

EL PROBLEMA DE LA CULTURA AMERICANA

INTERPRETACIONES

El problema de la cultura americana ha solicitado la atención de una inmensa pléyade de escritores diversos. Filósofos, historiadores, literatos, periodistas de varios países —de todos los del mundo hispánico, desde luego— han pensado y escrito acerca de esta cuestión, que bien puede calificarse de árdua y difícil. Mas para dar a este abigarrado panorama la imprescindible claridad, se impone una sistematización que le otorgue el necesario orden.

Así, en primer lugar, podría empezarse haciendo dos grandes grupos de interpretaciones sobre la cultura americana: las que llamaré, por razones que se verán más adelante, interpretaciones hispánicas y las interpretaciones no hispánicas. Ahora bien: entre éstas últimas cabe distinguir, a su vez, varias tendencias, coincidentes todas ellas en la desvalorización o menosprecio del elemento hispánico como integrador fundamental de la cultura americana. Frente a ellas, las interpretaciones hispánicas afirman la presencia esencial de ese elemento en la constitución de dicha cultura, aunque puedan distinguirse entre sí por determinadas inflexiones o desviaciones en esa común interpretación general.

Las más importantes interpretaciones no hispánicas de la cultura americana son las siguientes: cosmopolitismo, panamericanismo, latinoamericanismo e indigenismo, que analizaré sucesivamente a continuación.

a) *Cosmopolitismo*.—El continente americano sería, con arreglo al pensamiento de esta tendencia interpretativa, algo así como un gran crisol racial y cultural o el asiento de una cultura mundial, síntesis de todas las culturas y razas de la tierra, que unirían, junto

con sus sangres, las virtudes y defectos todos de los más dispares pueblos del planeta. Es, quizá, lo que propugnó Vasconcelos con su teoría de la «raza cósmica».

Parece obvio que esta tesis hace perder a lo americano —como dice Ycaza Tigerino— su contorno propio antes de llegar a tenerlo, y América «se convierte en un simple campo de cita universal, en un valle de Josafat sin juicio final y en el que se realizaría una reelaboración étnica y cultural más total y universal que la realizada en la Historia de Europa» (1).

b) *Panamericanismo*.—La misma tesis que sostiene la unidad del proceso histórico dentro del continente americano, tiene perfecta cabida aquí, ya que esa afirmación no es más que uno de los postulados fundamentales de la posición panamericanista. Según la cual, además de la continentalidad geográfica americana, habría que anotar otros dos hechos igualmente claros; a saber: la decadencia y caída de las formas políticas y culturales europeas, y el descubrimiento americano de una nueva forma, basada en la Libertad y la Democracia.

No hay que decir que tal interpretación cultural de América está inspirada y favorecida por los Estados Unidos de Norteamérica. Pero —según atinadamente advierte Angel Alvarez de Miranda— «sería un error creer que el panamericanismo es una pura argucia yanqui, encubridora de afanes imperialistas disfrazados con ropajes religiosos, económicos, culturales, etc.». Aparte de todo esto, en efecto, el panamericanismo es «la expresión de una especie de tutela integral de signo anglosajón, que aspira a reformar la estructura humana de Hispanoamérica. Pero —y esto es lo importante—, además de un movimiento captador propulsado por Estados Unidos, el panamericanismo es también un anhelo en el ánimo de no pocos hispanoamericanos. Anhelo muchas veces de signo material operado por deslumbramiento en zonas de escaso valor espiritual; pero, otras veces, anhelo de reforma total, según el modelo de humanidad anglosajona» (2).

En uno de sus aspectos, por otra parte —en el de la consideración de la hegemonía espiritual del viejo mundo como práctica-

(1) JULIO YCAZA TIGERINO: *Originalidad de Hispanoamérica*. Madrid, Edic. Cultura Hispánica, 1952, pág. 35.

(2) ANGEL ALVAREZ DE MIRANDA: *Perfil cultural de Hispanoamérica*. [Madrid], Edic. Cultura Hispánica, [1950], págs. 87-88.

mente liquidada—, viene a coincidir el panamericanismo con otras tendencias, como la indigenista o indoamericana, que presentan también a América, no sólo como cuna de una nueva cultura, sino como salvación única o solución cuasimesiánica de los males del mundo. Es ésta, quizá, la postura que más trasciende por ser la que más comúnmente profesan los escritores americanos, y de ella participa, como se verá enseguida, Alfonso Reyes cuando esboza una filosofía de la realidad americana y habla de la «necesidad» de América como grande y nueva provincia del mundo (3).

Alfonso Reyes, en efecto, ha dejado múltiple constancia en sus escritos de esta idea de América como redentora de la Humanidad. Ahora bien: la obra de este escritor —a quien no pocos consideran como el primer intelectual americano de hoy—, ya muy voluminosa y difícilmente abarcable, por tanto, presenta ideas, a veces solamente apuntadas, mediante las cuales se le podría encasillar en varias de las tendencias interpretativas que más arriba se han indicado, desde el cosmopolitismo hasta un vago hispanismo literario, pasando por el latinoamericanismo y el panamericanismo (4). Mas es, posiblemente, dentro de esta última dirección donde halle lugar más conveniente.

Reyes se ha planteado, en efecto, el problema de la cultura americana en su ensayo «Posición de América» —entre otros—, al responder al tema «América, cuna de una nueva cultura», que en esa ocasión le fué propuesto. El, por de pronto, se sitúa ante tal tema protegiendo y atenuando su enunciado entre signos de interrogación y abordándolo, pues, al «modo profético». «La palabra nueva cultura —dice— es muy ambiciosa. Esto de figurarse que las cosas humanas puedan ser absolutamente nuevas acusa ya de por sí una falta de cultura y una ausencia de sentido humanístico». Porque «en nuestro caso se trata más bien de recoger la herencia de una cultura, ante el notorio quebranto de los pueblos que la han construido. Se trata de una toma de posición y acaso una toma de posesión de la cultura».

Pero ¿acaso América está preparada para esa tarea? La cul-

(3) Véase, por ejemplo, *Ultima Tule*, México, Imprenta Universitaria, 1942, págs. 246 y ss. Y *Tentativas y orientaciones*, México, 1944.

(4) En este sentido, el estudio de Rafael Gutiérrez Girardot, «La utopía americana de Alfonso Reyes» (en *Cuadernos Hispanoamericanos*, número 25, Madrid, enero de 1952, págs. 73-82), aunque bien hecho, me parece insuficiente.

tura —observa Reyes ante todo— está llamada, siquiera teóricamente, a ser una, y es, precisamente, ante esta esperanza de unificación como aparece América en calidad de posible laboratorio para ese ensayo de síntesis. He aquí, pues, la idea del cosmopolitismo. Por lo demás, «preguntarse si América está ya madura para semejante tarea no es disparatado, pero es ocioso. Varias veces nos hemos enfrentado con esta interrogación, y hemos tenido que confesarnos que el destino no puede ser aplazado; que, en este orden de fenómenos superiores a nuestra voluntad, casi ningún pueblo escoge su hora; que acaso los más han sido llamados prematuramente al arduo deber. Por otra parte, esta súbita aparición de una responsabilidad inesperada es lo que mejor contribuye a madurar a los pueblos y a los hombres. La toma de posición ante la cultura no es aquí una investidura automática. Supone una contribución del propio querer. Y este querer puede provocarse y educarse. Esta orientación del querer —un querer que existe ya disperso, pero bien manifiesto por todo el continente— corresponde a la profecía, a la prédica, a la función prospectiva de la palabra, y está confiado a los maestros y a los escritores americanos».

Tal promesa de destino tiene un anverso y un reverso. Este «parece significar que la capacidad de Europa está ya agotada»: aquél indica que «las bases americanas aseguran ya las probabilidades de éxito». Es posible, desde luego, que Europa «no salga agotada de la catástrofe, y lo deseamos fervorosamente»; pero ¿quién osará afirmar que pueda salir indemne e ileso de la prueba que para ella ha sido la segunda guerra mundial? Pues bien: «el solo debilitamiento de Europa impone a América el deber de acudir con el refuerzo, y esto es ya la toma de posición». En cuanto a las probabilidades de éxito, Reyes afirma la posibilidad de toma de posición de América ante la cultura de dos maneras: «por participación y por contribución».

Respecto a esta última afirmación, Alfonso Reyes la matiza y aclara haciendo dos observaciones. Según la primera de ellas, en toda época de renovación interior, los focos culturales tienden a diseminarse en tal forma que los factores de especialidad y universalidad de la cultura —siguiendo el esquema de Linton en su *Estudio del hombre*— padecen por acreo continuo o inconexo, y esto es lo que explica la crisis moral de nuestro tiempo. Entonces, «el único medio de salvación consiste en intensificar la transmisión por comunicación y aprendizaje», y esto significa «Demo-

cracia». En cuanto a las bases humanas de donde brota la cultura, es decir, en este caso, en cuanto a las bases de la inteligencia americana —segunda de sus observaciones—, Reyes asienta que «las posibilidades americanas se reducen a una posibilidad de armonía continental». Ahora bien: ¿hay una orientación actual de la inteligencia americana suficientemente uniforme para garantizar la toma de posición ante la cultura? La respuesta es doble: hay homogeneidad y diferencia. Véase cómo.

Primero las homogeneidades. Y la primera de ellas la constituye el hecho de ser América una realidad geográfica que, desde el instante en que aparece, «viene a enriquecer el sentimiento utópico del mundo, la fe en una sociedad mejor, más feliz y más libre». En este sentido, América «es, en esencia, una mayor posibilidad de elección del bien, fundada en un peso menor de tradiciones casuales, de estratificaciones causadas por el azar histórico y no directamente deseadas».

La segunda homogeneidad se deriva del carácter colonial o subordinado de los orígenes americanos, del cual resultan dos principios de retrogradación: una retrogradación, necesaria, hacia las formas más elementales o más antiguas de las metrópolis; otra, discrecional, que resulta del aislamiento en que la metrópoli ponía a sus colonias al reservarse el privilegio de la explotación económica y de la transmisión cultural. Pero de ésta última resulta, a partir de las independencias americanas, que las antiguas colonias abren las puertas y reciben la cultura hecha de todos los focos culturales del mundo, y «este universalismo viene entonces a ser el inesperado efecto benéfico de la formación colonial». La consecuencia es una «síntesis de cultura», que recoge toda la herencia humana y crea un acervo patrimonial donde nada se pierde (5). La síntesis no es, pues, un compendio o resumen, sino «una organización cualitativamente nueva y dotada, como toda síntesis, de virtud trascendente».

