

Rafael Gutiérrez Girardot*

Universidad de Bonn, Bonn, Alemania

¿Cómo citar?: Gutiérrez Girardot, R. (2025). Problemas y temas de una historia social de la literatura latinoamericana. *Revista Colombiana de Sociología*, 48(1), 437-450.
doi: <https://doi.org/10.15446/rcs.v48n1.122680>

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 2.5.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo. Profesor titular de la Universidad de Bonn hasta 1993.
Sogamoso, Colombia, 5 de mayo de 1928-Bonn, Alemania, 26 de mayo de 2005.

Un esbozo de los problemas y de los temas propios de una historia social de la literatura latinoamericana tropieza con la imprecisión con que se usan los conceptos de “historia social” de “institución”, de clases sociales etc. etc. Se confunde la historia social con la consideración sociológica de la literatura, sea ésta la empírica o la marxista-leninista. O se supone que una historia social de la literatura y del arte, como la de A. Hauser, puede satisfacerse con grandes analogías culturales y amplios retratos de los diversos elementos de una o de varias épocas.

Este obstáculo esencial proviene de un hecho doble y concomitante. Lo mismo que la Filosofía del derecho, la historia social de la literatura es una ciencia subsidiaria que “aplica” conceptos y resultados obtenidos dinámicamente a un material determinado, ajeno a los procesos de elaboración conceptual de la ciencia matriz o modelo. En el caso concreto de la historia social de la literatura ello implica, no necesariamente, un trabajo de síntesis y de adaptación para el que suele faltar un esclarecimiento teórico de la transposición de los conceptos de una ciencia conclusa y principal, como la historia social, a una ciencia inicial y derivada como la historia social de la literatura. El concepto de “burguesía” con el que trabaja la historia social, por ejemplo, no es aplicable sin mayor diferenciación y análisis al objeto de la historia social de la literatura. Una historia social puede determinar la estructura de la burguesía con elementos del análisis económico, con estadísticas y clasificaciones fundadas en material empírico amplio, tal como lo hizo Marx en *El capital*.

La literatura y en general las llamadas ciencias del espíritu son plurívocas y dinámicas, es decir, son inaccesibles a los métodos empíricos con los que se determina una noción de historia social o de sociología. La literatura y las ciencias del espíritu constituyen ciertamente la *superestructura*, pero son al mismo tiempo autónomas y el ejemplo más claro de esta autonomía es precisamente el pensamiento de Marx. Si la *superestructura* fuera, según una de las diversas versiones de la interpretación leninista de Marx —“...el espíritu...es una función del cerebro, el reflejo del mundo exterior” (Lenin, 1957, p. 79), el “reflejo” del mundo exterior, entonces Marx sólo hubiera reflejado la sociedad burguesa de su tiempo, y no hubiera habido “marxismo” ni revolución. La naturaleza dinámica y plurívoca del pensamiento y de la literatura exige que el análisis sociológico o histórico-social de ella tenga en cuenta su constitución anfibia, esto es, su autonomía y su condicionamiento social. Pero es aquí donde presenta un problema esencial para la historia social de la literatura. Es el problema de la *mediación* entre autonomía y condicionamiento social, que no está resuelto en la teoría de la *base* y *superestructura*. El famoso enunciado de Marx en el prólogo a *Para la crítica de la economía política* (1859), “no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino al revés, es su ser social el que determina su conciencia”(p.13) y que suele citarse sin el contexto diferenciador, sólo sugiere una solución a este problema. Sin su solución concreta y practicable, sin poder establecer los caminos y las formas de esta *mediación*, de la transposición de la base material a los contenidos y formas del pensamiento y de la literatura, resulta consecuentemente imposible transponer conceptos de la historia social o de la sociología a la literatura, es decir, elaborar

un aparato conceptual dinámico y adecuado al objeto para que no se esté librado a la “aplicación estática que sólo admite aproximaciones y provoca especulaciones para llenar esas lagunas. Latinoamérica, que vive de las modas, y menosprecia lo propio, omitió los planteamientos de teoría literaria que hizo Alfonso Reyes en *El Deslinde* (1944) y en su “Fragmento sobre la interpretación social de las letras iberoamericanas” (en *Ensayos sobre la Historia del Nuevo Mundo*, 1951), y en *La experiencia literaria* (1954), y al hacerlo desperdició los resultados de inquisiciones y pasiones de quien como pocos en su tiempo tenían una experiencia literaria tan diversa y una raíz latinoamericana tan honda, es decir, de quien vivió el carácter anfibio de la literatura.

Una historia social de la literatura latinoamericana tendría que examinar, criticar, profundizar y complementar los planteamientos de Alfonso Reyes, a lo cual invita el hecho favorable de que pese a la ya numerosa bibliografía sobre historia social de la literatura “no hay hasta ahora ningún modelo científico inconcluso de explicación de cómo pueden establecerse contextos concretos entre la producción literaria y la realidad social, tanto en el caso singular como en amplios lapsos” (Hübingen, 1983, p. 5).

