus maestros (Jean-Marie Guyau, Ernest Renan), así como el cristianismo primitivo y la Grecia clásica, vistos en buena medida a través de ojos franceses.

Varios motivos *arielistas* se desplegaron en clave más elitista y conservadora en dos libros de Francisco García Calderón fechados en 1912: *Las democracias latinas de América* y *La creación de un continente*. García Calderón distingue entre las tendencias pan-americanista, paniberista y (latino)americanista, y opta claramente

¹⁶ Como ha puntualizado la literatura exegética, la prédica de Rodó convergió con la de su compatriota Victor Arreguine, quien en 1900 dio a conocer *En qué consiste la superioridad de los latinos sobre los anglosajones*, respuesta al libro de Edmond Demolins: *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?* (1897).

por el cultivo de la autonomía (latino)americana (su distancia ante las prédicas de Rafael Altamira y Miguel de Unamuno es respetuosa, pero notoria). Conjunto, consistencia, temporalidad: en García Calderón, nuestro continente ya existe en afinidades que conviene cultivar: “surgen de nuestro examen conclusiones optimistas. No la vulgar satisfacción panglosiana, sino la precisa lección de Voltaire: cultivemos amorosamente nuestro jardín y hagamos de él un pequeño universo”. Para García Calderón, las sociedades (latino)americanas combinan herencias latinas (tamizadas por España y Portugal) e influencias inmensas del indio y del negro. Al tematizar la originalidad y la autonomía del continente (su “fuerza plasmante”), ensaya fórmulas onomásticas: la nueva raza debería llamarse indoibérica o indoafroibérica; las naciones: “gran democracia indoiberoangloitaliana”, “república indoiberofrancosajona”, “pueblo indoafrosinoibero”, “inmensa nación afroindofrancoholandogermanolusitana”. Las clasificaciones europeas —agrega— captan mal estas nuevas realidades, confusas todavía, pero promisorias: rejuvenecerá aquí “la gloriosa ancianidad del mundo latino”.¹⁷

UNA MISIÓN SIN PRECEDENTES

En los años subsiguientes, la convergencia entre los impulsos de la Reforma Universitaria y la Revolución Mexicana dio lugar a una profusión textual que densificó todavía más la simbólica latinoamericanista y la enciclopedia imaginaria de incisiones pre, proto, filocivilizacionales. A partir de los años veinte, el vocablo

¹⁷ Francisco García Calderón, *Las democracias latinas de América/La creación de un continente* (1912), Ángel Rama, comp., Ana María Juliand, trad., Luis Alberto Sánchez, pról., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1987.

civilización comenzó a ser empleado en usos más próximos al civilizacional, aunque es cierto que de manera bastante imprecisa. En *La raza cósmica* de José Vasconcelos hay, mezclada con referencias al misterio atlante y otras extravagancias, una ambiciosa reelaboración de la dimensión temporal, que se abre hacia un futuro concebido en dos instancias, una próxima, ligada a la consecución de la unidad latino(íbero)americana y otra, más distante, vinculada al advenimiento del tercer estadio (espiritual) y de la raza cósmica, es decir, de la verdadera fraternidad universal.¹⁸ La unidad latino(íbero)americana está habilitada históricamente en un doble arraigo: Cuauhtémoc/Atahualpa y la fuente hispánica, con sus múltiples y dolorosas derrotas y las enseñanzas que cabe derivar. Para Vasconcelos, “la civilización no se improvisa ni se trunca”, sino que procede “de una larga, de una secular preparación y depuración de elementos que se transmiten y se combinan desde los comienzos de la Historia”. La época se caracteriza, a sus ojos, por la contraposición latinidad/sajonismo, una “pugna de instituciones, de propósitos y de ideales”. En pasajes con resonancias bilbaínas, reitera: ellos destruyeron, nosotros asimilamos, lo cual “nos da derechos nuevos y esperanzas de una misión sin precedentes en la Historia”. La valoración vasconceliana del mestizaje vertebró la argumentación; el acceso al *lieto fine* universal está subordinado a un matiz rotundo: “en las actuales circunstancias del mundo, el internacionalismo sólo serviría para acabar de consumir el triunfo de los fuertes”: el presente es agonal y transicional; un interludio, no necesariamente breve; trabajar ahora por los intereses comunes latino(íbero)americanos es contribuir a un fin mayor por venir: metafísico-providencial-trascendente. No es necesario recordar la

¹⁸ José Vasconcelos, *La raza cósmica* (1925), Buenos Aires, Espasa-Calpe, 2002.

articulación de esta prédica con un programa estético, donde destaca el apoyo al muralismo mexicano.¹⁹

MÁS IRREDUCTIBILIDADES,
NUEVAS PROBLEMATIZACIONES

Los pueblos originarios de América habían sido mencionados en varias intervenciones tempranas; sin embargo, comenzaron a ser más tenidos en cuenta a partir de la década de 1920. Una prueba reveladora se encuentra en ciertas flexiones de la saga onomástica. Tras el extravagante ejercicio de García Calderón evocado *supra*, Ricardo Rojas propuso *Eurindia* —palabra a la que asoció una estética, con la ayuda del pintor Alfredo Guido— y Víctor Raúl Haya de la Torre, *Indoamérica*. Ambas propuestas quedaron incorporadas al registro, la segunda con mayor fortuna, aunque sin llegar a desplazar, empero, a Hispanoamérica, ni a Iberoamérica, ni a América Latina, robustas y pertinaces.

