Bernardo Canal Feijóo y Darcy Ribeiro: más allá del mestizaje en América Latina

OVIEDO, Gerardo/ UBA – gerovied@yahoo.com.ar

Eje: El género ensayístico y la crítica literaria comparada. Tipo de trabajo: ponencia

Palabras claves: mestizaje - superposición - transfiguración

* Resumen

Los ensayos e investigaciones de Bernardo Canal Feijóo y Darcy Ribeiro pueden leerse, entre otras aproximaciones posibles, como tentativas convergentes de superación del concepto culturalista de “mestizaje”. La ponencia se propone mostrar cómo el escritor argentino acuña la noción de “superposición cultural” para negar la capacidad explicativa y legitimatoria de la idea de mestización cultural, y en paralelo, Darcy Ribeiro logra superar esta concepción con su tesis de la “transfiguración interétnica”. Por último, se sugiere una valoración irónica respecto a una hipótesis optimista del antropólogo brasileño respecto a la posibilidad futura, en la Argentina, de una construcción identitaria que sea solidaria e inclusiva del fenómeno de la inmigración, invisibilizado en los relatos canónicos de la literatura decimonónica escrita por Domingo Faustino Sarmiento y José Hernández.

* Contacto y aculturación: crítica de una ficción antropológica

Bernardo Canal Feijóo (1897-1982) es uno de los mayores exponentes del llamado “ensayo de interpretación nacional” en la Argentina. También ha sido poeta, dramaturgo y crítico literario. Sus estudios se separan paulatinamente del impresionismo lírico y ontologizante prevalente en los años treinta, para ir incorporando las grandes claves de una antropología cultural que, sin embargo, no abandona jamás una textura estética, ligada tardíamente a la llamada “prosa artística” del modernismo latinoamericano. Darcy Ribeiro (1922-1997) es considerado uno de los mayores cientistas sociales del Brasil, y por cierto, de América Latina. Ajeno a la figura del especialista neutral, también ha elaborado grandes síntesis interpretativas sobre el Brasil y América Latina, conforme en ello a la tradición ensayística de intención política, que supo articular con la investigación de campo, la investigación histórica y la teoría analítica, sin olvidar, por supuesto, sus experimentaciones literarias, en particular novelísticas.

Es cierto que estos pensadores presentan cierto desplazamiento temporal en la diacronía comparativa biográfica (unos veinticinco años). Respecto a los textos que tomamos aquí como objeto de comparación, digamos para empezar que Bernardo Canal Feijóo publica sus *Proposiciones en torno al problema de una cultura argentina* en 1944, reeditado en 1954 con el título *Confines de occidente*, que es la publicación que aquí tomamos como base, a su vez, de su reedición en 1986 bajo el título de *En torno al problema de la cultura argentina*. Por su parte, Darcy Ribeiro publica *El proceso civilizatorio* y *Las Américas y la civilización* en 1968, traducidas al castellano un año después. No obstante, creemos justificado el paralelismo por tres motivos básicos, dos débiles y uno fuerte.

El primer motivo tiene que ver con la perspectiva regionalista. Es preciso aquí tener en cuenta que Bernardo Canal Feijóo y Darcy Ribeiro proceden de regiones no capitalinas, Minas Gerais y Santiago del Estero respectivamente. Este regionalismo de origen es central en el diagnóstico nacional de Bernardo Canal Feijóo, pero menos determinante en Darcy Ribeiro, dada la amplitud de su escala analítica -continental y mundial-, producto de su inusitado universalismo situado. El segundo motivo supone la afinidad que representa el relevo de la sociología por el enfoque antropológico en ambos autores, o si se prefiere, la primacía que confieren al discurso cultural por encima de otras miradas disciplinares de la investigación social, como la economía y la historiografía. El tercer motivo es fundamental, pues marca la proximidad temática de sus conceptualizaciones sobre el fenómeno del *contacto cultural* en el contexto colonial y poscolonial periférico de América Latina. Ambos autores repiensan las grandes narrativas de los ensayistas del “ser nacional” en Brasil y Argentina (Croce, 2017), sobre el trasfondo histórico de la formación de unos Estados nacionales acosados de heterogeneidades morfológicas y desigualdades sociales. Darcy Ribeiro, sin embargo, es ya un investigador académicamente formado, pronto ligado a la praxis pedagógica universitaria, mientras que Bernardo Canal Feijóo, de profesión abogado, se preserva en el lugar del escritor independiente.