La tercera homogeneidad se muestra en la comunidad de bases culturales, de religión y lengua de los pueblos americanos. «Los pueblos de América —escribe Alfonso Reyes—, por el impulso de

(5) La idea de la «política de puerta cerrada» de las metrópolis, que se cambia después de la Independencia por la «política de puerta abierta», está en una obra de Juan Bardina, a la que alude Oswaldo Lira en *Hispanidad y mestizaje y otros ensayos*. [Madrid], Edic. Cultura Hispánica, 1952, pág. 89.

su formación histórica semejante, son menos extranjeros entre sí que las naciones del viejo mundo». Parece obvio que esta información tiene que referirse a los pueblos hispanoamericanos, aunque Reyes, como acaba de verse, dice «americanos», y esta palabra puede tener en su terminología un carácter continental incluso en este caso concreto, como se verá enseguida.

Una cuarta y última homogeneidad, por fin, haría que entre los americanos «aun el especialista se vea más imperiosamente llamado que su colega europeo a no abandonar su profesión general de hombre, a ser con mayor frecuencia educador, legislador y político, a mantenerse en relación más constante con la media calle».

He aquí, pues, las cuatro homogeneidades o características de homogeneidad de esa realidad geográfica que es América. Mas también se dijo que Alfonso Reyes aceptaba algunas diferencias. ¿Cuáles son éstas? Dos fundamentales: la raza y la lengua. Ambas, empero, son fácilmente superables. Y, en primer término, la raza, porque para América no hay más raza que la raza humana. En cuanto a la lengua, las diferencias lingüísticas establecen hiatos, pero éstos caminan a desaparecer dentro de las comunidades culturales de la humanidad actual. Por lo que respecta a América, entre las lenguas latinas de aquel continente, el portugués es permeable para el castellano y el francés es conocido y practicado normalmente. Las lenguas autóctonas, por su parte, son reliquia arqueológica. De este modo, «sólo queda, como visible contraste, el diálogo, que no disputa, entre la lengua anglosajona y el orbe de la lengua latina». Mas tampoco esta disparidad constituye diferencia insuperable, porque «las campañas culturales adelantan día a día para facilitar el préstamo y cambio mutuo», y ninguna de ambas lenguas «esconden factores nucleares de cultura que sean intraducibles a la otra, fuera de peculiaridades que más bien son curiosidad filológica, comparables así a las peculiaridades dialectales de los países hispanoamericanos, de unos para otros, y de sus diversas zonas lingüísticas interiores». En definitiva, «no nos parece —afirma Reyes— que se pueda hablar seriamente de abismos infranqueables para los fines sintéticos de la cultura. Las grandes inspiraciones morales y políticas, el libre viento de la democracia que va y viene por el continente, operan como niveladores, rumbo a la homonoia o armonía internacional».

Se hace muy difícil aducir esta argumentación como un ejemplo de agudeza y seriedad interpretativa, e incluso no deja de ex-

trañar tan endeble razonamiento en un hombre de la calidad intelectual de Alfonso Reyes. Sus palabras, en cualquier caso, no prueban nada por probar demasiado, ya que con sus propios argumentos alguien estaría tentado de probar la homogeneidad cultural de los americanos con los finlandeses, porque la lengua de éstos no esconde tampoco «factores nucleares de cultura» a la lengua sajona o a la latina. Por lo demás, la unidad de la Cultura no excluye la existencia de entidades histórico-culturales diversas según el sentido análogo de la palabra universal; y uno de los elementos diferenciadores básicos es, precisamente, la religión, que Reyes ha olvidado.

Pero ¿cuál es el quehacer, el cometido de esta América homogénea y unida? Para Alfonso Reyes está muy claro. Si los tres órdenes del saber que define Scheler han tenido su apogeo respectivo, en la India el saber de salvación, en China y Grecia el saber culto, y en Occidente el saber práctico de las ciencias especiales, sólo el equilibrio entre ellos «nos garantiza la lealtad a la tierra y al cielo». Y tal es, en conclusión, «la incumbencia de América» (6).

c) *Latinoamericanismo*.—Muy extendida también por Hispanoamérica, esta teoría postula la filiación latina y no sólo hispana de América. Se convierte, pues, a Europa, con arreglo a esta tesis, en patria espiritual de la América hispana, y se entiende por Europa precisamente, aquellos países de la latinidad que no son España. En realidad, sin embargo, esta postura es solamente superficial, pues en el fondo el latinoamericanismo es una fórmula equívoca que pone como polo de imantación de América no el mundo latino, sino, concretamente, a Francia. Es lo que Samuel Ramos, refiriéndose a México, expresa de este modo: «entre nuestro país y Francia existe la afinidad del espíritu latino»; tras de lo cual se recrea explicando que la afinidad entre lo americano y lo francés no es casual (7).

(6) Véase el ensayo «Posición de América» en *Tentativas y orientaciones*, ya cit. No parece necesario aclarar que el caso ejemplar de Alfonso Reyes no agota el tema del panamericanismo. Sin embargo, su ejemplo es aquí suficiente como muestra de esta tendencia.

(7) SAMUEL RAMOS: *El perfil del hombre y la cultura en México*. Tercera edición. Buenos Aires-México, Espasa Calpe Argentina, S. A., [Colección Austral], [1951], págs. 41-49.

Afirmado y difundido fundamentalmente por escritores franceses, este punto de vista se halla hoy en Hispanoamérica más extendido aún que el panamericanismo, lo cual demuestra que no obedece tan sólo a una labor de propaganda parisina. Por el contrario, son muchos los hispanoamericanos que creen sinceramente en las coincidencias esenciales de la América hispana con Francia, y el citado caso de Samuel Ramos, si expresivo, no es el único ni el más alto ejemplo de ello. Y de esta afirmación dan testimonio elocuente nombres tan significativos como los de Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña y Alberto Zum Felde.

Henríquez Ureña, en efecto, al referirse a las fórmulas o tendencias propuestas como soluciones al problema de la expresión hispanoamericana en la literatura, alude en último lugar a lo que llama «el afán europeizante» y comenta a continuación: «Apreurémonos a conceder a los europeizantes todo lo que les pertenece, pero nada más, y a la vez tranquilicemos al criollista. No sólo sería ilusorio el aislamiento —la red de las comunicaciones lo impide—, sino que tenemos derecho a tomar de Europa todo lo que nos plazca: tenemos derecho a todos los beneficios de la cultura occidental». Y en la literatura, claro es, los hispanoamericanos tienen el arrastre histórico del idioma. Pero Henríquez Ureña va más lejos: «No sólo escribimos el idioma de Castilla, sino que pertenecemos a la Romania, a la familia románica que constituye todavía una comunidad, una unidad de cultura descendiente de la que Roma organizó bajo su potestad; pertenecemos —según la repetida frase de Sarmiento— al Imperio Romano».

Estas palabras constituyen ya una clara derivación hacia el latinoamericanismo. Y, en efecto, líneas más abajo, tras de afirmar que los hispanoamericanos han nacido y crecido políticamente en la Romania, recuerda los tres acontecimientos europeos cuya influencia fué, según Antonio Caso, decisiva en Hispanoamérica; a saber: «el Descubrimiento, que es acontecimiento español; el Renacimiento, italiano; la Revolución, francés» (8).

Esta clara tendencia latinoamericanista se hace, en cambio, en Zum Felde específico afrancesamiento. El escritor uruguayo, en efecto, se ha planteado lo que él llama la «dramaticidad» de la cultura americana y de los pueblos americanos, a los cuales, así

(8) PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA: *Ensayos en busca de nuestra expresión*. Buenos Aires, 1952, págs. 43-48.

como a cada uno de los hombres que los forman, comienza negando un genio propio y rasgos espirituales definidos. Así, Rubén Darío es un «indio afrancesado»; el americanismo literario, un «trasunto de un realismo de categoría predominantemente geográfica»; la novelística americana no llega a ser «la expresión espiritual del hombre americano en su realidad intrínseca»; la poesía americana «oscila sólo entre las modas de París y el clasicismo español», y, en fin, los académicos de Estocolmo consideran a América del Sur como «un lejano suburbio de la civilización».

¿Dónde buscar, pues, el «rasgo íntimo, original» de lo americano? ¿Quizá en la «originalidad geográfica» y en el «regionalismo típico»? Todo esto va muriendo a medida que avanza la civilización occidental. ¿En lo indio, entonces? He aquí la respuesta:

«Es absurdo —dolorosa y vanamente absurdo— que cuando queremos presumir de originalidad, tengamos que recurrir al indio caído, si es en los Andes; y si es en el Plata, al gaucho; fantasmas del ayer, del anteayer; otra posición falsa.

»El Imperio Incaico es cosa que no nos pertenece. Su uso es de una evidente impropiedad, casi un abuso. El mundo precolombino no ha existido como realidad histórica *nuestra*; aquello murió cuando nacimos; y nacimos, justamente, porque aquello murió. La civilización hispánica, de la cual procedemos íntegramente —el Génesis colonial—, se erigió sobre sus despojos. Nuestra historia comienza con la Conquista, lo anterior —otro mundo— fué borrado de la faz de la tierra y de la historia; lo indio, puesto por nuestros padres al margen de la vida civil, furtivo desde entonces como una sombra, llamado para siempre como un muerto, reducido a condición de *felha*, no intervino ya más en el proceso histórico de América. Y su raza está ahí, aún sumida en su noche, esperando el acto reivindicatorio de nuestra conciencia, que la retorne, si es posible, a la condición humana».

En consecuencia, el americano es un pueblo sin «tradición de estilo». «Toda nuestra cultura —añade— hasta hoy [...] es europea». Es toda una teoría del «colonialismo intelectual»: «Nosotros seguimos estando, respecto de Europa, en posición colonial; no tenemos capital y carecemos de soberanía. Nos sentimos formando parte del conjunto de la civilización occidental, pero en forma tan secundaria, supeditada y menesterosa, que sólo nos atrevemos a adoptar con culto reverente los valores de producción *standar* que

nos llegan de los centros de ultramar. Pensamos con las cabezas de los profesores europeos». Y añade: «Los europeos nos juzgan como inferiores culturalmente, y tiene razón: somos su mercado. Nos desdennan, quizá los españoles más que nadie, por aquello de que son nuestros más próximos parientes».