El Perú de los años veinte fue uno de los escenarios más destacados en lo que respecta al centramiento de lo indígena. Sirve, al recordarlo, tener presente la obra de un pintor como José Sabogal. Despuntaron incluso formulaciones a las que cabe visualizar como propuestas de algún tipo de *retorno*; se juzga así el libro de Luis Valcárcel, *Tempestad en los Andes* (1927). También emergió allí una propuesta como la de José Carlos Mariátegui, portadora de una concepción de la temporalidad compleja y estimulante, en la cual lo incaico desempeña —en particular a partir de 1925— un

¹⁹ Sin ser lo único: en *La raza cósmica* el motivo de la conquista del trópico es seguido por una “visión” donde coexisten pirámides, columnatas, construcciones en caracol y una pléthora de colores y ritmos que evocarán el triunfo del ser en la conquista del infinito.

papel notable en su calidad de presencia viva de un pasado con potencialidades revolucionarias presentes, todo ello articulado con la recreación del concepto soreliano de *mito*. Si pensamos en las consideraciones mariáteguianas sobre el pensamiento latinoamericano, extrapolándolas a la interrogación sobre nuestra “consistencia civilizacional”, concluiríamos que su respuesta sería “todavía no”; aquí, todo está en elaboración y es, por ahora, rapsodia imitativa. Mariátegui ofreció un análisis de la sociedad y de la cultura peruanas que puso de relieve heterogeneidades y asincronías a las que él juzgaba superables por la vía de la revolución socialista. ¿Es excesivo incorporar el motivo de la heterogeneidad como hebra de nuestra sistemática civilizacional? No lo parece, sobre todo cuando se recuerda la fortuna de nociones más tardías como dualismo o colonialismo interno (distintas entre sí), la cepalina heterogeneidad estructural, la zavaletiana sociedad abigarrada y otras más recientes de parecido talante. Se trata de rasgos que tensionan marcadamente el motivo clásico del mestizaje, en especial cuando se entiende a este último como un proceso redondeado armoniosamente. Una década después de la muerte de Mariátegui, el antropólogo cubano Fernando Ortiz acuñó la noción de transculturación (1940), oportunamente celebrada por su maestro Bronislaw Malinowski y “retomada”, décadas después, por Ángel Rama para caracterizar una zona relevante de nuestra literatura. Más cerca de nuestro tiempo, Antonio Cornejo Polar contrapondría las diagnósticas implicadas en las nociones de heterogeneidad y transculturación, y eligió poner el acento en la conflictividad irresuelta que porta la primera.²⁰

²⁰ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Lima, Amauta, 1995; Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía*

En los años cuarenta y después, Haya de la Torre comentó/recreó los aportes del estudioso británico de las civilizaciones Arnold J. Toynbee. En 1939 vio por primera vez la luz la recopilación de ensayos titulada *Pueblo continente*, de Antenor Orrego. Reeditado casi veinte años después, el volumen se adentra en una densa experimentación con el lenguaje, proponiendo neologismos difícilmente recuperables hoy (biometabolismo psíquico, digestión telúrica y cósmica, tercera dimensión, tetragrama racial, jerarquía hemofílica etc.).²¹ Como señaló otro destacado arista, Andrés Townsend Ezcurra, uno de los mayores aciertos de aquel libro fue su título, que llama la atención sobre el vasto bloque supranacional que somos. En Orrego aparece un motivo de interés, que también encontramos en Alberto Zum Felde. Me refiero al despliegue de una variación del “todavía no”, enlazada con una consideración gnoseológica: América Latina debe conocerse a sí misma, apoderarse de la realidad íntima de su ser; sólo así “surgirá del estado de involución caótica en que se encuentra todavía”. Asociadas a la imagen de nuestra novedad, nociones como caos y confusión se tornan frecuentes, casi tópicos; Arciniegas cerraría su *Continente de siete colores* recomendando a sus lectores no olvidar que “en el principio todo es confuso”.

VARIACIONES EN TORNO AL MESTIZAJE

Con menos excesos y extravagancias, y con especificidades a las que vale la pena atender, escritores como Pedro Henríquez Ureña

y su transculturación (1940), Enrico Mario Santí, ed., Madrid, Cátedra, 2002; Antonio Cornejo Polar, “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (Lima, CELACP), año 20, núm. 40 (1994), pp. 368-371.

²¹ Antenor Orrego, *Pueblo-continente: ensayos para una interpretación de América Latina* (1939), Buenos Aires, Continente, 1957.

y Alfonso Reyes también exploraron cauces del *arielismo*. En el primero, destaca su entrañable labor de rescate de nuestra historia literaria y cultural; al abordar la etapa colonial, despliega paralelismos señaladamente favorables a esta América; destaca, también, su tratamiento del tema de la utopía de (esta) América, cuestión magistralmente trabajada, también, por Alfonso Reyes.²² En sus “Notas sobre la inteligencia americana” (1936), este autor se muestra vacilante en relación con nuestra condición civilizacional; prefiere referirse a la “inteligencia americana”, siendo claro que piensa en “lo que se llama la América Latina”.²³ Su intervención se cierra con el célebre alegato según el cual “hemos alcanzado la mayoría de edad”, hemos conquistado “el derecho a la ciudadanía universal”. No formulado estrictamente en lenguaje civilizacional, el apotegma de Reyes —que, señalémoslo de paso, preanuncia otros de parecido talante, como el *dictum* de Octavio Paz acerca de que por fin somos contemporáneos de todos los hombres— denota un conjunto palpable, consistente, entrelazado de un modo peculiar con el adverbio adjetivado “muy pronto”, operación que nos devuelve al motivo de nosotros como “novísimos” y al consabido “casi, pero todavía no”. Las “Notas” de Reyes son extraordinarias por múltiples razones: entre ellas, por la originalísima concepción de la temporalidad que trasuntan, es el escenario (latino)americano “un tiempo en el sentido casi musical de la palabra: un compás, un ritmo”, donde se saltan eta-

²² Véanse de Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias de la América hispánica*, Joaquín Díez-Canedo, trad., México, FCE, 1949 (Col. *Biblioteca americana*, vol. 9); *Historia de la cultura en la América hispánica*, México, FCE, 1949 (Col. *Tierra firme*, núm. 28); también la sección titulada “El ideal americano”, dentro del volumen *Ensayos*, ed. crítica coordinada por José Luis Abellán y Ana María Barrenechea, París, ALLCA XX, 1998 (Col. *Archivos de la Unesco*).