De este modo, trataré de identificar un enlace de comparación en torno al eje antropológico del “contacto cultural”, cuyos dilemas en sociedades en situación de dependencia neocolonial fueron abordados por Bernardo Canal Feijóo y Darcy Ribeiro, digámoslo ya, desde una crítica a la figura del “mestizaje”. En ella descubren, sumariamente dicho, una insuficiencia explicativa de la situación real de las culturas indígenas en sus respectivos países. Así, Canal Feijóo confronta el concepto de mestizaje con su hipótesis de las “superposiciones culturales”, unos años antes que el filósofo mexicano Leopoldo Zea, quien sin embargo no tuvo noticia del aporte del ensayista argentino. Por su parte, el antropológico brasileño postula su ambiciosa teoría de la “transfiguración étnica”, precisamente con el objeto de superar la idea del mestizaje. El argumento que subyace a este breve cotejo comparativo estriba en mostrar que: a) la idea de “transfiguración étnica” de Darcy Ribeiro presupone y a la vez supera la idea de las “superposiciones culturales” de Canal Feijó; y b) que ello es claro indicio de que la construcción del antropólogo brasileño –acaso el mayor teórico social del siglo XX en América Latina- representa un desarrollo independiente del paradigma de la “transculturación”, que, como es sabido, parte del antropólogo cubano Fernando Ortiz y alcanza una estilización crítico-literaria mayor en la obra de Ángel Rama. Más allá de estas apreciaciones subjetivas, aquí me limito, por razones de tiempo, a mostrar la pertinencia del punto (a), atinente a la validez interpretativa de lo que también cabría llamar –con Darcy Ribeiro- el proceso de “transfiguración cultural” en América Latina. Me interesa señalar que esta problemática posee profundas implicaciones literarias, que aquí sólo puedo aludir.

Un punto de enlace inicial puede hallarse en la similitud temática relativa -pese a las diferencias estilísticas- que presentan las formulaciones programáticas de ambos intérpretes. Canal Feijóo denuncia la falta de distinción, propia de las teorías eurocéntricas del contacto cultural, entre dominio metropolitano y dependencia periférica, y el ocultamiento de la asimetría estructural que comporta. Para confrontar esta idea del mestizaje, Canal Feijóo le opone su noción de las “superposiciones culturales”. Esta postura tiene como correlato un cambio de perspectiva global. Abandona la ilusoria horizontalidad entre culturas universalmente simétricas y adopta un enfoque vertical entre cultura colonizadora y cultura colonizada, aunque no sistemáticamente tematizado –hay que decirlo por su distancia con Darcy Ribeiro en dicho aspecto- en un marco de referencia antiimperialista, como sucede con el brasileño respecto a la Teoría de la Dependencia (Croce, 2018). A ello hay que añadir otra connotación: que ese desplazamiento hacia el eje del poder y el avance histórico comporta asumir la subjetividad del receptor subalterno y no sólo del transmisor dominante. Al comenzar su ensayo *En torno al problema de la cultura argentina*, Canal Feijóo señala que habitualmente, “cuando el problema de los contactos culturales se trata, se tiende a concebirlo como problema de trasmisión de una cultura, por vía de imposición o de docencia”, pero “no se lo contempla como problema de asunción de abajo arriba, por así decir” (1986: 9).

Por su parte Darcy Ribeiro, en el prólogo de *Fronteras indígenas de la civilización* (1970), enfoca la misma cuestión que Canal Feijóo, pero en su caso y a diferencia de éste, mostrándose perfectamente al día con el estado de la discusión científica antropológica referida al fenómeno de la aculturación, derivado del establecimiento de contacto entre entidades étnicas. Darcy Ribeiro, cercano a la crítica contra el falso horizontalismo intercultural, niega que se asista a un “proceso concebido como necesariamente bilateral y explicado en términos de adopción selectiva de elementos culturales extraños”. Antes bien, y en consideración de las diferencias estructurales de poder, se trata “incluir en el ámbito del análisis cualquier orden de contacto interétnico y de considerar las situaciones en que el proceso era unilateral o, al menos, en las que no afectaba necesariamente a las dos etnias en confrontación” (1971: 9).