No cabe esperar, sin embargo, que quienes hoy cultivan los veloces y lucrativos “ismos” —generalmente de anteayer— en Latinoamérica desciendan de sus tronos de cartón y dejen de ser ventrilocuos para ocuparse con los planteamientos de Alfonso Reyes. Los caminos de la ciencia no son directos, hay que dar “pasos atrás”, saber recomenzar. Pero parece que la noción de ciencia que favorece la sucesión de “ismos” se asemeja a la de un hipódromo en el que frecuentemente el ganador no se percata de que está descubriendo Meditarráneos o de que confunde un jardín con un desierto.

Sin embargo, una historia social de la literatura latinoamericana constituye una exigencia urgente no solamente porque, como dijo Pedro Henríquez Ureña, cada generación debe escribir de nuevo la historia de la literatura, sino porque un conocimiento más exacto de nuestras letras, de su valor y de su sentido, clarifica nuestra sustancia histórica, hace más transparente y segura nuestra conciencia de ella y evita especulaciones negativas y desorientadoras políticamente como la frívola sobre nuestra identidad nacional, que contribuyen a la progresiva destrucción de la realidad que crearon Bolívar, Andrés Bello, José Martí, Juan María Gutiérrez, Eugenio María de Hostos, Manuel González Prada y toda la tradición del siglo de la Independencia y de la organización.

Esta urgencia sólo permite esbozos provisionales, pero ellos no pueden fundarse en ningún “ismo” cualquiera, sino que deben aprovechar los planteamientos ya hechos sobre nuestras letras y saber recibir críticamente las suscitaciones de las ciencias europeas, es decir, deben ser creadores, deben ser, en una palabra, ciencia con “sabor nacional” como la postuló, vanamente al parecer, Andrés Bello en su discurso de inauguración de la Universidad de Santiago de Chile. El comienzo de una historia social de la literatura latinoamericana no debe partir de cero, de una “imitación” o de una teoría previa, sino de lo que ya se ha hecho y del material mismo, pues sin el control del material y sin su conocimiento, toda “teoría” se convierte en un “a priori” especulativo que falsifica el material. Una “teoría”

de la historia social de la literatura latinoamericana no tiene el carácter de una teoría filosófica especulativa, aparte el hecho de que un pensamiento especulativo como el de Hegel no entendía la especulación como reflexión sin sustento material, sino como una reflexión sobre un amplio y sólido material histórico. El mundo de lengua española corrobora, por razones históricas, la rica observación de Nietzsche en *El anticristiano*, esto es, que “quien tiene sangre de teólogo en el cuerpo se enfrenta a las cosas de antemano torcida e insinceramente”. Una novela como Doña Perfecta de Galdós o algunas observaciones de Ortega y Gasset sobre el “rencor” al que el corazón de los españoles rechaza las cosas, en sus *Meditaciones del Quijote*, entre muchas cosas más, evidencian ese “progresivo derrumbamiento de los valores” y esa manera torcida e insincera de contemplar la realidad. De ahí el que los conceptos precisos se manejen con frivolidad, que la “reflexión” y el pensamiento se confundan con la “ocurrencia”. Esa confusión campea en la mayoría de los escritos de crítica y de “teoría” literaria de los notables de ayer y de hoy y de tantos profesionales de la “ocurrencia” disfrazada de “ismo”.

Como Paul Groussac y Alfonso Reyes, como Baldomero Sanín Cano y Mariano Picón Salas, entre otros más, Pedro Henríquez Ureña se sustrajo a los carnavales de la ocurrencia y de los ismos. Su curso sobre *Las corrientes literarias en la América hispánica* (1945) logró una síntesis ejemplar de teoría y práctica de la historiografía literaria, que cumple la exigencia con la que Hegel criticó la “teoría del conocimiento” de Kant, esto es, que lo que importa no es mostrar cómo se hace una mesa, sino hacer la mesa. En *Las corrientes*, la elegante elaboración y el ordenamiento del material “producen” de manera concomitante la teoría. La transparencia y precisión de la exposición distraen de ese doble trabajo y puede despertar la falsa impresión de que aquí y sobre todo en su *Historia de la cultura en la América hispánica* (1947) se trata de una enumeración de hechos, nombres y títulos, ordenada con un criterio didáctico. *Las corrientes* y *La historia de la cultura* no han envejecido. Sólo requieren profundización, ampliación y, sobre todo, aprender a “descifrarlas”, esto es, recorrer con ellas los textos y las obras que Henríquez Ureña caracteriza de modo tan ejemplarmente conciso, de un modo, por lo demás tan característico de la prosa latinoamericana, de la de Bello, la de Sarmiento, la de González Prada. Pero esto equivale ya a esbozar la historia de nuestras letras, a corresponder a su postulado de que cada generación debe escribir de nuevo la historia de la literatura. La tarea implica además una relectura de esas dos obras que no ignore, pero que tampoco “repite”, sino que asimile críticamente las suscitaciones de las corrientes que se degradaron a “ismos”, es decir, exige simplemente un trabajo científico productivo, tal como lo postuló y lo realizó Andrés Bello, por sólo citar a quien, al convertirlo en monumento, ha sido relegado a la solemne y frívola (o calderoniana) esterilidad.