²³ Alfonso Reyes, “Notas sobre la inteligencia americana” (1936), en *Última Tule, Obras completas*, tomo XI, México, FCE, 1960 (Col. *Tierra firme*), pp. 82-90.

pas, se apresura el paso, se improvisa con audacia, dando lugar a que surja la interrogación sobre si el ritmo europeo es el “único” *tempo* posible. Destaca también Reyes que “no nos es simpática la tendencia hacia las segregaciones étnicas”, y subraya la “natural disposición” de nuestra inteligencia al internacionalismo, es decir, al manejo de las nociones extranjeras como si fueran propias.²⁴

Varios ensayistas que alcanzaron renombre en el tramo central del siglo xx cultivaron motivos asociados a los antedichos, siempre con posible valor civilizacional. Cabe mencionar a Germán Arciniegas, quien, en su *América, tierra firme* (1937) combina el gesto de vindicación identitaria (“No. Nuestra cultura no es europea. Nosotros estamos negándola en el alma a cada instante [...] Nosotros llevamos por dentro una negación agazapada”) con despliegues de un *yo* inestable y de un anecdotario cómico dispuesto en un registro filopicaresco afín al de algunas crónicas antiguas —en especial, *El carnero* (1636) de Juan Rodríguez Freyle—, y que prefigura la atmósfera macondiana.²⁵ También a Mariano Picón Salas, una de cuyas fórmulas inspiró el título del presente ensayo; en *De la conquista a la independencia* (1944) se adentra en una justipreciación de los siglos coloniales en cierto sentido análoga a la de Henríquez

²⁴ Un par de décadas más tarde, en el primer tramo de su conferencia de 1960 sobre James Joyce y el *Ulises*, Jorge Luis Borges cultivó un motivo afín al sostener que, parecidamente a irlandeses y judíos, los latinoamericanos participamos de la cultura occidental sin ser estrictamente occidentales (“nuestra historia parte de la decisión de no ser españoles”, aunque hablemos la lengua española) y, por eso, podemos movernos “libremente” dentro de esa cultura sin que ella nos sofoque, situación particular de la que ocasionalmente pueden derivar hechos “revolucionarios”, como el modernismo literario hispanoamericano. La conferencia está disponible en YouTube.

²⁵ Germán Arciniegas, *América, tierra firme* (1937), Buenos Aires, Sudamericana, 1966 (Col. *Piragua*, núm. 15); en el caso de Arciniegas, la inestabilidad del *yo* se hace más patente aún en los pasajes, de talante interamericanista, que cierran “Las cuatro Américas”, ensayo introductorio a *El continente de siete colores: historia de la cultura en América Latina*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965 (Col. *Ensayos*), y también en el apartado del capítulo xx sobre “el fin de la Doctrina Monroe”.

Ureña. Asimismo, a Arturo Uslar Pietri, quien insistió sobre el hecho del mestizaje y su poder creador: a sus ojos, el Inca Garcilaso, Servando, Bolívar, Sarmiento, Darío, Neruda fueron “pájaros raros”, inclasificables desde los criterios europeos. Uslar Pietri concibió a esta América como un mundo con características propias; empero, no como una civilización; para él, esta América es parte de la civilización occidental, una parte excéntrica, en todo caso.²⁶ En esto, su mirada se aproxima a la de Octavio Paz, cuya elaboración de la temporalidad mexicana alcanzó gran difusión: “No hemos tenido ni edad crítica ni revolución burguesa ni democracia política”; entrado el siglo xx, “a medida que el país racialmente se convierte más y más en una nación mestiza, social y culturalmente se vuelve más y más occidental”, escribió en su *Sor Juana*, de 1982.²⁷ No hay espacio aquí para adentrarnos en la reconsideración del barroco, que tuvo entre sus más destacados exponentes a José Lezama Lima y Alejo Carpentier, con sus consabidas diferencias, y tampoco en la cuestión del neobarroco y sus flexiones. Apenas lo hay para insistir en la íntima conexión que se aprecia entre las zonas decisivas del registro civilizacional y el abordaje de las eventuales especificidades de nuestra experiencia de la temporalidad.

²⁶ Uslar Pietri afirma: “Hay como una intemporalidad provocada por el fenómeno del mestizaje. Quienes observan la historia cultural de la América Hispana notan de inmediato ese rasgo de coexistencia simultánea de herencias y de influencias que la distingue de la sucesión lineal de épocas y escuelas que caracteriza al mundo occidental desde el fin de la Edad Media. Es un crecer por acesión y por incorporación aluvional que le da ese carácter de impureza que hace tan difícil clasificar con membretes de la preceptiva europea monumentos, autores y épocas de la creación cultural latinoamericana”, Arturo Uslar-Pietri, “El mestizaje y el Nuevo Mundo”, en *id.*, *En busca del Nuevo Mundo*, México, FCE, 1969, pp. 9-26. Desde nuestro ángulo de mira, es del mayor interés atender la crítica de Uslar-Pietri a Kenneth Clark; se la encuentra en el ensayo “Los expulsados de la civilización”, recogido por Agapito Maestre en su antología de Uslar-Pietri, *Ensayos sobre el Nuevo Mundo*, Madrid, Tecnos, 2002.