Esto se debe a que la teoría eurocéntrica del contacto cultural –denuncia Darcy Ribeiro- presume una interacción proporcional entre las etnias, desconociendo entonces las diferencias de poder colonial y neocolonial que afectan el encuentro traumático de la Conquista imperial y la posterior construcción del Estado nacional. Lo sustraído son las etnias “de abajo”. En la denuncia de esta ficción teórica se pone de manifiesto una coincidencia programática entre ambos autores. Se aprecia pues que tanto en el texto de Canal Feijóo como en el Darcy Ribeiro está de fondo el cuestionamiento a la idea liberal-estatal de mestizaje cultural, entendido genéricamente como una síntesis homogeneizadora de la diversidad étnica preexistente en beneficio de una identidad nacional integradora de primacía racial blanca. Es sabido que esta representación no advierte la relación de poder entre la cultura oficial dominante y una cultura étnica nunca asimilada en el imaginario identitario del Estado nacionalizador/modernizador. Ahora bien, en este punto de convergencia es que comienzan a bifurcarse las teorías antropológicas de ambos pensadores. La noción de “superposición cultural” que propone Canal Feijóo permanecerá bajo el triple límite que representa la persistencia de la retórica ensayística, la prevalencia de la temática puramente argentina y la prescindencia política. En notorio contraste, la trayectoria neomarxista de Darcy Ribeiro lo conduce directamente a instituirse en uno de los clásicos de la teoría social latinoamericana del siglo XX, siendo además una figura pública del Brasil contemporáneo, cargos políticos y responsabilidades de gobierno mediante. Veamos un momento los argumentos básicos de ambos intelectuales, que por razones de relevancia a escala continental nos obligará a detenernos un poco más en el gran pensador y político brasileño.

* Un efecto literario rioplatense de la transfiguración interétnica

En el referido texto de 1944, Canal Feijóo detecta en la América colonial y en el Estado argentino lo que considera “una situación de superposición de cultura de conquistador y de cultura de dominado, o dentro de un mismo plano de cultura, una posición de señorío y una posición de dependencia”. Pues Canal Feijóo advierte que “no se ve cómo podría concebirse una independencia política que no supusiera una autonomía –como personalidad- cultural” (1986: 20).

La hipótesis genealógica de las *superposiciones culturales* es esgrimida por Canal Feijóo como réplica al ideal armonizador del *mestizaje cultural*.Esto aclara, de acuerdo con Canal Feijóo, el problema de la incongruencia morfológica interna del país, desagregado interiormente en un conjunto de regiones atrasadas e identidades inconexas. La Argentina no es un país mestizado, o no lo es al menos en un sentido socialmente integrador. De modo que si el ensayista santiagueño concibe “la mesticidad como una *síntesis* de sentido genético, tal como se produce en el campo biológico”, esto es, como “un resultado tercero algo más que transaccional entre dos polos; una resultante viva, dinámica, por sí misma generadora”, es precisamente para explicar que eso es lo que *no* se verifica “en el orden de la expresión cultural americana”. Así, allí donde se “pretende señalar una manifestación concreta y objetiva de espíritu mestizo”, Canal Feijóo sólo constata “una imposición, una superposición, una estratificación”, originada en “la heterogeneidadespecífica de los factores culturales en contacto” (1986: 54).

No es este el lugar para exponer en detalle la teoría de los estratos culturales yuxtapuestos elaborada por Canal Feijóo. Baste sí consignar que su reprobación de la noción de “mestizaje” supone revelar que la heterogeneidad interna se interpone en el proyecto mestizante/blanquizante que movilizan las élites liberal-conservadoras de los Estados nacionales latinoamericanos, en particular los del Cono Sur, en vista del fenómeno de la inmigración y los imperativos sistémicos e ideológicos de la nacionalización de masas. Sí me interesa mostrar brevemente cómo el problema que enfrenta Darcy Ribeiro en su doble rol de investigador de campo e intelectual crítico, surge del mismo fenómeno de la cultura aborigen no nacionalizada –ni asimilada ni integrada- que desvelaba a Canal Feijóo. Pues en su intento de superar la teoría orgánica del mestizaje, Darcy Ribeiro apunta directamente a una reformulación completa del concepto de “aculturación”.