2

Las corrientes tienen dos presupuestos. El uno consiste en la consideración de los períodos como totalidades culturales y sociales, es decir, como una red cuyos hilos son la literatura, las artes plásticas, la arquitectura, las ciencias, las universidades, la imprenta, la música, la “cultura popular” y los acontecimientos sociales

más relevantes. La exposición de estas totalidades obliga a que las notas a pie de página no se limiten a la indicación bibliográfica, sino a que formen parte de la exposición misma que, de otro modo, perdería el carácter de lecciones. Este “arte de la cita” exige del lector una actitud diferente de la comprobación de la referencia o de la simple información o de la prueba. Muchas notas a pie de página contienen capítulos *in nuce* sobre temas a veces completamente nuevos (sobre la música y el baile, por ejemplo) que a primera vista nada tienen que ver con la “alta cultura”, como él mismo escribe, pero que vistos más de cerca tienen su función importante como parte constitutiva de esa red que no sólo es la época sino la “expresión” de la sociedad. Henríquez Ureña trabaja con un concepto de “totalidad” que es doble: la totalidad de la “expresión” y la totalidad histórica del Nuevo Mundo. Sin este concepto de totalidad, que no es solamente lógico-histórico, sino altamente político, se llegaría a las curiosas deformaciones del “nacionalismo” de un Ricardo Rojas y de todos los “nacionalistas” municipales, es decir, a las deformaciones que surgen cuando se considera al fragmento como una totalidad, a la literatura argentina, por ejemplo, como una literatura en lengua castellana que fuera del lenguaje [!!!] nada tiene que ver con las demás del Continente.

El concepto de totalidad no es un a priori. Surge de la historia misma del Nuevo Mundo: no solamente del hecho de una colonización acuñada por la noción de imperio universal, sino por su consecuencia, esto es, una Independencia continental de la Corona española, y de la conciencia de que esa independencia sólo es políticamente viable como unidad de la América hispánica, es decir, de la experiencia geopolítica que formularon Bolívar y Martí. Y la totalidad de la “expresión” no obedece tampoco a un principio abstracto, sino que se justifica históricamente por la vieja disputa racista sobre la humanidad de los habitantes del Nuevo Mundo, por el contradictorio y complejo prejuicio de los peninsulares frente a los “criollos” -que compensa el complejo de inferioridad de los peninsulares frente a los europeos- y que desde la época colonial ha obligado a Latinoamérica a demostrar la fragilidad histórica de la “calumnia de América” y del racismo europeo (O’Gorman n, 1942; Gerbi, 1960). De aquí se deduce el segundo presupuesto.

La especificidad de la “expresión” latinoamericana o, como prefiere decir Henríquez Ureña, de la América hispánica sólo es describible en el contexto de la cultura europea, pues esa cultura fue la base de la cultura de la “sociedad nueva”, y sin conocer esa base no cabe determinar las modificaciones, los enriquecimientos y la autonomía de la nueva expresión. Pedro Henríquez Ureña estudió y analizó esa base en sus ensayos de *Ensayos críticos* (1905), *Horas de estudio* (1910), en su obra periodística y en los prólogos a la colección que él dirigió *Las cien obras maestras de la literatura universal* y que, como todo en él, no tienen sólo el valor informativo que impone la finalidad, sino que contienen precisas y sólidas interpretaciones de las obras. Este conocimiento previo enriquece las muchas comparaciones entre diversos fenómenos culturales europeos e hispanoamericanos que aparecen en *Las Corrientes*.

A partir de estos presupuestos cabe comprender mejor las observaciones que hace en *Las Corrientes* sobre, por ejemplo, la sociedad colonial. Y al comprenderlas mejor, resulta posible e indispensable ahondarlas. Cuando asegura sobre esta sociedad colonial que “se alzaba sobre bases tradicionales y conocidas... (Henríquez Ureña, 1949, p.35)... que “la estructura social era una jerarquía levantada sobre principios aristocráticos...”(p.38) y que por la peculiaridad como se “las leyes se burlaban con frecuencia”...(p. 38), “la nueva sociedad de América hispánica retrocedió en ocasiones a formas medievales que ya estaban desapareciendo en Europa” (ib.p.39), planteaba un problema, de cuyo alcance él, posiblemente, no tenía conciencia, pero que hasta entonces, y más tarde, no ha sido planteado. Las “bases tradicionales”, la “jerarquía levantada sobre principios aristocráticos”, el retroceso a “formas medievales” y el hecho de que “uno de los principios que en los tiempos de la colonia guiaban a aquella sociedad, después de la religión, ora la cultura intelectual y artística” (Henríquez Ureña, p.45),son características de una institución social medieval, que tuvo diversas formas en Europa y que para no utilizar un término ideologizado y poco preciso (“feudo”), puede llamarse más concretamente la “casa grande”, nombre con el que se tradujo el vocablo griego *oikos*, tal como lo entendieron Aristóteles y la Escolástica(Brunner, 1968). Esta “casa grande” sería el modelo de la encomienda y de la hacienda. El problema que sugieren las observaciones de Henríquez Ureña es el de la institución de la hacienda, pero no en el sentido jurídico, tal como se ha estudiado hasta ahora, sino como el problema de la “visión del mundo” que subyace a esa institución. La iluminación de ese problema exige considerar el catolicismo no como una fe religiosa, sino como una “visión del mundo” de carácter histórico, no como una “misión” sino como cuño y fundamento de la nueva sociedad. Pero esto requiere, a su vez, el conocimiento de los modelos sociales y “cosmovisionales” europeos para poder precisar la peculiaridad y las variaciones de su realización en el Nuevo Mundo. Este trabajo esencial es un desideratum. Un camino prometedor fue abierto por José Luis Romero, interlocutor y discípulo de Henríquez Ureña, con sus dos obras *La revolución burguesa en el mundo feudal* (1967) y *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* (1976). La reciente investigación de Luis Weckmann, *La herencia medieval de México* (1984) y dos trabajos de Mario Góngora, *Encamenderos y estancieros* (1970) y *Studies in the Colonial History of Spanish America* (1975),constituyen un punto de partida con base historiográfica sólida para un análisis social-histórico de la sociedad nueva (de esta base historiográfica sólida carece el breve trabajo de Cristóbal Kay, *El sistema señorial europeo y la hacienda latinoamericana* (1980), que por su orientación dogmática no contribuye ni a iluminar una época y, consiguientemente, ni a incitar a la “emancipación”; más sólido, pero igualmente ingenuo, y que no agrega nada nuevo a los trabajos de Romero, Góngora y Wedmann, es el libro de Ch.Gibson, *España en Anmérica* (1977).