²⁷ Paz, *Sor Juana* [n. 8].

CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

El Brasil de los años veinte y treinta fue escenario de una afirmación identitaria. Es a esta altura un lugar común aludir a la Semana de Arte Moderno (1922), a la *Revista de antropofagia* (1928-1929) y al Manifiesto Antropófago (1928). También lo es ligar genéricamente ese clima cultural con la aparición de una serie de obras literarias y ensayísticas dispuestas a explorar lo brasileño desde nuevos ángulos. La idea de una *civilização brasileira* se tornó visible; también su negación irónica, por imputación de mimetismo inauténtico, como acontece en Mário de Andrade, para quien los tupíes habían sido “más civilizados” que los brasileños de su época. En 1932, Pedro Calmon dio a conocer su *História da civilização brasileira*; poco después, en dos ensayos destinados a convertirse en clásicos mayores, Gilberto Freyre y Sérgio Buarque de Holanda establecieron perdurables criterios para su caracterización, no sumables aproblemáticamente. En *Casa-grande & senzala* (1933) Gilberto Freyre escribe: “A verdade é que em torno dos senhores de engenho criou-se o tipo de civilização mais estável na América hispânica; e esse tipo de civilização, ilustra-o a arquitetura gorda, horizontal, das casas-grandes”.²⁸

En *Raízes do Brasil* (1936) Sérgio Buarque comienza por introducir el tema de la extrañeza de la cultura europea con relación al inmenso territorio brasileño. Esta comprobación, sin embargo, no lo lleva a poner en duda la “consistencia civilizacional” del Brasil, aspecto trabajado en el célebre capítulo quinto, dedicado al *homem cordial*. Dicho capítulo es una de las primeras tematizaciones de la especificidad de nuestro “modo de ser” (o *ethos*)

²⁸ Gilberto Freyre, *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* (1933), São Paulo, Global, 2003.

en un registro sociológico. La alusión a Creonte y Antígona desemboca en una referencia a Ferdinand Tönnies; el punto toral no es otro que la contraposición entre unas sociedades regidas por principios y por cierta noción de lo público como algo distinto a lo doméstico, y otras sociedades, como la brasileña, regidas por lazos afectivos, sanguíneos, espirituales y territoriales, donde prima una baja o nula diferenciación entre ambas esferas. Al contrastar con los casos de Japón e Inglaterra, señala: “O desconhecimento de qualquer forma de convívio que não seja ditada por uma ética de fundo emotivo representa um aspecto da vida brasileira que raros estrangeiros chegam a penetrar com facilidade”. Para Buarque, la religiosidad brasileña es “de superficie”, apegada a lo concreto, al colorido, a la pompa exterior; difícilmente puede derivarse de allí una “moral social poderosa”: ¿cómo pensar entonces la convivencia, la política?²⁹

ETHOS

La tematización de un “modo de ser” o *ethos* específicamente latino(íbero)americano se robusteció en los años centrales del siglo XX. La alusión a la herencia ibero-católica desempeñó un papel importante, aunque no en todos los casos con las mismas inflexiones. En mi reconstrucción personal de estos procesos son relevantes las incitaciones del filósofo español transterrado José Gaos, a las que se ligan los desarrollos de Edmundo O’Gorman (que experimentarían un trastocamiento axiológico a partir de los años cincuenta) y de Leopoldo Zea (que se afirmarían en polémica tácita

²⁹ Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil* (1936), São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

con O’Gorman). Ninguno de ellos cultivó, en sentido estricto, el enfoque civilizacional; sin embargo, los tres pensaron, con acentos particulares a la vez que inestables, la cuestión del desajuste entre la experiencia histórica latino(íbero)americana y la modernidad, emblemática en el orbe sajón y, en último término, en Estados Unidos. El joven O’Gorman dirá “hay dos Américas porque hay dos historias”, valorando con signo positivo la nuestra, todavía dentro de un *pathos* arielista; posteriormente invertirá su valoración, para señalar las aporías del latinoamericanismo clásico —Rodó, Vasconcelos... y Zea: el último O’Gorman insistirá en la aporía implicada en el afán de buscar acceder a la modernidad con base en apreciar un “modo de ser” no moderno. Por su parte, Zea asociará con el motivo de “lo propio” con las ideas de mestizaje y, sobre todo, comunidad; su operación porta marcas de asimilaciones de Bilbao, Rodó y Vasconcelos, pero también de Buarque y de Tönnies, dando forma a un esquema interpretativo donde la rectificación de la filosofía de la historia de Hegel tamizada por su recepción de Toynbee tiene un papel clave; digamos al pasar que Zea citó el discurso de Dostoievski sobre Pushkin. Por su parte, en “La decadencia”, conferencia-ensayo notable, dado a conocer en 1946, Gaos se refirió a la posibilidad de que, ante el cambio de las estimaciones sobre la modernidad derivado de la guerra, el multi-secular desajuste iberoamericano ante la modernidad podía tornarse disidencia promisoria, lo que altera el propio pasado del orbe hispano.⁵⁰