¿En qué términos podemos representarnos, de manera provisional, su reformulación general de la teoría de la *aculturación*? Aquí el único paso que se puede adelantar es indicar que de modo semejante al escritor argentino, el antropólogo brasileño rechaza la noción de mestizaje, reemplazándola, en su caso, no por una hipótesis estratigráfica, sino por la dialéctica de las *transfiguraciones* *étnicas*. Así por ejemplo, Darcy Ribeiro plantea en *Fronteras indígenas de la civilización* (1970)que el proceso de aculturación supone siempre una etnia nacional en expansión y múltiples etnias tribales con las que se topa en su camino. El supuesto general es que “ese enfrentamiento tendría por efecto la desaparición de las tribus o su absorción por la sociedad nacional”, que “en la forma de una aculturación progresiva habría desembocado en la asimilación plena a través del mestizaje”. Pero si así fuera, señala, “encontraríamos, más allá de las fronteras de la civilización, tribus vírgenes de contacto”, lo mismo que “en su retaguardia tribus tanto más aculturadas, mestizas y asimiladas cuanto más antigua fuere la ocupación neobrasileña de sus territorios, y muchas de estas últimas ya fundidas e indiferenciadas en la población regional” (1971: 4).

Sin embargo, el antropólogo brasileño, con su investigación, viene a probar exactamente lo contrario con respecto al período examinado -siglo XX-, pues“de todos los grupos indígenas sobre los cuales obtuvimos información fidedigna podemos decir que no fueron asimilados a la sociedad nacional como parte indiscernible de ella”. Antes bien, declara Darcy Ribeiro, “la mayoría de ellos fue exterminada y los que sobrevivieron siguen siendo indígenas: ya no en sus hábitos y costumbres, sin en la autoidentificación como pueblos distintos del brasileño y víctimas de su opresión”. De esta situación Darcy Ribeiro concluye “que los efectos del impacto de la civilización sobre las poblaciones tribales da lugar a una transfiguración étnica y no a la asimilación plena” (1971: 4).

Por lo reseñado hasta ahora, se puede constatar que del mismo modo que Canal Feijóo sugiere la idea de “superposición cultural” para dar cuenta de la exclusión de la Etnia Calchaquí de la identidad nacional argentina, por su parte Darcy Ribeiro introduce el concepto de “transfiguración étnica” para explicar el fenómeno de la invisibilidad de la Etnia Tupinambá en la nacionalidad brasileña, confinadas en un estrato hundido de las representaciones mestizantes. La idea de *transfiguración étnica* acuñada por el antropólogo brasileño, sin embargo, posee un alcance explicativo y diagnóstico, macro-histórico y supra-nacional, que excede ampliamente el esquema interpretativo regionalista del ensayista argentino. No está de más, pues, repasar sumariamente el núcleo argumentativo de la teoría de la transfiguración cultural de Darcy Ribeiro.