Quizá se deba a esto, entre otras razones, la curiosa afirmación de Zum Felde acerca de los dos enemigos fundamentales de América, que son, para él, el nacionalismo y la Hispanidad, pues ésta es juzgada como la expresión del imperialismo español, es decir, como el instrumento productor de todo coloniaje. ¿Qué queda, pues, para lograr la unidad americana, la americanidad? La respuesta es obvia: el modelo es Francia, el espíritu francés, porque esta nación es «el órgano de imperialidad universal». De este modo, el continente americano podrá forjar su síntesis racional, apolínea, como régimen de cultura.

He aquí, pues, la fiel expresión de esa tendencia latinoamericana que, en el fondo, es más bien escuetamente afrancesada. Y esta tendencia es, quizás, la más peligrosa para la fisonomía espiritual y cultural de Hispanoamérica, ya que responde a ese mismo sentimiento de admiración un tanto papanatística que muchos españoles tributan a lo francés. Habría que recordar, sin embargo, a los hispanoamericanos que así piensan que, como dice Wagner de Reyna, «lo no ibérico lo tenemos precisamente a través de lo ibérico» y que —según agrega Ernesto Palacio— «hasta en el abuso del galicismo seguimos siendo españoles a pesar nuestro». Es lo que ya tiempo antes había observado Unamuno: «Los hispanoamericanos se afrancesan a la española» (9).

Panamericanistas y latinoamericanistas son, por tanto, los hispanoamericanos que consideran que el ideal de su vida está en Francia o en Estados Unidos, y que España es un país atrasado y «a extinguir». Es, como se ve, una postura mantenida también por muchos españoles y que se remonta a aquellos años del siglo XVIII en que la «Ilustración» planteó el tema «España», mientras al otro lado del Atlántico los «ilustrados» hispanoamericanos se planteaban, también por vez primera, el problema de América, el problema de su nacionalidad americana.

Los seguidores de ambas tendencias son, pues, «alienizados»

(9) ALVAREZ DE MIRANDA: Op. cit., págs. 89-90.

y ambos constituyen el mayor peligro para el ser cultural auténtico de Hispanoamérica. De ahí que los hispánicos vean en ellos «el enemigo». Ahora bien: como señala Laín Entralgo, la existencia de este tipo alienizado se debe también a que España no ha hecho nada durante muchos años por estar presente en la vida hispanoamericana. Por eso la postura a adoptar frente a ellos es la que el propio Laín postula cuando escribe: «O la levadura hispánica en los países americanos tiene vitalidad suficiente para subsistir —asistida, por supuesto, desde España—, o no. Si no la tiene, la total alienización de Hispanoamérica sería inexorable a no muy largo plazo. Pero si la tiene y si por añadidura España sigue en pie, mirando con amor e inteligencia hacia América, entonces esa parcial foraneidad de los hispanoamericanos no puede ser sino favorable. La cultura hispánica de aquella ribera recibirá de los alienizados información e incitación: información, porque ellos ayudarán a que los demás estén en contacto vivo con todo lo que allende sus fronteras se piensa, se siente y se hace; incitación, porque no hay vitalidad despierta y eficaz sin estímulos exteriores». Y es de creer, en efecto, que la levadura hispánica de Hispanoamérica «posee vigor suficiente para hacer granjería de esta inevitable experiencia histórica; tanto más, si España no queda yerta frente a ella» (10).

La tesis latinoamericanista constituye, no obstante, un serio peligro para el ser americano. No es nunca sobrada la insistencia en este punto si se observa que dicha tendencia propugna o postula una cultura americana que coincide con la verdadera en un rasgo esencial y en algunos otros meramente adjetivos; a saber: la religión católica y la influencia, a veces fuerte, pero ya tardía, de lo francés en la América española del siglo XIX. Se opera aquí, por tanto, una discusión del ideal católico y el ideal hispánico, que vino a hallar un fuerte impulso en la doctrina de Maritain, especialmente en lo relativo a la interpretación que éste dió del Movimiento español de 1936 (11).

En conexión con las tendencias panamericanistas y latinoamericanistas se hallan también, en realidad, todas las que identifican

(10) PEDRO LAÍN ENTRALGO: *Viaje a Suramérica*. Madrid, Edic. Cultura Hispánica, 1949, págs. 33-37.

(11) ALVAREZ DE MIRANDA: *Op. cit.*, págs. 90-91.

la cultura americana con esa entidad vaga y proteica al mismo tiempo que llaman «cultura occidental». Así, según esta apreciación, toda Europa y todo el continente americano formarían una unidad cultural, que no encuentra más base, empero, que su localización geográfica por oposición al Oriente. Este es el caso, verdaderamente representativo, de Oswald Spengler, en cuya *Decadencia de Occidente* el Occidente está constituido por la «cultura de América y de Europa occidental», que es la llamada cultura fáustica y también «mundo europeoamericano» (12). Así, en esta concepción se prescinde por completo de los hispanoamericanos, y cuando se habla de «americanos» sólo se alude a los Estados Unidos, a los que se atribuye cierta diferenciación con respecto a los europeos: «Los americanos *no* emigraron de Europa. El nombre del geógrafo florentino Américo Vespucio designa, en primer término, un continente y luego, además, un verdadero pueblo, cuya índole propia se deriva de la conmoción espiritual de 1775, y sobre todo de la guerra de Secesión de 1861-1865» (segunda parte, II, C, núm. 16).

Esta cultura fáustica se orienta, según uno de sus caracteres, en el sentido de la *expansión*, ya sea política, económica o espiritual, y esto explica el hecho del descubrimiento de América. Con este descubrimiento, por otra parte, «el Occidente europeo se transforma en provincia de un conjunto gigantesco. A partir de este instante, la historia de la cultura occidental adquiere un carácter *planetario*» (primera parte, V, I, núm. 9).

Viene a negar, pues, Spengler la existencia de una cultura americana como resultado del mestizaje de lo español con lo puramente amerindio. Es más, niega, en realidad, la posibilidad de cualquier mestizaje cultural. Así, al referirse a las relaciones entre las culturas, dice: «Creer, meditar, producir toda actividad visible exigida por esas otras invisibles: el sacrificio, la oración, el experimento físico, la labor de escultura, la condensación de una experiencia en palabras comunicables, son actividades de la conciencia despierta y nada más. Los otros hombres ven en ellas lo

(12) OSWALDO SPENGLER: *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*. Traduc. de Manuel G. Morente. Introducción, núm. 1 y 2.ª parte, I, B, núm. 10. TOYNBEE: *Estudio de la Historia*, I, C, I (b) (t. I, pág. 88 de la edic. española) dice también que «nuestra Sociedad Occidental dominó a su tiempo el Atlántico Occidental y se instaló en lo que se convirtió luego en la América latina».

visible y oyen sólo las palabras. Al ver y al oír, los hombres viven en sí mismos algo cuya relación con lo vivido por el creador no puede explicarse. Vemos una forma, pero no sabemos qué sea lo que en el alma del otro la ha producido. Podemos tan sólo tener una creencia acerca de ello, y formamos tal creencia proyectando nuestra alma en la cosa. Por muy claras que sean las palabras con que una religión se anuncia, siempre son palabras, y el que las oye les inyecta su propio sentir. Por muy expresivo que sea un artista en sus sonidos y en sus colores, el espectador se oye y se ve a sí mismo en ellos. Y si no, es que la obra, para él, carece de significación. La facultad —rarísima y muy moderna— de algunos hombres dotados de extremada sensibilidad histórica, que pueden "sumirse en el otro" está fuera de cuestión aquí». Y agrega: «Dos culturas pueden tocarse de hombre a hombre, o el hombre de una cultura contemplar el mundo de formas muertas de otra, en sus rectos comunicables. En todo caso, el activo es el hombre solo. El acto ya producido del uno no puede ser vivificado por el otro, sino infundiéndole éste su propia existencia». Un ejemplo de esto podría verse en el caso del budismo chino: «Es posible que los indios y los chinos se sintiesen entonces budistas en común: no por eso sus almas se hallaban más próximas. Con las mismas palabras, con idénticos usos, con iguales signos, dos almas diferentes seguían sus propios caminos» (segunda parte, I, C, núm. 12).

De este modo, también le sería imposible al indio americano acceder a la cultura americana, ya que ésta es algo distinto a la antigua suya, por ser mestiza de americano e hispano. «Todo idioma de formas de una cultura, incluso la historia de su evolución, permanece adherido al solar originario, mientras que toda forma civilizada se acomoda en cualquier parte y es presa de un afán de expansión ilimitada [...]; sin duda, los españoles edificaron monumentos de estilo barroco en América del Sur; pero es imposible que una parte, por pequeña que sea, de la *historia del gótico*, haya transcurrido fuera del Occidente europeo, como es imposible que el estilo del drama ático o del drama inglés o el arte de la fuga o la religión de Lutero y de los órficos sea, no ya continuado, pero ni siquiera comprendido íntimamente por hombres de otras culturas» (segunda parte, II, A, núm. 6).

En este sentido, los indios americanos actuales, y todos los que vivieron a partir de la Conquista, son hombres «inhistóricos»,

puesto que viven después de su cultura autóctona y fuera de ella. A ellos les podrían ser aplicadas estas palabras: «Estos pueblos ya no tienen alma. No pueden, por tanto, tener historia. A lo sumo consiguen conservar la significación de un objeto en la historia de una cultura extraña, y esta vida ajena es la que, exclusivamente, define por sí el sentido de esa relación. Sobre el solar de las civilizaciones viejas ya no representa papel histórico el curso de los acontecimientos provocados por sus habitantes, sino el de los acontecimientos verificados por otros hombres de otro paraje» (segunda parte, I, B, núm. 11).