⁵⁰ Menciono, a título apenas indicativo: José Gaos, “La decadencia” (1946), en *id.*, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española, Obras completas*, vol. 9, México, UNAM, 1992; véanse de Edmundo O’Gorman, “¿Tienen las Américas una historia común?”, *Filosofía y Letras* (México, UNAM), tomo III, núm. 6 (abril-junio de 1942); del mismo autor, *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir* (1977),

En *El espejo de Próspero*, Richard Morse no hace del concepto de *civilización* el eje de su propuesta, aun cuando lo menciona. Pero su convite al análisis contrastivo, en la larga duración, de las culturas políticas de las “dos Américas”, la sajona —individual-contractualista— y la ibera —holista— es muy compatible con los afanes del enfoque civilizacional. Morse había leído a Zea, y estudió más profundamente que él la historia del pensamiento político europeo en sus dos “variantes civilizacionales” desde el siglo XII. Próximo al de Zea, su sistema de valoraciones se revela más incisivamente crítico de la experiencia dominante de la modernidad (el “gran diseño occidental”).⁵¹

El concepto de *civilización* tampoco es central en las obras de Alberto Methol Ferré o Pedro Morandé, que sin embargo pusieron de relieve, con matices que no es posible abordar aquí, el espesor y la vigencia de la herencia católico-mestiza. En *Cultura y modernización en América Latina* (1984), Morandé se refiere al conflicto entre el proceso de modernización y el *ethos* cultural latinoamericano, entendido este último como un sustrato cultural conformado en los siglos XVII y XVIII, que aún no ha sucumbido del todo al “funcionalismo de las estructuras” que lo presiona. Según Morandé, el *ethos* latinoamericano puede apreciarse con nitidez en esferas como la religiosidad popular y la literatura. El autor cuestiona abiertamente a las élites neoiluministas (modernizadoras), “alienadas” con respecto a la cultura real de nuestro

México, FCE, 1995 (Col. *Tierra firme*); Leopoldo Zea, *América en la historia*, México, FCE, 1957.

⁵¹ Richard M. Morse, *El espejo de Próspero: un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo* (1982), Stella Mastrangelo, trad., México, Siglo XXI, 1999.

pueblo, un pueblo que se niega a abandonar el “espacio sacral” para definirse.⁵²

La contribución del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría a la dilucidación del *ethos* barroco en la América ibera de los siglos XVI y XVII es a esta altura bastante conocida: *La modernidad de lo barroco* se ha vuelto un texto de referencia. Quizá se conoce menos su interpretación de la conquista como un encuentro de dos formas de historicidad, de dos alternativas civilizatorias. Para Echeverría, Occidente sorprendió a Oriente “por la espalda” aquí en América. No llegó empero a destruirlo ni a suplantarlo, sino que tuvo lugar un vasto proceso de mestizaje biológico y cultural que involucró una experiencia codigofágica. En ese proceso, la Compañía de Jesús desempeñó un papel emblemático. Se trató de una experiencia frustránea, inacabada, interrumpida; con la llegada de los Borbones al trono se abrió una etapa muy distinta, varios de cuyos rasgos se prolongarían en el periodo independiente. El planteamiento echeverriano debe bastante a una esmerada lectura de Braudel, en particular de *El Mediterráneo*. Braudel había dedicado páginas notables a caracterizar la civilización barroca (casi sinónimo de Mediterráneo cristiano). Interrogado acerca de las consecuencias políticas de su planteamiento, Echeverría enfatizó la posible perdurabilidad de la prevalencia en América Latina, al menos entre los indígenas, de lógicas asociadas al *valor de uso*. Es claro que tal acentuación puede leerse en clave civilizacional.⁵⁵

⁵² Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina: ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*, Josefina Araos Bralic, est. prel., Santiago de Chile, PUCCh, 1984 (Col. *Vanguardia*).

⁵⁵ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998; del mismo autor, “¿Un socialismo barroco?”, *Diánoia. Revista de Filosofía* (México, UNAM), vol. 49, núm. 53 (2004), pp. 125-127.

PROFUNDIDADES Y DESGARRAMIENTOS

En 1953 Rodolfo Kusch publicó *La seducción de la barbarie*, lo que abrió una larga meditación sobre América, prolongada en otras de sus obras, cuyo sentido no se deja apresar en pocas líneas; hay en ellas la afirmación de la unidad geocultural americana; la comprobación de un problema de (in)coherencia interna (no hay diálogo entre la propuesta civilizadora y el lenguaje popular); un fuerte llamado a americanizar la cultura; una exploración fascinante, conducida “en el terreno”, que busca “fijar” el sentido de América tomando en cuenta la realidad del hedor; una elaboración de nociones clave como *viracochaísmo* y fagocitación; una meditación impactante sobre la contraposición estar/ser (el “ser” es fagocitable, como todo lo que se quiere absoluto y no enraíza en la vida); una imagen de América como lugar de balance de la especie etc. Su gesto recuerda otros, como el desplegado por Ezequiel Martínez Estrada en *Radiografía de la pampa* (1933): recobrar lo encubierto, lo negado, pueda ayudarnos a ganar la salud. ¿Qué pasaría si nos decidiéramos por América? —nos interpela, desafiante, Kusch.³⁴

También en los años cincuenta, Juan José Hernández Arregui publicó *Imperialismo y cultura*, un libro visceralmente crítico de la “generación intelectual” argentina cuya actuación comenzó en torno a 1930, y fue, según el autor, instrumento del imperialismo para “reforzar la conciencia falsa de lo propio” y “desarmar las fuerzas espirituales defensivas que luchan por la liberación”. En el último capítulo, Hernández Arregui intenta definir la cultura