Es pertinente notar aquí que en *Las Américas y la civilización*, quizá su obra científica más ambiciosa, Darcy Ribeiro formula una antropología dialéctica, cuya narrativa histórica parte del proceso de colonización y neocolonización capitalista de la modernidad en su ciclo de expansión conquistadora mundial, desplegada en torno el eje estructural centro-periferia. Éste es el contexto general civilizatorio a tener en cuenta a la hora de analizar la formación de las identidades nacionales latinoamericanas. Darcy Ribeiro confía que los estudios de *aculturación* ganarán una dimensión nueva si en vez de circunscribirse a las situaciones y a los resultados de la conjunción entre entidades presuntamente autónomas, pasaran a enfocar principalmente el proceso de formación y transformación de las etnias en el curso de la expansión de pueblos activados por procesos civilizatorios previos, y del avasallamiento de poblaciones por fuerza de la actualización histórica. En consecuencia, se dan situaciones concretas de dinámica cultural donde los respectivos patrimonios culturales no se ofrecen a la inter-influencia, ni por lo tanto, llega a existir una conjunción de culturas autónomas simétricas, tal como ya lo venía planteando Canal Feijóo en la Argentina. Darcy Ribeiro sostiene que los condicionamientos fundamentales de este tipo de contacto cultural no son la autonomía cultural ni la reciprocidad de influencias, sino más bien la dominación unilateral de la sociedad en expansión y el desfasaje cultural entre los colonialistas y los contextos sobre los que ellos se implantan. Aquí, las situaciones que se presentan son de núcleos en expansión y contextos correspondientes, sobre los cuales ellos se difunden y ejercen su influencia deculturativa y aculturativa, los cuales pueden ser únicos y acrecentarse sucesivamente en el correr del tiempo, o bien, ser múltiples y actuar simultáneamente, formando distintas configuraciones de acuerdo a las situaciones de conjunción y a las características originales de los contextos sobre los cuales actúan. Por esta vía, las “relaciones político-sociales son de super ordenamiento o de subyugación”, mientras que “las culturales son de dominación, deculturación e incorporación en el seno de una gran tradición”. De este modo, en “estas conjunciones, ni la agencia colonialista situada fuera de su sociedad, ni la población sobre la que ella actúa, constituyen entidades servidas por culturas realmente autóctonas”, sino que “cada cual depende de la otra y ambas componen con el centro rector metropolitano un conjunto interdependiente”. Difícilmente, entonces, “se puede hablar de autonomía, como auto-comando del propio destino, en el caso de las entidades que ejercen la dominación y, aún éstas, como regla, están insertas en amplias constelaciones socio-culturales, cuyos integrantes preservan sólo parcialmente su independencia” (1985: 38).

Valga aquí una última referencia a Canal Feijóo. Éste había expuesto en 1944 el problema del contacto cultural, recordemos, en términos políticos, esto es, de un ideal de liberación y pretensión de autonomía latinoamericana aún –sólo- *utópicamente* afirmada. Pues consideraba que si la “proyección última el problema de la cultura americana parece remitirse a cierto problema de esencial imposesión de sí mismo”, entonces no debería “sorprender que todavía no sea posible aislar totalmente el problema de la cultura del problema político” (1986: 27).

Es importante también agregar que esta problemática político-cultural se manifiesta de modo intenso en la invención de las literaturas nacionales. Y aquí el fenómeno de la transfiguración cultural es decisivo, convenientemente ilustrado por la Teoría de la Dependencia. Desde el punto de vista de la antropología dialéctica elaborada por Darcy Ribeiro, el proceso civilizatorio colonizador origina una dramática experiencia de *desgarramiento*. Darcy Ribeiro emplea el término *deculturación* para designar el proceso que se opera sobre contingentes humanos desgarrados de su sociedad y de su contexto cultural a través del avasallamiento o del traslado, y que por lo tanto se ven en la situación de abandonar su patrimonio cultural propio y de aprender nuevos modos de hablar, de hacer, de interactuar y de pensar. Entonces aquí, en la *deculturación*, “el énfasis está colocado más en la erradicación de la cultura original y en los traumas resultantes de ello, que en la interacción cultural”, de modo que –como postulara ya Fernando Ortiz- la “deculturación es casi siempre una etapa previa y un prerrequisito del proceso de aculturación”, la cual, “sigue a la deculturación cuando comienza el esfuerzo de cristalización de un nuevo cuerpo de comprensiones comunes entre dominadores y dominados que torna viable la convivencia social y la explotación económica” (1985: 40).

Ahora bien, cabe precisar que Darcy Ribeiro utiliza el concepto de *asimilación* para señalar los procesos de integración del agente aculturador europeo en las sociedades neoamericanas, cuyas semejanzas lingüísticas, culturales, en lo relativo a visión del mundo y a las experiencias de trabajo, no justifican del todo el empleo de los conceptos de aculturación y deculturación. Esto lo conduce a reformular el concepto de *cultura auténtica* y *cultura espuria*, inspirado en Edward Sapir, pero que en su caso es utilizado en el sentido de culturas más integradas internamente y más autónomas en el comando de su desarrollo, es decir, decididamente “auténticas”. Éstas, por consiguiente, son opuestas a las culturas traumatizadas y correspondientes a sociedades sometidas a vínculos externos y de dominación que se vuelven dependientes de decisiones ajenas y cuyos miembros están más sujetos a la alienación cultural, en el sentido de una internalización de la visión del dominador sobre el mundo y sobre sí mismos, y que en tal sentido, resultan “espurias”. Lo que implica que, desde el punto de vista de una política emancipatoria, la “ruptura de esta condición sólo puede hacerse mediante prolongados procesos de reconstitución étnica, de luchas cruentas por la emancipación del yugo de la etnia parasitaria y de proscripción de los agentes internos de la dominación comprometidos con el sistema”, no obstante que, así, “la nueva etnia surgirá traumatizada porque conduce dentro tradiciones en choque que deberá amalgamar, contraposiciones de grupos de intereses y de estratos sociales y, más aún, dependencias externas que, de alguna forma, deberá atender” (1985: 40).