Lo más que admite Splenger es una superposición de formas culturales, como sucede con la religión cuando un pueblo se convierte a otra creencia o por admiración imita a otro pueblo. Lo que entonces recibe del pueblo admirado son «meros nombres, vestiduras, máscaras que él incorpora a su peculiar sentimiento, sin tomar nunca, empero, el sentimiento ajeno (primera parte, VI, número 8). Esta es una característica de las culturas superiores: la de estar profundamente arraigadas en un país. «Se asientan en una *comarca madre*; y así como la ciudad, el templo, la pirámide, la catedral, *tienen* que cumplir su historia en el lugar donde surgió su idea, así también toda gran religión de la época primera de una cultura está unida, por todas las raíces de la existencia, a la tierra sobre la cual se eleva su imagen cósmica. Por lejos que se difundan luego los usos y dogmas sacros, siempre permanece su evolución interna adherida al lugar de su nacimiento». Y la conclusión es clara: «Es completamente imposible que en la Gاليا se encuentre ni el más mínimo rasgo evolutivo de los antiguos cultos locales, como igualmente que en América realice un programa dogmático el cristianismo fáustico. Lo que se desliga de la tierra se torna rígido y duro» (segunda parte, III, C, núm. 17).

d) *Indigenismo*.—La tendencia indigenista entiende que la cultura americana es exclusivamente lo amerindio autóctono, lo precolombino y las supervivencias que de lo procolombino perduran actualmente. Lo indio es, pues, lo americano; lo hispano, lo latino y lo europeo en general es lo extranjero, lo que es extraño al propio ser de América. A lo sumo, si algo foráneo se concede que entra a formar parte de la cultura americana, lo indio tiene, en cualquier caso, primacía absoluta, y son, precisamente, los va-

lores autóctonos indios los que se proponen frente a la crisis y decadencia de los valores culturales europeos.

Esta tendencia interpretativa halla su principal fundamento en la sobrevaloración de las culturas precolombinas americanas, y comparte, asimismo, la idea de la decadencia de Europa, que ya hemos visto es tópica y de vulgar comercio entre los escritores americanos. Y en ambos aspectos no puede quedar olvidado el nombre de Oswald Spengler, ya que él fué, sin duda, el más categórico y sistemático formulador de la decadencia occidental. En cuanto a la sobreestimación de las culturas indias de América, si tal idea no procede de Spengler, éste la dió impulso y autoridad, de la misma manera que al concepto de la destrucción de dichas culturas por los españoles.

En ambos aspectos, en efecto, puede ser Spengler un tipo representativo de la Leyenda Negra. He aquí la muestra. Refiriéndose a la cultura azteca o mexicana, o mexicana precolombina, dice que ella es el único ejemplo de una muerte violenta. Y añade: «no falleció por decaimiento, no fué ni estorbada ni reprimida en su desarrollo. Murió asesinada, en la plenitud de su evolución, destruída como una flor que un transeúnte decapita con su vara. Todos aquellos Estados, entre los cuales había una gran potencia y varias ligas políticas, cuya grandeza y recursos superaban con mucho los de los Estados grecorromanos de la época de Aníbal; aquellos pueblos con su política elevada, su hacienda en buen orden y su legislación altamente progresiva, con ideas administrativas y hábitos económicos que los ministros de Carlos V no hubieran comprendido jamás, con ricas literaturas en varios idiomas, con una sociedad perespiritualizada y distinguida en las grandes ciudades, tal que el Occidente de entonces no hubiera podido igualar, todo eso sucumbió y no por resultas de una guerra desesperada, sino por obra de un puñado de bandidos que en pocos años aniquilaron todo, de tal suerte, que los restos de la población muy pronto habían perdido el recuerdo del pasado. De la gigantesca ciudad de Tenochtitlan no quedó ni una piedra. En las selvas antiquísimas de Yucatán yacen las grandes urbes del imperio Maya comidas por la flora exuberante. No sabemos ni el nombre de una sola. De la literatura se han conservado tres libros que nadie puede leer».

Pero no es esto para Spengler lo más grave: «lo más terrible de este espectáculo es que ni siquiera fué tal destrucción una ne-

cesidad para la cultura de Occidente. Realizáronla privadamente unos cuantos aventureros, sin que nadie en Alemania, Inglaterra y Francia sospechase lo que en América sucedía». Y de esta destrucción se hacía víctimas a unos pueblos de tan alto grado de perfección cultural y política que «hasta la época de Federico el Grande no se hubiera podido comprender en Europa la política de la Liga de Mayapán» (13).

Todas y cada una de estas ideas se hallan dentro de la concepción indigenista de América, la cual entiende que lo indígena americano debe asimilar la aportación europea. Así, Luis Alberto Sánchez, que está comprendido en esta corriente cultural, explica que el sentido de la denominada «restauración de lo autóctono» no supone un retorno a lo aborígen americano, sino que significa «aclimatar la decisiva aportación europea» (14). Esto significa, en el fondo, hacer indio todo lo que no lo sea, pero pueda parecer necesario a la cultura autóctona; así, por ejemplo, la técnica.

Es, pues, indigenista, toda aquella interpretación cultural de América que se base exclusivamente en lo indio o que conceda a este elemento primacía sobre los demás. De ahí el término «Indoamérica» que usan los teóricos de este sistema, empezando por Raúl Haya de la Torre y su movimiento aprista peruano. Ahora bien: como indica Laín Entralgo, hay dos modos fundamentales de indigenismo: el político y el científico o cultural. El primero de ellos quiere y pretende utilizar la fuerza electoral o subersiva de los indios para conquistar un Estado que nunca deja de ser entendido a la manera europea. El segundo, en cambio, consiste en la investigación y el estudio de las culturas precolombinas de América o de las indígenas actuales.

Podría pensarse que estos dos modos de indigenismo son independientes entre sí. Por el contrario, ambos están en clara conexión, no sólo porque el político indigenista necesite mitos para arrastrar tras de sí a los hombres de hoy y a veces los encuentre en la investigación científica; ni tampoco solamente porque el científico pueda no serlo escuetamente y sueñe entonces con una actualización del pasado que estudia, sino porque el teórico indi-

(13) SPENGLER: Op. cit., 2.^a parte, I, B, núm. 10. También TOYNBEE hace esa sobrevaloración (op. et loc. cit., t. I, págs. 145 y ss. de la traducción española).

(14) LUIS ALBERTO SÁNCHEZ: *¿Existe América Latina?*, México, Fondo de Cultura Económica, [1945], págs. 246 y 276.

genista considera —como José Carlos Mariátegui— que la cultura incluye la política y la economía. De ahí la definición dada por Lipschutz al indoeamericanismo, según la cual éste es «reivindicación de derechos económicos y culturales de ciertas agrupaciones sociales, económica y políticamente más fuertes» (15).

Mas también los dos modos indicados de indigenismo coinciden en ser «titulares y gerentes» del creciente ascenso de los hombres de color —indios y mestizos— al plano de la operación histórica. Pero ¿cuáles son la «oportunidad» y el «autor» del indigenismo? «Dos instancias han constituido, a mi juicio —escribe Laín Entralgo—, la oportunidad histórica del indigenismo. No sería éste concebible sin la progresiva e irremisible democratización de la historia desde que las monarquías absolutas comenzaron a disolverse, y especialmente desde la Revolución francesa. El menestral europeo del siglo XVII es secuaz de la historia: el de 1848 aspira a ser —cree serlo, a veces— protagonista de ella. ¿Podía no alcanzar tan ancha y vigorosa onda a la población de color, allí donde ésta constituye mayoría? Mas para que la ascensión de tales masas al pleno de la eficacia histórica tuviese sesgo "indigenista" era necesaria una nueva instancia: la atonía, el desfallecimiento de la cultura "europea" u "occidental" en el alma de no pocos hombres rectores de Europa, a raíz de la primera guerra mundial». Respecto a los autores del indigenismo, «cinco notas, por lo menos, tenían que concurrir en ellos. Habían de ser nativamente americanos, criollos o indígenas; sus mentes debían de estar bien despiertas a la historia universal, al "espíritu del tiempo"; habían de sentir en sus almas ambición y audacia suficientes para atizar y canalizar las pasiones justas y las pasiones aviesas que engendra la inferioridad social; habían de creer que la sociedad en torno —el mundo europeizado e hispanizado en que se formaron— les negaba metas adecuadas a su afán de valimiento: habían de vibrar, poco o mucho, frente al sugestivo misterio de una cultura arcaica, poderosa, vecina en el espacio y escasamente conocida» (16).

Debido, precisamente, a esta sugestión cultural de lo preo-

(15) ALEJANDRO LIPSCHUTZ: *El indoeamericanismo y el problema racial en las Américas*. 2.^a edic. Santiago (Chile), Edit. Nascimento, 1944; véanse, v. gr., págs. 399 y sigs. Sobre los modos del indigenismo, véase Laín Entralgo, op. cit., págs. 45 y sigs.

(16) LAÍN ENTRALGO: Op. cit., págs. 56-58.

lombino, el indigenismo ve también en la naturaleza y el paisaje americanos un elemento más de aquella cultura autóctona. Incluye, pues, el indigenismo esa tendencia que Ycaza Tigerino llama del «americanismo telúrico o ambiental», aunque aquélla no considere lo telúrico como el elemento decisivo y esencial de la personalidad cultural de Hispanoamérica. Esto, empero, no excluye la consideración de la naturaleza y el paisaje como un factor a tener en cuenta en la cultura, al margen o no del pensamiento spengleriano. Conocida es, en todo caso, la propensión de la literatura descriptiva hispanoamericana a ocuparse con el paisaje, hasta el punto de haber existido críticos que vieron en tal propensión la fórmula literaria del nuevo mundo (17).

El indigenismo, en conclusión, rechaza todo lo que no sea originalmente indio y todo lo que, sin serlo, no haya sido previamente asimilado por el indio. En lo no indio, y especialmente en lo español y en lo europeo, los indigenistas ven un instrumento de explotación de la minoría blanca sobre la masa india o mestiza. Pero también lo europeo es rechazado por considerar que no se adapta al alma india. Sólo la cultura indoamericana, integralmente humana —ya que abarca valores intelectuales, estéticos, políticos y económicos— y popular —porque se extiende a todo el pueblo y es esencialmente indígena, aunque asimile valores europeos— puede significar la redención de las decaídas y explotadas masas indígenas (18).