³⁴ *América profunda* (1962) y *Geocultura del hombre americano* (1975) fueron incluidas en Rodolfo Kusch, *Obras completas*, Buenos Aires, Fundación Ross, 2000, tomos II y III, respectivamente.

latinoamericana en términos filocivilizacionales. Aunque esquemática, su tentativa interesa puesto que condensa algunos de los motivos que venimos repasando: una cultura tensionada, que envuelve y devora lo ajeno, que sin ser extraña a Europa no es europea, sino resultado de un “choque de civilizaciones”; el mestizaje, el “humus ancestral”, la unidad espiritual, la “cohesión refractaria”, las posibilidades de alcanzar la autonomía cultural por la vía de la industrialización y la independencia económica. De nuevo, un dramatismo de encrucijada: somos algo ya, pero no plenamente todavía; lo seremos, en este caso, a condición de hacer “nuestra revolución”.³⁵

La problemática conexión entre revolución y afirmación identitaria adquirió cimas y simas dramáticas en el itinerario/obra del pensador Fausto Reinaga. Los numerosos textos que publicó desde mediados de los años sesenta, correspondientes a las fases de su itinerario que los exégetas denominan *indianista* y *amáutica*, habilitan lecturas en clave civilizacional y, también, puestas en diálogo con aportes que tocan vetas análogas. Su obra más conocida es *La revolución india*, pero me interesa hacer referencia a otra, publicada un lustro después: *América india y Occidente*, primer jalón de su momento amáutico. El libro menciona a Guillermo Carnero Hoke, cuyo itinerario recuerda, en parte, al del propio Reinaga. En la parte final contiene una deriva utópica: en Sak’abamba se combinan la moral superior de Preamérica con la técnica moderna; el horizonte de reconciliación que se perfila: ¿es tan distinto al mentado en *La raza cósmica*? Toda la obra postrera de Reinaga conecta con consideraciones de talante apocalíptico y con referencias al plano cósmico. Considerar empáticamente una obra como la

³⁵ Juan José Hernández Arregui, *Imperialismo y cultura* (1957), Buenos Aires, Continente, 2005 (Col. *Biblioteca del pensamiento nacional*).

suya importa sobremanera aquí; su intención de dotar a los indios de una “verdad de fuego” es una modulación incandescente del tema de la civilización negada.⁵⁶

En 1956 vio la luz *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, tesis doctoral de Miguel León Portilla, aporte difícil de pensar sin tener presente la descomunal labor previa de Ángel M. Garibay. Entre las múltiples derivaciones de ese libro se incluyen la insistencia del autor en la peculiaridad y alta significación de las antiguas civilizaciones mesoamericanas y andinas; su protagonismo en la preparación de la conmemoración del Quinto Centenario en torno a la noción de *encuentro* (en su doble connotación), motivo que empalma con sus consideraciones en torno a la valoración de los procesos de mestizaje, fusión y sincretismo, y, también, con cierta inestabilidad en el plano onomástico, Amerindia, América Latina, Iberoamérica; su prédica favorable al reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas; su apoyo a las expresiones literarias en lenguas originarias (Nueva Palabra). Es claro que León Portilla no vacila en asignarle estatuto civilizacional a las antiguas culturas; empero, no se detecta en su obra un uso específico de la categoría “civilización” para aludir a Latino(ibero)américa; sí, que su acento en los procesos de mestizaje no contradice su valoración de la pluriculturalidad.⁵⁷

A fines de los años ochenta, Guillermo Bonfil Batalla ensaya una crítica rotunda, no solamente al proyecto de sustituir la civilización mesoamericana por alguna versión “poco maquillada”

⁵⁶ Fausto Reinaga, *La revolución india*, La Paz, PIB, 1969; del mismo autor, *América india y Occidente*, La Paz, PIB, 1974.

⁵⁷ Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (1956), Ángel María Garibay, pról., México, IIH-UNAM, 2006 (Serie *Cultura náhuatl: monografías*, núm. 10); véanse también los estudios reunidos en *Obras de Miguel León Portilla*, México, UNAM/El Colegio Nacional, 2018, 3 vols.

de la civilización occidental, sino además a la noción de mestizaje, a la que él considera una falacia; en su opinión, una auténtica fusión tomaría siglos; lo que hubo y hay bajo ese nombre es poco más que una coartada del “México imaginario”, proyecto sustitutivo con algo más de “maquillaje con color local”. Por supuesto, cuando Bonfil escribe “imaginario” no se refiere a “irreal”, sino a falsario o alienado. El proyecto que él anima busca conciliar las profundas oposiciones civilizacionales por la vía de un proyecto que asuma auténticamente el pluralismo: un México pluriétnico, un país que se reconoce diferente, “y afirma sus propias metas derivadas de su historia propia”. Se trata, sostiene, de aprender a ver Occidente desde México, de digerir a Occidente (de nuevo, la metáfora digestiva), al servicio de un proyecto plural “en el que la civilización mesoamericana deberá desempeñar el papel protagónico”.⁵⁸

En las últimas tres décadas largas los mundos mesoamericano y andino, y no solamente ellos, han sido protagonistas y testigos de una profusión textual sobre estos temas que es inabordable en este espacio. Tuvieron bastante que ver en ello los debates suscitados en torno al Quinto Centenario y, también, los nuevos pulsos de la política. Me limitaré a mencionar apenas el título de una de las obras mayores de Álvaro García Linera, con el pseudónimo de Qhananchiri (“el que ilumina”): *Forma valor y forma comunidad: aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*. El proyecto de este autor parte