A este problema de planteamiento adecuado y de elaboración historiográfica de materiales tratados hasta ahora parcialmente y desde una perspectiva estrecha, se agrega uno más análogo, es a saber, el do la interpretación de la Historia de España misma. Con otras palabras, es el problema de la historiografía española,

de la superación del nacionalismo castellano y recalcitrante de Ramón Menéndez Pidal, del nacionalismo castellano republicano de Sánchez Albornoz y del nacionalismo liberal y filológico de Américo Castro. Pues estos historiadores, que manejaron una inmensa masa de material, pero que carecían de la penetración y de la reflexión de un Theodor Mommsen o de un J.G. Proysen, impusieron con su nacionalismo una serie de planteamientos dogmáticos (que se pueden reducir a la fórmula turística “Spain is different”), a los que se debe no solamente una falsificación de la realidad (basta leer *Los españoles en la literatura* - 1947- de R. Menéndez Pidal para comprobarlo) sino ante todo una considerable reducción de la perspectiva, es decir, omisiones esenciales. La rectificación de las muchas leyendas y la clarificación de muchos capítulos oscuros de la historia de España en los siglos del Descubrimiento y de la conquista es indispensable para poder establecer el canon que siguen las instituciones medievales europeas en España antes de llegar al Nuevo Mundo. Los trabajos de Antonio Domínguez Ortiz (*Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen* -1973- entre varios más) o el volumen sobre “La frustración de un Imperio” de la Historia de España dirigida por “M. Tuñón de Lara (1982) pueden citarse como ejemplos notables, entre otros más, de una historiografía española moderna que pueda rectificar las viejas perspectivas y llenar las lagunas. Cierto es que esta historiografía tiene que contar con considerables obstáculos (materiales perdidos, trabajos previos de detalle), de modo que no podrá contarse en poco tiempo con una historia social de España y de sus Colonias que pueda equipararse a una obra clásica de la historiografía social como *La sociotófodale* (1939) de Mark Bloch o a una historia social moderna como la *Historia alemana* (1983) de Thomas Nipperdey, por sólo citar dos ejemplos. Para llegar a ese estadio, la historiografía de lengua española tiene que superar un obstáculo más, esto es, el de la carencia casi completa de teoría.

Los dos ejemplos europeos citados fueron acompañados de una teoría, de una reflexión sobre problemas históricos concretos, sobre conceptos históricos, que se hallaba inserta en una gran tradición de teoría de la historia (como la obra más notable de este tipo, la Histórica (*Enciclopedia y metodología de la historia*, se trata de un curso de 1857, del cual apareció un “Resumen” en 1868; el texto completo apareció en 1936; la traducción castellana, aparecida en la colección “Estudios alemanes” apareció en 1983) de J.G. Droysen - que siempre se renueva. La *Teoría del saber histórico* (1958) de José Antonio Maravall, constituye un retroceso considerable frente a Droysen. Por lo demás, su eco fue precario, no solamente por la calidad del libro, sino sobre “todo porque los historiadores de lengua española o bien consideran superflua la teoría (con la excepción de José Luis Romero) o si “aplican” o recurren a una teoría, esta es generalmente la de Ortega y Gasset (A. Castro, J. A. Maraval) o alguna ideología.

Sin embargo, esta situación desolada sólo puedo y debe comprenderse como un desafío, Es el de resolver una incógnita, esto es, el de la sustancia y estructura de una “sociedad nueva”. Y referido a la literatura, el de despejar provisionalmente los rasgos “nuevos” que se perfilan en la sustancia institucional “vieja” de la “nueva sociedad”, es decir, de su expresión. Es esta “sociedad nueva” una sociedad “tradicional” es decir, ¿es la expresión nueva una expresión sustancialmente