Ante el indigenismo, ¿cuál debe ser la actitud mental y cordial del español? Contestando a esta misma pregunta, Pedro Laín dice que esa actitud debe estar determinada por el modo de la situación del español ante el indio, y que ésta puede expresarse mediante estas palabras: «Amor plenus». Este amor debe ser, a la vez, intelectual y cordial: el primero, para enseñar al indio a coajecutar formas de vida superiores a la suya; el amor intelectual, hacia dos metas distintas: una, teórica, la contemplación de lo que el indio es y la posibilidad de entender lo que fué; la otra, utilitaria, para dar vigencia universal a cuanto haya de valioso en las culturas aborígenes. «No hay que pensar tan sólo —escribe Laín acerca de esa última meta— en la incorporación

(17) YCAZA TIGERINO: Op. cit., pág. 39. HENRÍQUEZ UREÑA, op. et loc. cit.

(18) YCAZA TIGERINO: Op. cit., pág. 44.

de la quina y la coca a la farmacopea de todos los países cultos. La poesía, la música y la plástica de las culturas preincaicas e incaicas —para no mencionar sino un ejemplo— ¿no pueden acaso enriquecer con intuiciones y expresiones la trabajada estética de Occidente y, a través de ella, la de casi todos los habitantes del planeta? El barroco colonial de Hispanoamérica, en cuya entraña van fundidos el arte de Europa y el arte indígena, ¿no es, además de un logro estético, la garantía de que otros son posibles? También por el lado de los indios hay caminos ofrecidos a la expresión del amor cordial; también lo que ellos hacen permite alguna cooperación, y tal vez la requiere».

Por el lado, sobre todo, del estudio del indio y sus culturas precolombinas y actuales —pues, como es sabido, todavía existen zonas donde el mestizaje no se ha realizado y donde la prehistoria es rigurosamente actual—, por este lado, digo, tiene el español una ancha e interesante vía, que abrieron y recorrieron los primeros hispanos que pisaron América, y cuya labor, por cierto, en poca cosa ha sido superada desde el punto de vista de la atención humana a los indios. Problemas como el de la actitud del indio frente a una civilización que «usa y no entiende» y el de su situación ante lo que los arqueólogos e historiadores cuentan de sus antepasados antes de la Conquista, son dos de las varias cuestiones que requieren una respuesta suficiente si se pretende entender de modo satisfactorio la Hispanoamérica actual.

Al español, como hombre hispánico que es, compete también la continuación y el progreso de lo que fué el núcleo esencial de la obra de España en América; es decir: poner a los hombres en el nivel de la historia universal dentro de la fe católica y a través del habla castellana. Y por tres caminos principales, por tres caminos reales se puede decir, se le ofrece al español la ejecución de ese quehacer: el religioso, el intelectual y el social. Mientras esta tarea no se realice, el indigenismo seguirá siendo, como hoy, una cantera de mitos políticos antihispánicos (19).

Es claro que todas y cada una de estas interpretaciones culturales implican una distinta comprensión de la historia. Pero no siempre aquéllas responden a una determinada intelección del pa-

(19) LAÍN ENTRALGO: Op. cit., págs. 59-64 y 39-42.

sado. Así, dentro del indigenismo, por ejemplo, hay quienes sostienen la que Manuel Fraga Iribarne (20) llama interpretación liberal-progresista y quienes sostienen la interpretación marxista. Y, al revés, no todos los marxistas históricos son indigenistas ni todos éstos son liberal-progresistas. En cuanto a esta interpretación histórica, es bien conocida y su versión más extrema —véase el libro de Arciniegas, *El Estado en América Latina*— hace arrancar de la Independencia la historia hispanoamericana y cifra el progreso en la adopción de una escala de valores laica y en la creciente democratización de los países hispanoamericanos.

La interpretación marxista de la Historia de América, en su versión trotskista, está contenida en el libro de Jorge Abelardo Ramos, *América Latina, un país*. En él se aplican rigurosa y exactamente los métodos del materialismo dialéctico, y con arreglo a ellos la Historia hispanoamericana es dividida en las siguientes etapas sucesivas: una primera etapa comunista primitiva; una segunda de regímenes basados en la esclavitud de los indios, el sistema feudal y la servidumbre limitada. Tras ésta, que corresponde a la mal llamada época colonial, viene una época de predominio burgués, a partir de la Independencia; ésta fué obra de las oligarquías burguesas, que querían vender libremente sus materias primas a los países capitalistas, sin ocuparse de las masas indias y mestizas, a las que sólo daban mucha retórica y textos constitucionales. Esta etapa alcanza hasta la actualidad, en que el industrialismo señalaría el momento para establecer en Hispanoamérica el comunismo marxista (21).

LAS INTERPRETACIONES HISPÁNICAS

Frente a las interpretaciones no hispánicas se sitúan las interpretaciones hispánicas de la cultura americana. Ya se dijo al comenzar este trabajo que las diversas tendencias incluídas en este gran apartado coinciden en el común reconocimiento y proclamación de la raíz hispana como elemento esencial en la cons-

(20) M. FRAGA IRIBARNE: «Cinco interpretaciones de Hispanoamérica» [en *Correo Literario*, núm. 60, Madrid, 15 noviembre 1952].

(21) Esta concepción postula Haya de la Torre, jefe del Aprismo. Véanse sus trabajos en la revista *Cuadernos Americanos*, años 1949, 1951 y 1954.

titución de la cultura americana; y se añadió entonces también que dentro de esta general corriente unitaria podían distinguirse, sin embargo, varias modalidades o inflexiones especiales. Radican éstas, por una parte, en la desigual valoración que cada una de ellas concede a cada uno de los dos elementos fundamentales —hispano e indio— que todas, más o menos, reconocen como partes integrantes de la cultura americana. Por otro lado, se diferencian también en el modo cómo cada una ve el alcance y la índole de la proclamada originalidad cultural hispanoamericana. En un tercer sentido, por último, se distinguen las distintas inflexiones hispánicas por la diversa comprensión que de la historia y el pensamiento hispanos y, paralelamente, hispanoamericanos propugna cada una.

Y es en este último aspecto en el que las diferencias aparecen, quizá, como más radicales.

Podría verse, sin embargo, un mayor número de matices dentro de la común hispanidad de estas interpretaciones, pero los señalados parecen suficientes para mostrar las inflexiones más importantes de esa gran corriente hispánica de pensamiento. Con arreglo, pues, a esas diferencias, y siempre con un propósito sistematizador, se estudiarán a continuación y sucesivamente tres subgrupos principales; a saber: *españolistas*, *originalistas* e *hispánicos liberales*, pero advirtiendo desde ahora que este último subgrupo podría, quizá, bifurcarse en dos, desgajando de él a los que se llamarían *españolistas liberales*.

Fuera de estos subgrupos quedan, como es claro, los que llamaré *hispánicos propiamente dichos*, cuya actitud cultural, considerada aquí como la más certera y atinada, quedará expuesta en párrafo aparte.

a) *Los españolistas*.—Lamaré *españolismo* —hurtando el término a Ycaza Tigerino (22)— a aquella tendencia a identificar la cultura americana con la española por considerar a Hispanoamérica como una mera prolongación de España. Españolista sería, pues, quien considerase que la cultura hispanoamericana es exclusivamente española o europea en la forma española de serlo y conce-

(22) Op cit., págs. 36-38.

(23) Ernesto Palacio: *La Historia falsificada*. Buenos Aires, Edit. Difusión, 1939, pág. 62.

diese, por tanto, a los valores autóctonos de aquélla un valor absolutamente secundario o puramente adjetivo, semejante al que puedan tener, por ejemplo, las influencias francesas recibidas por aquella cultura en el siglo XIX. Tal posición, por tanto, vendría a ser semejante a la sustentada por el latinoamericanismo, pero sustituyendo a Francia por España.

He aquí, por vía de ejemplo, un párrafo del argentino Ernesto Palacio, que evidencia con suficiente claridad esta actitud: «Si hablamos en términos de la filosofía de la Cultura —dice—, no hay, en mi opinión, problema ninguno. Estamos lejos de ser un producto híbrido; no descendemos de éstas o aquellas corrientes. Somos españoles; mejor dicho, somos la prolongación de España en el Río de la Plata, por la persistencia entre nosotros de los dos elementos diferenciales, constituyentes de Cultura, que son la religión y el idioma. No provenimos, espiritualmente hablando, de españoles e indios, sino exclusivamente de los primeros. Nuestra verdadera tradición, nuestra historia, es la de España a través de los conquistadores, que siguen viviendo en nosotros» (23).

En otras versiones, la actitud españolista convierte a los pueblos hispanoamericanos en simples participantes de la cultura creada por España. Esta tendría, en exclusiva, la función creadora y para Hispanoamérica quedaría reservado el secundario e inoble papel del músculo y de la herramienta. Claro que esta inflexión del españolismo es insólita por lo errónea, pero es preciso decir que toda esta tendencia implica una actitud narcisista de España, la cual se contemplaría a sí misma en América. Así lo ha visto certeramente Ycaza Tigerino, quien afirma que «en América y por América, España debe trascender de sí misma hacia lo universal» (24).

Prescindiendo, pues, de esas versiones extremas, la diferencia fundamental entre españolistas e hispánicos es más bien de matiz en cuanto a la apreciación del elemento indio en la cultura americana. Quizá esa diferencia esté determinada, al menos en parte, por la menor o mayor fuerza y presencia de las poblaciones indias y mestizas en los distintos países de América. Así, los argentinos, chilenos y uruguayos hispanistas, por ejemplo, propenderían a ser españolistas; en cambio, mexicanos, peruanos, bolivianos, guate-

(24) Artículo de MIGUEL SÁNCHEZ MAZAS en *La Hora*, núm. 3 (apud YCAZA TIGERINO, op. cit., págs. 37-38).

maltecos, etc., tendrían siempre más en cuenta el elemento indio. En cuanto a los españoles, no es extraño que propendan, en muchos casos, a ser españolistas.

b) *Los originalistas*.—«Los que llamo 'originalistas' —dice Laín Entralgo— son todos hombres jóvenes procedentes del viejo tronco hispánico. Defienden con mucha gallardía la obra de España en América, y en esa obra ven el fundamento histórico de su personal existencia. Piensan, sin embargo, que su fidelidad a la obra americana de España no excluye una actitud original ante no pocos importantes problemas humanos: el estético, el intelectual, el social y económico».