⁵⁸ Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo: una civilización negada*, México, Conaculta, 1990 (Col. *Los noventa*). Por razones de espacio, pero sobre todo de insuficiencia de conocimiento, no me es posible referir aquí la producción de autores/as indígenas que han reflexionado en registros próximos al civilizacional.

de contraponer dos estructuras civilizatorias (nosotros diríamos civilizacionales): la del capitalismo y la del ayllu/comunidad.³⁹

A principios de los años sesenta, casi en la misma época en que Kusch daba a conocer *América profunda*, el joven Enrique Dussel conocía los planteamientos de Paul Ricœur sobre la relación entre civilización universal y patrimonios cultural-civilizacionales específicos. De ese contacto Dussel tomó, entre otras cosas, la noción de núcleo ético-mítico, que aplicó creativamente y, luego renombró, reformulación mediante, como núcleo mítico-ontológico. Uno de los aspectos clave de su propuesta pasa por la audaz contraposición entre los núcleos semita e indoeuropeo para pensar la historia universal.⁴⁰ El recorrido de Dussel conoció varios giros y estaciones; el momento más reciente tiene que ver con el lanzamiento de una categoría-horizonte vigorosa: transmodernidad. Su itinerario/obra es difícil de condensar en pocas líneas; él ha ido trazando autorretrospectivas que pueden revisarse con provecho; cabe recordar aquí su tipología de los momentos fracturados de la experiencia cultural, centrada en la categoría “cultura popular”. Los desarrollos ricœurianos de los años sesenta tematizaban la tensión unidad/diversidad, así como la cuestión de la intercomunicabilidad; Dussel de alguna manera vuelve sobre ello en sus reflexiones sobre la transmodernidad, categoría portadora de una nítida dimensión dialógica. Me pregunto si es un exceso ver en el horizonte contenido en esta última noción una reelaboración, actualísima

³⁹ Álvaro García Linera, *Forma valor y forma comunidad: aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal* (1995), Buenos Aires/La Paz, Muela del diablo/Comuna/Clacso, 2009.

⁴⁰ Disposición que se aprecia en dos obras de Enrique Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (1966), Buenos Aires, Docencia, 2012 (*Obras selectas*, núm. 2); y en *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Estela, 1967 (Col. *Pensamiento y acción*).

y despojada de extravagancias, de las promesas contenidas en las síntesis cósmicas aludidas *supra*.

Arturo A. Roig no fue un cultor del enfoque civilizacional; tampoco un teórico del *ethos* o de la civilización negada. Sin embargo, en su *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* abordó temas y problemas que un enfoque civilizacional actualizado debiera retomar. Me refiero, en particular, a sus vigorosas consideraciones sobre la significación del *Nosotros* latinoamericano, sobre la posible identificación de caracteres o denominadores comunes, sobre el *a priori antropológico* y la historia de sus modos de ejercicio (la “historia de los modos de unidad”), todo ello articulado, desde luego, a la temática de la “historicidad del sujeto”— un sujeto, no “puro”, sino “empírico”. Las agudas reflexiones de Roig en la obra citada desembocan en un texto magistral sobre el legado, la herencia cultural y la tradición, conteniendo indicaciones vigorosas sobre el mestizaje y la “línea progresista del bolivarismo”, en un visible empeño por rescatar nuestras cuestiones clásicas “en su justo valor”.⁴¹

CIVILIZACIÓN EN CIERNES: PRESENTE-UMBRAL

A comienzos de los sesenta, Fernand Braudel publicó *Las civilizaciones actuales*, donde hay un capítulo, el vigésimo, dedicado a América Latina. Contrapuesta a la “América por excelencia”—la de “las grandes realizaciones”, la de “la vida futura”—, es visualizada como una civilización “que se está buscando”, coaccionada “por penosas, aunque poderosas realidades”. En tal caracteriza-

⁴¹ Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981 (Col. *Tierra firme*).

ción, que debe no poco a su experiencia en Brasil (1936-1937 y siete meses en 1947) y a su conocimiento de la obra de Gilberto Freyre, Braudel destacó la incommensurabilidad (histórico-culturalmente procesada) del espacio, la casi-fraternidad racial (distinta a una realidad como la del *apartheid*) y la dependencia económica (signada por fuertes desequilibrios y fluctuaciones). Años después, en el tomo tercero de *Civilización material, economía y capitalismo*, Braudel insistió sobre el contraste entre las dos Américas, y al referirse a la liberación de la nuestra como un proceso incompleto y ficticio, dejando importantes anotaciones sobre el papel subordinado de este espacio en la división internacional del trabajo, las cuales pueden seguir orientando abordajes sobre el complejo vínculo entre las condiciones civilizacional de un lado y periférica, neocolonial, dependiente del otro.⁴²

Entre 1968 y 1972, el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro publicó cinco libros a los que luego designaría como “serie de estudios de antropología de la civilización”. Los títulos de los dos primeros son sugestivos, pero solicitan aclaraciones: *El proceso civilizatorio* nada tiene que ver con las tesis de Norbert Elias; *Las Américas y la civilización* nada tiene que ver con Braudel; un texto ribeiriano ulterior, “La civilización emergente”, tampoco. Parte del equívoco se aclara si se atiende a la conjunción copulativa presente en el título de *Las Américas y la civilización*, su obra quizá más recordada. A diferencia del adverbio o del adjetivo referencial, la conjunción copulativa denota una relación de exterioridad entre los sustantivos. El concepto *civilización emergente*, acuñado por Ribeiro para hacer referencia a la revolución tecnológica en