Este último aspecto, referido a una cultura formada por tradiciones y colectivos dependientes y a la vez en conflicto, define un rasgo particularmente notorio en lo que respecta a los que Darcy Ribeiro llama los “pueblos trasplantados”. En esta clase de su construcción tipológica de la civilización latinoamericana (junto a los “pueblos testimonio” y los “pueblos nuevos”) sobresalen las sociedades rioplatenses. Lo que conlleva la identificación de un estilo de intelectual periférico completamente consciente de su posición transfigurada en la modernidad mundial. Se trata en general del escritor que trata de elaborar su “entrelugar” en los márgenes de occidente como parte de su elaboración del conflicto social y cultural de su nación. Darcy Ribeiro habla no sólo de estrategias de mezcla, sino de “híbridos singulares” a la hora de caracterizar los pueblos americanos. Pues más allá de su tipología sobre las configuraciones histórico-sociales y sus procesos de “transfiguración étnica” es menester advertir que no se le oculta precisamente que su “razonamiento pone de manifiesto la perplejidad del neo-americano que al volverse sujeto activo de la historia inquiere qué es entre los pueblos del mundo, puesto que no pertenece a Europa, a Occidente, o a la América original”. La crítica cultural que delinea Darcy Ribeiro sobre la identidad nacional de las sociedades rioplatenses, con su pasaje traumático de “pueblos nuevos” a “pueblos transplantados”, como los llama, en particular de la Argentina, nos parece especialmente relevante.

En efecto, Darcy Ribeiro observa que los *pueblos trasplantados* del sur, resultan en gran parte de obra de los mestizos plasmados en dos siglos de interacción activa entre españoles arrancados de sus matrices y las comunidades indígenas en que se incrustaron. Así, estos mestizos, fruto de la fusión de unos pocos padres europeos con una multiplicidad de madres indígenas, más identificados con aquellos que con éstas, y que hablaban el guaraní mejor que el español, asumieron los tipos de *ladino* o de *gaucho*. El antropólogo brasileño concluye que de la protoetnia original que en sus dos formas básicas, la ladina y la gaucha, había alcanzado características culturales singulares –además de la población paraguaya- apenas quedó, en el Uruguay y en la Argentina, una nostalgia que asoma en ocasiones en la autoimagen nacional como culto de inspiración patriótica y de afirmación tradicionalista, por lo que se muestra sorprendido ante el calor nativista con que, tanto uruguayos como argentinos, de puros antepasados gringos, dicen versos del *Martín Fierro* o leen páginas de otros autores gauchescos en una alienación típica del que necesita adoptar abuelos extraños para reconocerse y aceptarse. Más allá del indudable mérito literario que Darcy Ribeiro le concede al poema de José Hernández, no deja de señalar, acerbamente, su disgusto por la actitud de veneración con que la trata, tanto la derecha oligárquica vocacional y naturalmente nostálgica, como la izquierda imbuida a veces de gauchismo y un tanto resistente a lo gringo, pese a que es muy distinta.

Darcy Ribeiro admite, con todo, que para un pueblo trasplantado resulta adecuado atribuirse antepasados heroicos y mitificados, de manera que en lo que respecta a la imagen del gaucho literario de los pueblos del sur, así como la del antepasado indígena del paulista o araucano del chileno, no hace más que enaltecer a la víctima del proceso histórico que les dio nacimiento como pueblos. El antropólogo brasileño considera, en suma, que semejante incongruencia ideológica, más nítida en los *pueblos trasplantados* rioplatenses, es un índice de que su maduración étniconacional todavía está incompleta. Por ello en la Argentina, todavía más que en el Uruguay, se exalta “la noción de una heroica ancestralidad gauchesca, pasándose por alto y no valorándose adecuadamente como factor de orgullo nacional, a los contingentes migratorios finalmente mayoritarios y decisivos en la configuración actual de las dos etnias nacionales rioplatenses” (1985: 452-453).