tradicional? ¿Es una expresión española? ¿Se modifica o no se modifica la “visión del mundo” que subyace a las instituciones trasplantadas al Nuevo Mundo?, y si se modifica, ¿de qué manera ocurre? La tesis de Ortega y Gasset de que el español trasplantado al Nuevo Mundo se convierte en un hombre nuevo, y la de Henríquez Ureña y Alfonso Reyes sobre la “mexicanidad” de Juan Ruiz de Alarcón son insuficientes. Una lectura de *El carnero* (1636) de Juan Rodríguez Freyle —independientemente del problema del “género” literario— podría sugerir la idea de que la “violencia” en las relaciones humanas que se refleja en los muchos episodios y los “métodos picarescos” con que actúan algunos personajes, son eco de la “violencia” con la que fue bautizado el Nuevo Mundo, es decir, con la “violencia” que implica toda Conquista y Colonización. Pero ¿qué serían los dramas como *El alcalde de Zalamea* de Lope y Calderón? ¿qué sería el honor? ¿qué sería la relación entre Segismundo y su padre sin violencia? ¿Presupone o implica la violencia esa “visión del mundo” que es, al mismo tiempo, la fundamentación de la estructura jerárquica, del “orden” que subyace a la “sociedad nueva”? ¿Qué fueron las guerras de religión sino violencia? y ¿qué fueron las guerras de la religión socalarizada que es la Nación sino violencia? La “visión del mundo” que subyace a las instituciones sociales trasplantadas al Nuevo Mundo fue, si se quiere, dialéctica: contiene un principio de orden y de organización social (la hacienda, tal como la analizó brevemente José Medina Echavarría en su trabajo programático —desatendido como los de Sergio Bagú sobre *Estructura social de la Colonia* (1952) y *Economía de la sociedad colonial* (1949) “Un modelo teórico de desarrollo aplicable a América Latina” —Medina Echavarría, 1962) y de destrucción. Es la dialéctica elemental o, más exactamente, la ambivalencia de lo que René Girard ha llamado “le sacré” y que enuncia con estas frases: “Es criminal matar a la víctima porque ella es sagrada...pero la víctima no sería sagrada si no se la matara” (Girard, 1972, p. 14).

El material que habría que examinar para el análisis de esta “visión del mundo” no puede reducirse solamente a la literatura, ni a las ciencias en general. Igualmente importante es el conocimiento de las bibliotecas privadas —Góngora da las listas de algunas en *Encomenderos y estancieros*— de los devocionarios, de los sermones, de los pregones, de los testimonios de fiestas religiosas, en una palabra, de todo lo que permita conocer la relación reciproca entre la visión del mundo y la vida cotidiana, que es a la vez la relación en la que se encuentra la literatura. Pero ¿hasta qué punto puede contarse con este material? ¿Se ha conservado en los Archivos o se encuentran en manos de las familias descendientes de los “encomenderos”, de la “aristocracia” hispanoamericana? ¿O ha sucumbido a la “peste del olvido”?

4

Estrechamente ligado a este problema se encuentra el de la “periodización” de la sociedad nueva. Pues el conocimiento preciso de esa sociedad, de las formas concretas vida y comprensión de la historia que impone esa visión del mundo, no solamente clarifica el punto de partida de un desarrollo, sino que permite establecer el ritmo histórico de esa sociedad nueva. Henríquez Ureña encontró un ritmo

lento:1492-1600 (La creación de una sociedad nueva) y 1600-1800 (El florecimiento del mundo colonial). ¿A qué se debió este ritmo? ¿Significa esto que la nueva sociedad se constituyó primeramente como una sociedad estructuralmente vieja, cuya novedad sólo se puso de presente cuando fue suscitada por el ejemplo de dos revoluciones y el contacto con Europa? ¿O se hallaba el germen de la Independencia también en la “visión del mundo” que se trasplantó al Nuevo Mundo? Las respuestas que se han dado a estas preguntas las influencias extranjeras, por una parte, el pensamiento escolástico, por otra son especulativas porque comprenden la historia como el resultado de desarrollos o disputas filosóficas o jurídicas. El fin de la sociedad nueva colonial fue resultado de un proceso profundo, del que se conocen solamente los momentos más inmediatos y relevantemente épicos: entre ellos, los sicológicos. Pero no ocurrió quizás también en Hispanoamérica lo que José Luis Romero llamó la “revolución burguesa en el mundo feudal”, esto es, la modificación de los valores de esa visión del mundo, que ya estaba, dada con las intenciones de los conquistadores, y que José Luis Romero resume para el desarrollo europeo a partir del siglo XI con el concepto de una “transcendencia profana” que se vuelca hacia “el futuro, pero no el futuro del más allá y de la muerte sino hacia un futuro histórico: no el de la eternidad sino, simplemente, el de la posteridad” (Romero, 1967, p. 13). Para que una influencia sea efectiva —como la de las ideas de la Revolución francesa o la de Las Casas o Suárez— es preciso que haya una receptividad, es decir, situaciones históricas semejantes o al menos favorables para poder ser comprendidas con las ideas influyentes. La frase del *Manifiesto del partido comunista* (1848) de Marx, es a saber, “La historia de la sociedad hasta ahora es la historia de luchas de clases. El libre y el esclavo, el barón y el siervo, el artesano y el aprendiz, en una palabra, el opresor y el oprimido, estuvieron en permanente contradicción, condujeron a una lucha permanente, ininterrumpida, ora abierta, ora oculta, a una lucha que terminó cada vez con la remodelación de la sociedad o con la decadencia común de las clases en lucha” (Marx, 1955, p. 525), pone de presente esa semejanza de situaciones, que no son otra cosa que la comunidad del modelo social de la “casa grande”, fundado en esa visión del mundo que requiere la ordenación jerárquica, mantiene el orden y genera violencia. Pero todavía no se conocen en detalle los procesos sociales que rompieron el ritmo lento de la historia colonial, de modo que sólo cabe comprobar que esta laguna de la historia plantea un problema esencial para la historia de la América hispánica, que, lo mismo que el de la fundación de la “casa grande” en el Nuevo Mundo, exige el análisis comparativo. Baste recordar, por ejemplo, que en los años de plenitud y agotamiento literarios de esa visión del mundo en España, es decir, a mediados del siglo XVII, apareció en Inglaterra el *Leviathan* (1651) de Thomas Hobbes, que postulaba la neutralización estatal de las confesiones para garantizar la paz y el orden de la sociedad civil, es decir, para evitar nuevas guerras de religión o, dicho de otra manera, para suprimir la violencia de “le sacró”. Esta comparación —Hobbes y el Estado moderno y la visión del mundo dominante en el mundo hispánico— permitiría acabar con tesis ahistoricas sobre la incapacidad de los hombres iberos para la solidaridad social, y permitiría comprender muchos aspectos de la literatura y la cultura de la América hispánica en el periodo que