⁴² Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII* (1979), Isabel Pérez-Villanueva Tovar, trad., Madrid, Alianza, 1984, 3 tomos; y la antes citada *Las civilizaciones actuales* [n. 2].

ciernes (cibernética, termonuclear), alude más a un proceso histórico general que a la caracterización de algún ámbito particular; en efecto, su pregunta era qué puede/debe hacer América Latina para ser parte activa, y ya no pasiva, de la civilización emergente. Y, sin embargo, y algo contradictoriamente con sus declarados afanes de rigor teórico, Ribeiro se refirió, en varios textos, a Brasil y a América Latina como promesa/s de civilización. En su libro postrero, *O povo brasileiro* (1995), escribió:

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.⁴⁵

Tales inestabilidades y puntos de fuga explican, al menos en parte, que un autor como Adolfo Colombres tomara el adjetivo *emergente* en un sentido desplazado con respecto a la orientación original ribeiriana y que, al entrecruzarlo con referencias a Guillermo Bonfil Batalla y Samuel Huntington, fuera capaz de arribar a una afirmación acaso más nítida de la condición civilizacional latinoamericana en tanto proyecto que reconoce denominadores comunes y matrices múltiples. En un planteamiento que empalma con varias de las hebras que venimos recogiendo, la conclusión de Colombres es que América Latina no es *ahora* una civilización,

⁴⁵ Darcy Ribeiro, *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995. Las otras referencias, *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termonuclear* (1968), Buenos Aires, CEAL, 1971; *Las Américas y la civilización: proceso de formación y problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos* (1969), María Elena Rodríguez Ozán, pról., Mercio Pereira Gomes, cron. y bibl., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992; “La civilización emergente”, *Nueva Sociedad* (Fundación Friedrich Ebert), núm. 75 (1984), pp. 23-37.

sino que *puede* serlo en un futuro próximo si deja a un lado las vacilaciones y se dispone a profundizar el complejo diálogo entre los planos real y representacional. Si no entiendo mal, el déficit residiría más en la segunda dimensión que en la primera: hay una (polícroma) “realidad” civilizacional que nuestros políticos e intelectuales “mal-representan”.⁴⁴

APRECIACIÓN

Habíamos dicho que sobre nombres, conjuntos, consistencias y temporalidades trataría este ensayo. Así fue, al menos en cierta medida. Algunas conclusiones: el rastreo reveló, en primer lugar, que prácticamente ninguna de nuestras textualizaciones emblemáticas se refiere a América Latina como una civilización consistente, palpable; América Latina aparece, más bien, como un espacio vacilante en relación con su propio estatuto: las civilizaciones “realmente existentes” son las negadas por nosotros y la occidental; América Latina es o un Occidente descentrado o una “todavía-no” civilización. En segundo lugar, hemos podido recoger hebras con valor civilizacional, muchas de ellas persistentes y persuasivas. Repasemos. América Latina, que en buena medida comparte lengua, religión y costumbres, ha sido conceptualizada como un ámbito nuevo, todavía caótico, atravesado por soplos antiguos; de ahí la pertinacia de tópicos como el “todavía no” o “ya casi”, el “renacer” o el “despertar”. Ha sido visualizada como ámbito que busca especificarse ante Occidente, al cultivar iterativamente motivos que ostentan facetas comprobables a la vez que

⁴⁴ Adolfo Colombres, *América como civilización emergente*, Buenos Aires, Catálogos, 2008.

fantasiosas —el mestizaje, el rechazo al materialismo utilitario; la inclinación hacia lo espiritual y estético; el respeto ancestral a la naturaleza; la prioridad asignada a lo comunal-comunitario. Ha sido caracterizada como ámbito sometido a designios imperiales y dividido entre unas masas oprimidas pero auténticas y unos sectores dominantes alienados. Ha sido vista como reservorio de valores alternos; esta hebra ostenta, a estas alturas, indudable espesor, innegable riqueza.

Sería difícil ofrecer una narración sobre estas textualizaciones capaz de destilar algún tipo de direccionalidad nítida. Incontables veces hemos estado “en el umbral” de alguna cosa. Más que de jalonar etapas claras o de perfilar teleologías, pienso que conviene asumir lo abigarrado del panorama, la reelaboración continua, en modulaciones más o menos especificables, de los hilos de una madeja polícroma. Es cierto que una novedad importante de las últimas décadas ha sido la tematización de la civilización negada en un registro que pone de relieve no solamente la significación de las antiguas culturas, sino además la vigencia de los legados vinculados a esos espesores. Pero también es verdad que se trata de un gesto no carente de antecedentes, que la tematización actual es multívoca y que no han desaparecido las voces que cultivan otros motivos, por ejemplo, el del mestizaje, vindicado aún con argumentos atendibles.

Por eso, más fecundo que insistir en la búsqueda de direcciones necesarias o en el vaticinio de consumaciones inminentes es promover una meditación y un debate francos sobre la significación de tales motivos, de su no completa contingencia, de su tenso coexistir. También, desde luego, sobre la vacilación. La dimensión civilizacional no está ausente en nuestra historia ni en nuestro panorama actual. Nada de lo que precede sería, entonces,

baladí. Todavía más, no pocas de las concepciones sobre la temporalidad latinoamericana ahora mismo vigentes trasuntan texturas que remiten de maneras muy claras a la urdimbre civilizacional: el *ethos* barroco-mestizo que, agazapado, porta valores alternos; la civilización negada que renace o despierta; la posible transmodernidad en ciernes; la deseada emergencia civilizacional. ¿Por qué, entonces, nos es tan trabajoso reconocernos en esta clave?