Por consiguiente, Darcy Ribeiro tampoco deja de señalar que aunque tardíamente, “el patriciado porteño que enfrenta las antiguas cepas nativas a las masas de inmigrantes, pero ahora compuesto más por *gringos* que por *criollos*, procura expresar su nacionalismo en nombre de una identificación con el gaucho, precisamente con aquél que fue la víctima de su expansión y dominio”. Incluso –añade Dary Ribeiro-, “Sarmiento, que compuso en *Recuerdos de provincia* un canto nostálgico al viejo mundo gaucho, fue en su obra política el más extranjerizante de los estadistas argentinos”. Por lo demás, la “autoimagen que se va definiendo en estas áreas, en su variante argentina y uruguaya, continuará valorando, seguramente, el contenido integrador del gaucho”. No obstante, ya “no tanto como antepasado común, sino como el antiguo señor de la tierra, nostálgicamente evocado como víctima de la <<civilización>>”. Lo que no le impide al antropólogo brasileño, finalmente, pronosticar, confiadamente, que a medida que “se reduzca la dominación patricia y oligárquica, tenderá a aflorar una nueva ideología de valoración de la hazaña inmigratoria y de la contribución *gringa*, que dio a las dos naciones la fisonomía que hoy tienen” (1985: 468-469).

* A modo de cierre

Aun a riesgo de apresurar una conclusión que se podría explayar con una consideración más cuidadosa, podríamos decir que Darcy Ribeiro comprendió que allí donde reside el Mito del Gaucho, habita también la escritura épico-dramática (“heroica”, “nostálgica”) de la Argentina, cuya genealogía imaginera nos remonta, en fin, a Sarmiento. De cuyo funesto influjo Darcy Ribeiro se hacía ilusiones respecto a una futura despedida, deshabilitado al fin el canon letrado del siglo XIX -junto a Hernández-, visibilizando, asimilando e integrando a quienes quedaron fuera. Empezando por las etnias originarias. Ello no parece haber sucedido todavía, si como nos anotician algunos críticos, este país, en su cuerpo textual y simbólico fundamental, todavía se las viene viendo con los escritos canónicos de Sarmiento y Hernández, el *Facundo* y el *Martín Fierro*: “los libros que inventaron la Argentina” (Gamerro, 2015)*.* Si ello es efectivamente así, para los lectores argentinos cuando menos, ese pasado está lejos de ser conjurado. Pues acontece que se da “una y otra vez Sarmiento” (Meglioli y Titto, 2016). Y su modelo de modernización elitista, racialista y excluyente parece todavía más grave -dado sus efectos seculares en el horizonte del presente- que lo que una invención literaria hubiera podido pergeñar originariamente en la trama de la historia.

Bibliografía

Canal Feijóo, B. (1986). *En torno al problema de la cultura argentina*. Buenos Aires, Docencia.

Croce, M. (directora), (2018). *Historia comparada de las literaturas argentina y brasileña. Tomo V. Del desarrollismo a la dictadura, entre privatización,* boom *y militancia (1955-1970)*. Villa María, Eduvim.

Croce, M. (directora), (2017). *Historia comparada de las literaturas argentina y brasileña. Tomo IV. De la vanguardia a la caída de los gobiernos populistas (1922-1955)*. Villa María, Eduvim.

Gamerro, C. (2015). *Facundo o Martín Fierro. Los libros que inventaron la Argenina*. Buenos Aires, Sudamericana.

Meglioli, M. y R. de Titto (coordinadores.), (2016). *Una y otra vez, Sarmiento*. Buenos Aires, Prometeo.

Ribeiro, D. (1971). *Fronteras indígenas de la civilización*. México, Siglo XXI.

Ribeiro, D. (1985). *Las américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Buenos Aires, CEAL.