sigue a la Independencia. Se podría apreciar más adecuadamente el sentido de la obra de los llamados arquitectos o constructores de América, la de un Andrés Bello o un Domingo Faustino Sarmiento o la de un José Martí, y se vería con otros ojos el problema de la relación entre la América independiente y la cultura europea. Pues estas obras pretenden recuperar intelectualmente todo un proceso de “civilización” —entendida la palabra como conversión de una sociedad jerárquica y violenta en una sociedad “civil”, esto es, no fundada en una visión del mundo de lo sagrado— que se inició con los postulados de Hobbes, entre otros fenómenos semejantes. Se encontraría en la obra de Andrés Bello, por ejemplo, el más amplio y profundo intento coherente de recuperar ese proceso sin provocar de nuevo violencia, sin desafiar, y se comprendería su programa de “americanismo literario” no como algo superficial u olfativo —en su muy documentado y pésimo libro *El otro Andrés Bello* (1969,p.107,Nota 13), asocia Emir Rodríguez Monegal una pura anécdota de Joaquín Edwards Bello sobre la génesis de la *Silva e la agricultura* en la que éste se refiere al “perfume” de los frutos que llegaban a los “docks” londinenses, con Proust (“anécdota, tan proustiana” dice)— sino parte y sustancia a la vez de toda su obra, como el hilo que ata la poligrafía, que relaciona a la *Gramática* con su *Código civil*, a estos con la *Filosofía del entendimiento* y con sus trabajos sobre derecho romano y derecho internacional etc.etc. Es característico de esta carencia de perspectiva histórica —que ha sido desterrada por las perspectivas miopes del “filólogos” como Rodríguez Monegal, del “historiador de la filosofía” como José Gaos o del jurista como Pedro Lira Urquieta, nada reticentes como Amado Alonso en su curiosísimo prólogo a la *Gramática*— el que la numerosa bibliografía sobre Bello no registra un solo título que se ocupe con una cuestión tan fundamental como la recepción del Código civil en los países hispanoamericanos que lo adaptaron. Otra vez: la “peste del olvido”. Y precisamente eso, así como también la perspectiva histórica en el estudio de Bello, es de importancia esencial para una historia social de la literatura y de la cultura en el periodo de la Independencia. Pues un Código civil no es solamente una compilación racional de leyes, sino un acta político social. El caso del Código civil de Bello es en este sentido tan importante, porque con él Bello selló la intención de la Independencia: racionalizó la legislación llamada “indiana”, es decir, la colonial, que era ocasional y sin principio ordenador, y, para ello, adaptó el *Code Napoléon* (¿qué versión prefirió Bello?) que consagró la liquidación del régimen feudal. Un Código civil es, al fin y al cabo, el cuño de una sociedad, y una historia social de la literatura y la cultura no puede renunciar al conocimiento de este cuño. Tratándose de la sociedad hispánica, no puede dejarse de lado el conflicto entre la visión del mundo a-racional y jerárquica y la visión del mundo racional y no jerárquica que se encendió con la Independencia y que documetan obras tan únicas en la literatura de lengua española como el *Facundo* (1845) y los *Recuerdos de Provincia* (1850) de Domingo Faustino Sarmiento, entre tantos más. ¿Explica la paulatina y tenaz disolución de la “casa grande” el ritmo más veloz de la historia, junto a otros factores políticos y geográficos?

El tema de la periodización de una historia social de la literatura de la América hispánica requiere nuevos y más amplios criterios para la determinación de las

“épocas” que no pueden ser denominaciones a priori, ni el de las generaciones, sino que deben resultar del examen del material y de la consideración del diverso ritmo de la historia.