Nada hay hasta aquí en la postura originalista, que no pueda ser plausible. Pero la licitud y la viabilidad del empeño —observa Laín— empiezan a ser problemáticas cuando sus defensores dicen cómo ven el alcance y la índole de su proyectada originalidad. «Afirmar estos originalistas, si se les estrecha dialécticamente, que ellos, americanos del Sur, apenas tendrían que ver con Europa. Piensan que la cultura europea, griega en su origen, latina y germánica en su ulterior configuración, procede de una determinada intuición de la realidad, a la cual deben ser y tienen que ser ajenos los hombres de América. Dos razones principales harían deseable tan radical extrañamiento. La primera, que esa 'intuición europea' de la realidad, sucesiva y copiosamente expresada en la historia de nuestra filosofía, nuestra ciencia y nuestro arte, parece haber agotado ya sus internas posibilidades. La segunda, que al espíritu de los hispanoamericanos convendría mejor otra, todavía indefinida y germinal, sólo expresada hasta hoy bajo forma de creación artística. Un presunto rasgo común a la poesía de Neruda, Gabriela Mistral y César Vallejo, la pintura de Diego Rivera y muy pocas cosas más, sería el primer vagido de la originalidad cultural de Hispanoamérica».

Discrepan los originalistas acerca del principio determinante de la originalidad. Unos tratan de verla en la raza; para otros, en cambio, residiría más bien en la geografía y la historia, ya que la impresión del cosmos sobre el alma del hombre es radicalmente distinta en América y en Europa, y a esto hay que unir la peculiar situación de la historia universal en que Suramérica llega a su adultez (25).

(25) LAÍN ENTRALGO: Op. cit., págs. 65-68.

Tal originalidad, sin embargo, por la que se muestran claramente preocupados muchos filósofos hispanoamericanos actuales, se pone de manifiesto en la corriente historicista, que viene a afirmar la radical originalidad del espíritu humano en cada tiempo y lugar. Sin duda, por este camino «América se ha descubierto a sí misma como valioso objeto filosófico, descubriéndose en la realidad concreta de su historia, de su cultura e incluso de su geografía, en cuanto que ésta es el contorno y condición de su espiritualidad». Y en este sentido, dice Arturo Ardao, que si bien las doctrinas filosóficas hispanoamericanas no son originales, lo que sí es siempre propio es la circunstancia de su recepción por América (26). México es, quizá, dentro de esta corriente, el país donde más profundamente ha penetrado esta actitud y donde más sólidos trabajos se han llevado a cabo en busca de la caracterización del ser nacional mexicano y del ser americano en general. Así lo prueban, entre otras manifestaciones, la revista *Cuadernos Americanos*, la obra personal de Samuel Ramos, Leopoldo Zea y el llamado «grupo Hiperión», los cursos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma durante los años 1951 y 1952, y la publicación de la interesante colección «México y lo mexicano».

Pero donde indudablemente se muestra mejor la originalidad hispanoamericana es en la Literatura y en el Arte. Antonio Caso, tratando de explicarse este fenómeno, ha dicho: «Nosotros, los hispanoamericanos, hemos superado ya, lo mismo que Europa, la explicación religiosa del mundo; pero como no somos europeos, sino que nuestro genio es esencialmente distinto de Europa, hemos derivado desde la explicación religiosa, no ya a la científica, como ocurría en la Europa moderna, sino a la estética, al revés que el Viejo Mundo. Religiosa sería, en su origen y en el fondo, nuestra explicación estética. En América, lo religioso, peculiarmente laicizado, produciría lo estético».

En efecto, en la psicología colectiva de Hispanoamérica predominan la emocionalidad y la sensibilidad, lo que Picón Salas llama la «emotividad del criollo», y ésta tiende a conceder a la literatura lo que otros pueblos conceden a otras direcciones vitales. Obedezca o no esto a los resortes sensitivos del alma americana, lo indudable es que tal fenómeno se muestra claramente

(26) ALVAREZ DE MIRANDA: Op. cit., pág. 36.

en la literatura, tanto en la doble corriente —humanística y popular— anterior al modernismo, como en éste y en los movimientos literarios posteriores a él.

Por otra parte, en la literatura se ve también la tendencia a lo que más arriba se ha llamado el americanismo telúrico y el indigenismo, proponiendo como temas literarios propiamente americanos la naturaleza y el indio, y también el movimiento criollista, que ha aspirado a recoger las manifestaciones de la vida popular, urbana y campestre. En cualquier caso, hay un americanismo literario cuyo último precepto es ceñirse siempre en los temas al Nuevo Mundo, en la poesía, la novela y el drama, en la crítica y en la historia. Esta tendencia «nos remite necesaria y directamente —dice Alvarez de Miranda— al fondo popular de América como fuente inspiradora de una literatura que no se conforma con los elementos puramente cosmopolitas, cultos y europeizantes. Precisamente en fundir esas corrientes opuestas, de lo meramente popular y localista y de lo refinado y minoritario, que parecen haber marchado por la literatura hispanoamericana sin acabar de soldarse nunca definitivamente, consiste una de las metas pretendidas en nuestros días por los más conscientes y auto-críticos escritores de América» (27).

Pero donde la originalidad hispanoamericana se muestra más patente y más potente es, sin duda, en el arte de la pintura. En este aspecto, también México constituye el núcleo principal por su famosa escuela muralista y por sus no tan famosos, pero igualmente importantes, pintores de caballete. El muralismo mexicano nació, en realidad, por inspiración de Vasconcelos, que ideó la decoración pictórica de los muros de la Escuela Nacional Preparatoria, y en esta modalidad pronto destacaron José Clemente Orozco y Diego Rivera, pues el Dr. Atl, Castellanos, Montenegro y otros abandonaron en seguida la técnica del fresco para dedicarse principalmente a los cuadros de caballete. Orozco y Rivera, sin embargo, dan tal importancia a la pintura mural que con razón se ha podido hablar de «un nuevo renacimiento mexicano» en la época cuyos nombres puede decirse que ellos dos solos llenan. Orozco es, sin duda, el mejor de los dos por su arte realista, que pinta lo que ve y lo dice del modo más sencillo que conoce: mediante el dolor, la tristeza, la ferocidad y, algunas veces, una

(27) HENRÍQUEZ UREÑA: Op. cit., págs. 43 y sigs. ALVAREZ DE MIRANDA: Op. cit., pág. 49.

penosa caridad sin complicaciones metafísicas. Orozco pinta la tragedia humana y por eso su arte tiene la universalidad de lo humano; y en esto, y en algunas otras cosas, puede verse en Orozco la incuestionable influencia de Goya y el Greco. Rivera, en cambio, más preocupado por motivos políticosociales del momento, hace una pintura más anecdótica y de una mayor estilización de las formas. Su realismo, que a veces es impresionante y convincente, carece, no obstante, de sinceridad, y parece que su calidad de artista está subordinada a sus ideas. Por eso su dibujo, preciso y delicado; su colorido, a veces bárbaramente brillante, pero siempre armonioso, y su composición, siempre equilibrada aunque, en ocasiones, de excesiva complicación, sufren la mala influencia de la demagogia pictórica del artista, lo mismo en sus temas políticosociales que en sus versiones de los indios, que han logrado convertirse en imagen tópica y amanerada, apta para el aprecio de cualquier turista.

Pero no son sólo éstos los dos únicos representantes de la pintura mexicana actual, aunque sí los máximos. Junto a ellos, y en ocasiones a su misma altura, hay que citar al Dr. Atl, a David Alfaro Siqueiros, Fernando Leal, Manuel Rodríguez Lozano, Rufino Tamayo, Roberto Montenegro, Julio Castellanos, Jesús Guerrero Galván, Gutiérrez Camarena y otros varios, cuya obra, tanto mural como de caballete, permite hablar de una escuela mexicana de pintura ciertamente valiosa y de inconfundible sello propio (28).

En el resto de América otros dos focos pictóricos se centran en el Perú, con Bolivia, Ecuador, etc., y en la región platense. En el Perú la tendencia indigenista es la principal y tiene cohesión y carácter de escuela, cuyo principal representante es José Sabogal. Son pintores que buscan la inspiración en el viejo fondo aqueológico y racial, y acreditan una xenofobia artística paralela a la que el aprismo postula en su ideología cultural. Pero todos ellos, en el sentir del crítico Juan Ríos, incurren en un grosero primitivismo sin frecuencia ni inocencia. Dentro de este mismo grupo, otros artistas propenden a la versión local y expresan en sus

(28) Véanse, entre otras, las siguientes obras: JUSTINO FERNÁNDEZ: *El arte moderno en México*, México, Antigua Librería Robredo, 1937. Id., id.: *José Clemente Orozco. Forma e idea*. México, Editorial Porrúa, S. A., 1944. Id., id.: *Prometeo. Ensayo sobre pintura contemporánea*. México, Editorial Porrúa, S. A., 1945. LUIS CARDONA PEÑA: *Pintura mexicana*. México, 1953.

productos artísticos el dilema trágico del arraigo y del desarraigo de lo nativo. Por último, frente al indigenismo que mezcla el arte con afanes de reivindicación política y social, se sitúan unas cuantas individualidades irreductibles a toda clasificación, como no sea la de su independencia, antiacademicismo y ambición por seguir el ritmo pictórico contemporáneo, aunque tan indudablemente americanos como un Guayasamín, por ejemplo.

En el núcleo platense se observa una preocupación fundamental, que consiste en «una depuración de la materia sensible, en una búsqueda más allá del realismo objetivo y del academicismo, de elementos expresivos dotados de alto potencial espiritual». Esto es lo que representan pintores como Héctor Basaldúa, Spilinger, Horacio Butler y Ballester Peña y Guillermo Buitrago, máximos representantes de la pintura religiosa americana.

Por último, un tercer modo de pintura hispanoamericana estaría centrado en aquellos países, como Cuba y Brasil, que tienen la más importante influencia negroide. En ellos la dirección artística oscila a veces entre el pintoresquismo racial y una especie de neopromitivismo.