En relación con los esfuerzos de los arquitectos de América y ejemplarmente de Andrés Bello, esto es, con el propósito de recuperar la marcha institucional del mundo moderno, de neutralizar la violencia de lo sagrado en relación con esta problemática se encuentra estrechamente ligada un amplio campo de análisis, sobre el cual no existe ni siquiera la conciencia de su significación. Es el campo de la “secularización”, es decir, de una lenta y difícil “desmiraculización del mundo” (Max Weber), de una lenta pérdida del poder de la visión del mundo católica y jerárquica. Esta lentitud puedo interpretarse como una resistencia a la Modernidad, que va paralela con la llamada “europeización” o con la integración de la América hispánica al sistema capitalista. La debilidad del Estado, ocasionada fundamentalmente por la visión del mundo con su duplicidad de orden y violencia, (es, al cabo, la fundamentación del caudillismo y de todo tipo de dictaduras en la América hispánica), facilitó el que esa integración inevitable, implícita en los elementos del capitalismo, se hiciera bajo el signo de un Neocolonialismo, más aún, que lo posibilitara. ¿Cómo respondió la literatura de las nuevas Repúblicas a esta situación? ¿Cómo respondió el estrato culto y cómo actuó el estrato semiculto a tal situación? La respuesta a ello no se encuentra solamente en los libros de quienes fueron descalificados como “anticlericales” o “antiespañoles” o de los positivistas, sensualistas etc. etc., que, por lo demás, exigen ser reexaminados desde una perspectiva histórica auténtica, es decir, no como simples “introductores” de corrientes europeas o como buscadores de justicia o del “ser” abstracto de América, sino como asimiladores de corrientes europeas (¿había otras? ¿quizá el Budismo? ¿o el pensamiento de Mahoma?) que permitían comprender y articular una situación fundamental creada por la Independencia y sus consecuencias, la “europeización”. La respuesta se encuentra, por lo que toca a la literatura, en el análisis de lo que cabe llamar de modo general “la lectura”, esto es, la conformación del público lector por reducido que sea —las revistas, las bibliotecas, las editoriales o imprentas, los círculos literarios, las veladas literarias, las traducciones importadas o hechas de autores europeos, los hábitos de lectura, pero también la enseñanza de la literatura en los Colegios de educación secundaria, la concepción de la literatura que tenía la sociedad de las nuevas Repúblicas. Es vano argüir con el analfabetismo de la mayoría de las poblaciones de la América hispánica en el siglo XIX, así como también es insuficiente deducir de ese analfabetismo que los “cultos” o “semicultos” formaban una “élite”, porque las sociedades independientes se encontraban en el proceso de disolución de la estructura jerárquica, es decir, en una época de transición llena de resistencias, en la que sólo la supuesta “élite” podía recuperar los elementos para crear una sociedad que suprima la violencia implícita en el orden mantenido, hasta su perversión, por “le sacré”. Suponer que la restauración del ordenamiento prehispánico o la revivificación de la cultura indígena pueden abrir el camino hacia una sociedad justa y pacífica, es tanto como querer hacer retroceder la rueda de la historia, restaurar una América

no conquistada y enfrentarse al mundo de los siglos XIX y XX con pensamientos, lenguaje y nociones del siglo XIII o del XIV precolombino. Es una Utopía al revés, del mismo modo como lo que ha engendrado esa demagogia caritativa es un racismo al revés. Por lo demás, esa Utopía al revés, ese racismo, esa demagogia caritativa tienen su origen en la odiada cultura dominante de Europas, en la que alimentó el fascismo. Esa “supuesta Elite” requiere un análisis detallado, pues a ella se debe el intento de esbozar una sociedad civil, justa, pacificada, con un orden terrenal que no engendre violencia. La supuesta Elite se llama la República de las letras.

El nombre es significativo. Pero ¿existió y como existió en la América hispánica? Y ¿qué papel jugó en República en el proceso de “secularización”?

Las respuestas a estas preguntas constituyen el fundamento material para determinar nítidamente la figura del “intelectual” y su proceso de formación. Como se sabe, el nombre de “intelectual” nació en 1898 en Francia con el “Manifiesto de los intelectuales” sobre el “caso Dreyfus”. Las reacciones demagógicas de Barrès contra los intelectuales que firmaron ese Manifiesto (Bodin, 1962), no son significativas para el estudio político ambiguo de Francia de esos años en los que se fraguó el irracionalismo pre-fascista (Sternhell, 1978), pero son más sintomáticos de una época de transición de toda Europa, incluido el hispánico, en la que estallan las primeras reacciones contra el mundo moderno en nombre de una tradición que acentuó los valores de la tierra, del “pueblo”, de la “vida sencilla” y de una variada fe para contrarrestar a la industria, la anonimidad de la vida de la gran ciudad, la vida compleja e “intelectual” moderna, la “élite” (como diría Barrès) y la razón. Paralelo a este desarrollo corre el de la “profesionalización” del escritor (Henríquez Ureña la apuntó en sus *Corrientes*, capítulo “Literatura pura”, p. 165), es decir, el del cambio de función del escritor y la literatura en la sociedad. Para este “profesional de la literatura” o, más exactamente, de la “inteligencia” de acuñó el concepto de “intelectual”. Pero esta profesionalización es consecuencia de la transformación de la sociedad en la época del capitalismo, es decir, de un largo proceso de “secularización”. Esta “profesionalización” fue, a la vez ambigua, pues el “profesional de la inteligencia” no abogaba necesariamente por la inteligencia y la razón (Barrès es un ejemplo, Unamuno otro, T. E. Hulme el más interesante) y tampoco gozaba los provechos de su profesionalización. No era un desclasado, sino lo que, siguiendo a Karl Mannheim, se popularizó —en forma de reproche— como la “inteligencia libremente oscilante”. El concepto es amplio, y abarca un fenómeno complejo como el de la “bohemia”, que durante mucho tiempo se consideró como el rito de iniciación del escritos.

Estos aspectos y consecuencias de la “secularización”, como el de la formación del “intelectual”, el cambio de función de la literatura y el escritor en la sociedad, la bohemia no han sido analizados en su contexto histórico. La “bohemia” solo ha sido objeto de anecdotarios, se le ha considerado, falsamente, como una “petite histoire” de la vida literaria. Sin embargo, la bohemia forma parte constitutiva de la historia social del intelectual, de sus contradicciones y ambigüedades y hasta de una determinada ideología de protesta que suele repetirse.

Esta selección de problemas de una historia social de la literatura de la Améri-

ca hispánica quiere no solamente mostrar la complejidad de una empresa semejante, sino ante todo poner de presente de una vez más que para la elaboración de una teoría es proceso aprovechar los planteamientos ya hechos como los que se han citado más arriba, es decir, que cualquier esquema a priori que quiera “aplica” otras teorías tendrá que falsificar el material, y tendrá que repetir la historia rutinaria y subsidiaria de la historiografía literaria en lengua española. Una historia social de la literatura que solo cambie la horma, que no ponga en tela de juicio sus conceptos o —lo que es más frecuente— que no los elabore con precisión y nitidez, que no los controle con el marial que, pues, no sepa abrir nuevas perspectivas dadas en el material, contribuye a oscurecer más el panorama de nuestra cultura. *Las corrientes literarias en la América hispánica* de Pedro Henríquez Ureña son, también aquí, un modelo y la lección. El renovó sustancialmente la historiografía literaria dándole a la sucesión inconexa de bibliografías o simples enumeraciones el sentido de un proceso, es decir, el de la “busca de nuestra expresión”. Su prosa transparente y el conocimiento seguro, amplio y hondo del material le ha permitido, si así cabe decir, evitar el manejo de una terminología cualquiera y denominar los fenómenos con concisión iluminadora —a diferencia de las terminologías surgidas de una inflación de teoría insuficiente y confusa, cuya concisión es hermética y muy frecuentemente de linaje burocrático. No fue filósofo, pero su actitud se asemeja a la del fenomenólogo no solamente porque él iba “a las cosas mismas”, sino porque, consecuentemente, el resultado de su examen era la denominación del fenómeno.

Estos principios elementales del trabajo científico siguen siendo un desiderátum¹, y un desafío a los ambiciosos y presuntuosos sociólogos y semiólogos de nuestras letras que en vez de un patriotismo patético y contradictorio, pero lucrativo, practiquen la modestia elegante del hombre de mundo auténtico que es verdadero amor en el doble sentido de la palabra: amor al saber y amor a “nuestras expresiones”. Lo demás no es literatura, sino peor: ripios rebosantes de vanidad provinciana, mediocridad arrogante —perdóñese la tautología— y culto al onanismo.

Referencias

- Bodin, L. (1962). *Los intelectuales*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Brunner, O. (1968). Das “ganze haus” und die alteuropäische “ökonomik”. In O. Brunner, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gerbi, A. (1960). *La disputa del nuevo mundo*. Fondo de Cultura Económica. <https://archive.org/details/gerbi-antonello-la-disputa-del-nuevo-mundo-historia-de-una-polemica-1750-1900-ocr-1960/page/320/mode/2up>
- Girard, R. (1972). *Ka vilence et le sacré*.
- Henríquez Ureña, P. (1949). *Las corrientes literarias en América hispánica*. Fondo de Cultura Económica.
- Hübinger, G. (1983). Literaturgeschichte als gesellschaftswissenschaftliche Disziplin. Ihre Begründung durch Georg Gottfried Gervinus. *Geschichte Und Gesellschaft*, 9(1), 5–25. <http://www.jstor.org/stable/40185393>
- Lenin, V. (1957[1908]). *Materialismus und Empiriokritizismus*, Ed Dietz.
- Marx, K. (1951[1859]). *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Ed Dietz.

1. Ejemplo radical de lo contrario: Alejandro Losada, *La literatura*.

- Marx, K. y Engels, F. (1955). Manifest der kommunistischen Partei. In S. Lanshut (ed.) *Die Frühschriften* (pp. 525-560). Alfred Kröner Verlag.
- Medina Echevarría, J. (1962). Un modelo teórico de desarrollo aplicable a América Latina. *En Aspectos sociales del desarrollo económico en América Latina* (pp. 23-53). Unesco.
- O'Gorman, E. (1942). *Fundamentos de la Historia de América*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Romero, J. L. (1967). *La revolución burguesa en el mundo feudal*. Editorial sudamericana.
- Sternheel, Z. (1978). *La droite révolutioinaire : 1885-1914 Les origenes françaises du fascisme*. Éditions du Seuil. <https://archive.org/details/ladroterevoluti0000ster/page/n3/mode/2up>