No podían faltar tampoco en Hispanoamérica artistas que, al mismo tiempo, fueran teóricos del arte y la cultura. Este es el caso, por ejemplo, de Cossío del Pomar y Torres García. El primero propugna —según Alvarez de Miranda— «un enfoque de los problemas artísticos en forma sociocéntrica, con una concepción romamente materialista de la vida, en la que el arte queda reducido a domesticación y anclar supeditación a la evolución económica del mundo, a manera de pasquín. Es, sencillamente, la elevación de la anécdota indígenosocialista al plano de la categoría y de la tesis». En cuanto a Torres García, profeta y sacerdote de un «universalismo constructivo», abomina del arte europeo, del cual sólo acepta el cubismo como punto de partida que es necesario superar para llegar a crear un nuevo clasicismo americano, pero universal. No se trata de americanizar cosas europeas, sino de una originalidad de raíz: incorporarse las causas creadoras y realizar en América aquella exaltación de que hoy es incapaz el Viejo Mundo; es decir, la universalidad (29).

Estos extremismos y aberraciones contribuyen, sin embargo, a demostrar hasta qué punto es buscada en América la origina-

(29) ALVAREZ DE MIRANDA: Op. cit., págs. 60-66.

lidad y cómo, en algunos casos, esta búsqueda puede conducir a graves errores y desviaciones que harían caer a Hispanoamérica en una pura extravagancia. Por eso, Laín Entralgo replica a los originalistas con dos observaciones fundamentales: 1.ª, la historia intelectual de Europa no es el despliegue de «una» originaria intuición de la realidad. Europa no es intelectualmente unívoca. «La presunta unidad intelectual de Europa no consiste sino en la intención de alcanzar saberes válidos para todos los hombres»; 2.ª, hay que discernir entre originalidad genuína y originalidad espuria o extravagancia. La primera se distingue por su fecundidad histórica; la segunda, por su caducidad. Pues bien: «la originalidad genuína sólo parece ser humanamente posible cuando el aspirante a ella se sitúa en el nivel histórico de la época en que como hombre existe», o, con otras palabras, «cuando ha revivido personalmente la historia del tema en el cual pretende ser original», ya que «no hay originalidad históricamente fecunda sin un diálogo vivo con lo que fué y —por supuesto— con lo que está siendo». Esto quiere decir que no se puede ser original y aspirar a cierta fecundidad histórica, tanto en España como en Hispanomérica, sin una honda formación europea.

El dilema en que se sitúa, pues, el aspirante a originalidad espiritual fecunda es bien claro: «o formación europea, o extravagancia». Esta fué, por otra parte, la actitud espiritual de España en la América del siglo XVI. España llevó a América la fe, la escritura, el caballo y la rueda, pero también la Universidad, y en ella se enseñaba sabiendo que sólo de este modo podrían alcanzar expresión propia en la historia universal los criollos, indios y mestizos en ella educados. En definitiva, pues, «venga cuanto antes la originalidad intelectual y estética que en Suramérica postulan. Mas para que venga, bueno será que quienes tratan de alcanzarla se sitúen en la única disposición del ánimo capaz de acercarla a ella: la solícita frecuentación de cuanto los hombres han hecho y una voluntad antes dispuesta a 'ser algo' que a 'ser tal cosa'. Entonces, sólo entonces, comenzará a soplar dentro de su alma el espíritu creador» (30).

c) *Los hispánicos liberales.* - Hacia mediados del siglo XVII se plantea en España, como es sabido, una polémica intelectual

(30) LAÍN ENTRALGO: Op. cit., págs. 68-71.

acerca de la derrota española en el mundo. La llamada generación de 1635 —con nombres como los de Saavedra Fajardo y Quevedo, entre otros— pone en tela de juicio el ideal servido por España en el mundo y la política interna y externa que había sido el instrumento para servirlo. Pero fué en el siglo XVIII cuando esta cuestión se debate en todo su hondo y extenso significado, haciendo de España misma tema filosófico. Se crea, así, el tema «España» como problema filosófico-histórico, es decir, como objeto de una consideración filosófica que se enfrenta con la interpretación del pasado, el presente y, por tanto, el futuro de España.

Esta es la tarea de la llamada Ilustración española, que propugna, como solución de las desgracias nacionales, la ruptura con el pasado y la organización del futuro sobre las bases ideológicas que habían llevado al triunfo a los países vencedores de España, es decir, a los países europeos apoyados en la Reforma y el racionalismo. Paralelamente, en la América española aparece, por los mismos años, una generación intelectual que se plantea por primera vez el tema de la nacionalidad americana, que implica también la consideración crítica del pasado americano. Ahora bien: así como en España el pensamiento «ilustrado» postuló y realizó en parte la ruptura con el pasado, en Hispanoamérica el pensamiento de la Ilustración preparó la Independencia, que era la ruptura también con el pasado imperial. Por eso, en el siglo XIX españoles e hispanoamericanos propugnan la europeización como programa, que, para América, significaba el abandono y alejamiento de España, y para ésta, el olvido y distanciamiento de sí misma, es decir, de lo que hasta entonces había sido su ser histórico.

Este pensamiento «ilustrado» se prolonga en España hasta nuestros días, a través de Larra, Costa, Ganivet, Unamuno, la generación del 98 y Ortega; y en América con nombres como los de Bolívar, Sarmiento, Montalvo, Martí, Rodó, etc. Pero ni en España ni en América fué único este pensamiento. Por el contrario, en ambas orillas del Atlántico pensadores hubo, de la misma categoría intelectual que los citados, que afirmaron la razón de España en el mundo moderno, es decir, que la modernidad tradicional postulada y defendida por España, aunque vencida militarmente, constituía la verdadera solución de los problemas del mundo moderno. Y de la misma manera que el pensamiento liberal de la Ilustración, el pensamiento de la Tradición se continuó hasta la actualidad a través de figuras como las de Balmes, Donoso Cor-

tés, Vázquez de Mella, Menéndez y Pelayo. Ramiro de Maeztu, Víctor Pradera y Eugenio d'Ors, en España, y en Hispanoamérica, con nombres como los de Bartolomé de Herrera, Lucas Alamán, García Moreno y Vasconcelos, entre otros.

Así nació, pues, el llamado problema de «las dos Españas», que encuentra su correlato en el que podría denominarse problema de «las dos Hispanoaméricas» y que bifurca en dos la interpretación hispánica de la cultura americana: por un lado, la interpretación hispánica tradicional y, por otro, la interpretación hispánica no tradicional o liberal. Pues bien: la radical diferencia que separa a estas corrientes de pensamiento estriba en la distinta consideración que cada una de ellas tiene del ideal católico en relación con el ideal hispánico, pues mientras el pensamiento tradicional afirma que ambos ideales están íntimamente enlazados, esencialmente unidos, la corriente liberal disocia ambos ideales y pretende demostrar la viabilidad, para España y para Hispanoamérica, de unos proyectos de vida futura montados sobre la negación del ser histórico de ambas entidades; que esto, y no otra cosa, quiere decir la ruptura con el pasado.

Pero dejando a un lado los esenciales errores y el evidente anacronismo actual del pensamiento hispánico-liberal, éste coincide con el pensamiento hispánico propiamente dicho en la común apreciación del elemento hispano como constitutivo esencial de la cultura americana, si bien exista, como acaba de observarse, una radical diferencia entre ambos acerca de lo que sea ese elemento hispano y, en consecuencia, acerca de lo que sea también la cultura americana.

Históricamente, ya se ha visto que el pensamiento hispano y el pensamiento hispanoamericano —lo que Gaos llama el pensamiento de Hispano-América, pues con este término denomina al conjunto de los países hispanoamericanos más España— están divididos en dos: el pensamiento de la Ilustración y el pensamiento de la Tradición. Pues bien: los pensadores pertenecientes a la primera de estas dos corrientes —Gaos concretamente— entienden que Hispano-América —en el sentido de Gaos— ha hecho cuatro aportaciones importantes a la filosofía universal: 1.^a, la Mística española; 2.^a, la Escolástica española, Suárez sobre todo; 3.^a la filosofía española del Renacimiento, desde los más o menos erasmistas, pasando por figuras como las de Servet, Pereira, Huarte, Sánchez, hasta Quevedo y Gracián, y 4.^a, la Ilustración española e

hispanoamericana, que se plantea por primera vez el tema «España» y el de la nacionalidad americana, respectivamente.

Por lo que se refiere al pensamiento «ilustrado», continuado en el liberalismo y en el «inmanentismo» del hombre moderno, formal y materialmente se caracteriza por ser un pensamiento nuclearmente estético, como demuestran estas tres notas fundamentales: a), sus formas de expresión y comunicación, sus formas verbales, literarias, escritas y orales: ensayos, artículos de revista general y de periódico e incluso literatura de ficción, hasta la lírica y la poesía pura; la correspondencia epistolar, que es transición a la oratoria política y académica, y la conversación, forma de expresión tan usual que permite calificar de *socráticos* a los pensadores hispano-americanos. Estas formas de expresión están de acuerdo con las formas mentales de los pensadores, cuyo pensamiento procede, al decir de Gaos, «por emotiva espontaneidad ideativo-imaginativa, inicial y reiteradamente inspirada y feliz». Del mismo modo, por ser estético su pensamiento, cuando los pensadores escriben son generalmente excelentes escritores; b), sus temas estéticos: crítica literaria y de arte, ideas estéticas, doctrina estética general e incluso visiones del mundo y sistemas filosóficos de inspiración y culminación estéticas; c), el peculiar espíritu estético que anima a este pensamiento: el pensamiento hispano-americano trataría, según eso, todos sus temas estéticamente.

Junto a estas características estéticas, el pensamiento hispánico-liberal tiene otras no estéticas, que se resumen en una, llamada por Gaos ideológica y que tiene dos manifestaciones: a) Política, en el sentido que esta palabra se refiere a la organización total de la total comunidad cultural en cuanto organización que «se produce» en formas políticas. Esta manifestación política se revela en dos hechos: los pensadores tratan temas políticos e incluso hacen política. Esta política es una política determinada, es un «espíritu político». En este sentido, el pensamiento hispánico-liberal profesa «la típica ideología ochonovecentista, democrática, liberal, republicana, socialista, antiimperialista, pacifista, 'beata' de la 'cultura', progresista, optimista». b) Pedagógica, pero también por el espíritu todo del pensamiento hispano-americano liberal.

En cuanto a su significación filosófica, la característica central de la significación histórico-filosófica del pensamiento hispánico-liberal es la unidad de sus características estética e ideológica, uni-

dad que Gaos formula así: «Una pedagogía política por la ética y más aún la estética; una empresa educativa, o más profunda y anchamente, 'formativa' —creadora o reformadora, de 'independencia', 'constituyente' o 'constitucional', de 'reconstrucción', 'regeneración', 'renovación'— de los pueblos hispanoamericanos, por medio de la 'formación' de minorías operantes sobre el pueblo y de la directa educación de éste; por medio, a su vez, principalmente de temas específicamente bellos y de ideas, si no específicamente bellas, expuestas, como aquellos temas, en formas bellas, entre las cuales se destaca la de la palabra oral en la intimidad, la de la conversación».

Pero ya se ha dicho que de las dos direcciones fundamentales de la filosofía, «trascendentista» e «inmanentista», el pensamiento hispánico-liberal pertenece a ésta última. Mas si la primera dirección gravita hacia el pasado y la segunda sobre el presente y hacia el futuro, el pensamiento hispánico liberal, en cambio, tiene un tema expreso: él mismo en su pasado, su presente y su futuro.

Existe, pues, según Gaos, una fundamental unidad entre España e Hispanoamérica, por lo menos en lo que a la corriente del pensamiento liberal se refiere. Este escritor, sin embargo, no precisa más su concepto acerca de lo que aquí se ha llamado la cultura americana, aunque sí incluye a Hispano-América, es decir, al conjunto de los países hispanoamericanos y España, con Luso-América —Brasil más Portugal— y Anglo-América —Estados Unidos más Inglaterra—, en un abigarrado conjunto que él llama «Euramérica menor», el cual forma parte, a su vez, de otra confusa agrupación, que llama «Euramérica mayor» u Occidente.

Por último, esta teoría participa de la extendida creencia en la futura supremacía de América sobre Europa: «Se presenta —dice Gaos— como sumamente improbable todo lo que no sea la consumación del desplazamiento del centro de gravedad de Anglo-América e Ibero-América, de Euramérica menor, de sus partes europeas a las americanas» (31).

(31) JOSÉ GAOS: *Pensamiento de lengua española*. México, Editorial Stylo, 1945, el ensayo titulado «El pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórico-filosófica», que comprende las págs. 15-116.

EL MESTIZAJE CULTURAL AMERICANO

Hasta ahora han sido expuestas las más importantes corrientes de interpretación sobre la cultura americana, dando por supuesto, naturalmente, la existencia de ese ente histórico-cultural, objeto de la Historia de América y que se ha denominado «cultura americana». Conviene, sin embargo, aducir ahora las razones —siquiera algunas de ellas— que han permitido hacer ese supuesto, es decir, las razones que abonan la existencia de una cultura americana con personalidad propia y como un todo distinto a los que respectivamente constituyen las demás entidades culturales.

Hay que observar, en primer lugar, que la Historia de América constituye una peculiar suerte de todo en cuanto que es parte subjetiva —en el sentido de Scoto— de la Historia. Tanto desde el punto de vista geográfico como desde el paleontológico y el cultural, se puede considerar a América como una realidad aparte, y lo mismo ocurre, por razones obvias, con el proceso histórico de los pueblos americanos antes del descubrimiento colombino. A partir de éste, también el acontecer histórico-americano continuó siendo distinto del hispano, si bien acusando ambos un cierto paralelismo y unas claras conexiones e influencias.

Pero cumple puntualizar que la presencia española en América, aunque no permita confundir los procesos históricos y culturales de ambos pueblos, saca a aquel continente de su radical extrañamiento, pues la cultura americana que mediante aquel contacto se origina quedará marcada con esa impronta esencial que es para ella —ya se verá cómo y en qué sentido y medida— el elemento hispano. Vale decir, en otras palabras, que la presencia española en América origina, mediante su contacto con lo autóctono americano, una nueva cultura que, por de pronto, puede ya calificarse de mestiza y que es distinta de cada una de las dos originarias, si bien esté notablemente más próxima y en relación más directa con la cultura hispana que con el mundo precolombino.

Este sentido de novedad del nuevo ente cultural americano está bien visto por Keyserling cuando escribe: «Toda juventud se resiste cuando sus mayores quieren ayudarla con su experiencia a emprender el vuelo. Y tiene razón; su punto de inserción determinado en la trayectoria del mundo no es el de sus progenitores, por lo cual son precisamente éstos los que menos frecuente-

mente la ven y la juzgan con acierto, pues en la mayoría de los casos parten del prejuicio de que los hijos deben parecerse a sus padres. Esta relación se extrema en los casos de conflicto entre pueblos viejos y jóvenes. Las naciones madres olvidan que el sólo hecho de que la historia de las naciones hijas empezara más tarde hace ya de ellas pueblos esencialmente distintos. Toda natividad crea una situación fundamental nueva y única y, sobre todo, interpone ante el pasado una barrera más allá de la cual no hay ya nada que integre una significación personal; pero, además, procura un punto de vista particular y un ritmo especial a la vida activa».

Esta exposición, sumamente exagerada si trata de referirse al elemento hispano de la cultura americana, quedaría mucho más próxima a la verdad, referida al elemento indio, que es, en realidad, la «nación madre» de dicha cultura americana y, en general, casi pasado absoluto para ella. Porque es de advertir que, contra lo que se ha venido repitiendo, España y Portugal no fueron «naciones madres», sino más rigurosamente naciones «padres» de América, en el sentido que Eugenio d'Ors da a «lo paterno» y la paternidad. Con todo, para subrayar el sentido de lo nuevo que nace en América, son válidas las palabras de Keyserling: «una melodía completamente nueva, de ritmos insospechados, comienza a destacar en la sinfonía de la humanidad. Tenacidad y pasividad indias, memoria viva aún de la época del Descubrimiento, tradición caballerosa exclusiva y modernismo; estas cuatro coordenadas bastan ciertamente para determinar una actitud, un porte y una modalidad de vida fundamentalmente distintos de los europeos, y con ello un destino diferente» (32).

De nuevo habría que prevenir aquí al lector contra la exageración de Keyserling si sus palabras trataran de aplicarse en todo su alcance a España, porque el destino de los pueblos hispanoamericanos, aun reconocida su personalidad propia y su distinta fisonomía cultural, no puede ser otro que el de su unión entre sí y con España. Ambas ideas, la de la diferencia y la de la posterior homogeneidad, están certeramente expuestas por Ortega: «Es un error —a mi juicio— pensar, como siempre por inercia mental se ha pensado, que estos pueblos nuevos creados en América por España, fueron, sin más, España, es decir, homogéneos a la metró-

(32) KEYSERLING: *Meditaciones suramericanas*. Madrid, Espasa-Calpe, Sociedad Anónima, 1932, págs. 131-133.

poli y homogéneos entre sí, hasta un buen día en que se liberaron políticamente de la madre Patria e iniciaron destinos divergentes entre sí». La idea orteguiana, por el contrario, fundada en el hecho colonial en toda su amplitud, es totalmente inversa. «Bajo tal nueva perspectiva —agrega Ortega—, lo que yo veo es que la heterogeneidad en el modo de ser hombre se inicia inmediatamente, crece y subsiste en la etapa colonial. El hombre americano, desde luego, deja de ser sin más el hombre español, y es desde los primeros años un modo nuevo del español. Los conquistadores mismos son ya los primeros americanos. La liberación no es sino la manifestación más externa y última de esa inicial disociación y separatismo; tanto que, precisamente en la hora posterior a su liberación, comienza ya el proceso a cambiar de dirección. Desde entonces —cualesquiera sean superficiales apariencias y verbalismos convencionales— la verdad es que, una vez constituidos en naciones independientes y marchando según su propia inspiración, todos los nuevos pueblos de origen colonial y la metrópoli misma caminan, sin proponérselo ni quererlo y aun contra su aparente designio, en dirección convergente, esto es, que entre sí y al mismo nivel, se irán pareciendo cada vez más homogéneos. No se trata, pues, de nada que se parezca a eventual aproximación política, sino a caso de harto más importancia: la coincidencia progresiva en un determinado estilo de humanidad» (33).

Hay, pues, una cultura americana diferente de las demás e incluso distinta de la hispana, que constituye el elemento cultural paterno del ser americano. América es distinta de Europa desde un punto de vista geográfico. «Toda Europa —dice Pedro Laín a este respecto— es suelo urbano y campiña, con algunas islas de paisaje y dos o tres puntitos de pura geología. América, en cambio, es en primer término paisaje y geología, con dispersas inclusiones de campiña y de suelo urbano. Conviene no olvidar este hecho elemental porque sin él no pueden entenderse la historia y la vida actual de América, y mucho menos la de su porción hispanica». Y añade: «La geología es en América algo más que una disciplina científica; es también pasmoso espectáculo, tanto más pasmoso cuanto más europea sea nuestra retina» (34). Pero Amé-

(33) JOSÉ ORTEGA y GASSET: «Es un error...» (en *Mundo Hispánico*, número 11, Madrid, enero de 1949, pág. 3).

(34) LAÍN ENTRALGO: Op. cit., págs. 16 y 18.

rica también es distinta culturalmente, pues su cultura es mestiza.

Este mestizaje cultural, por otra parte, es reconocido por casi todos los tratadistas, aunque unos y otros difieren en cuanto a su interpretación y en cuanto a la valoración del mestizaje mismo. En este último aspecto, no son pocos los que opinan que la mezcla produce una interna complejidad desequilibrada, nociva para el hombre y la cultura mestizos, pues éstos se verían siempre divergentemente solicitados por la polaridad de los valores progenitores. Esta es, en definitiva, la disyuntiva planteada por Zea tras afirmar la existencia de la cultura americana, como demuestra el mero hecho de que los americanos se planteen el tema de la posibilidad o imposibilidad de esa cultura. Ahora bien: a la hora de examinar las relaciones de América con lo que él llama cultura europea, afirma que el americano se sirve de ella, pero no la considera suya: «Nuestra concepción del mundo es europea, pero las realizaciones de esta cultura las sentimos ajenas, y al intentar realizar lo mismo en América, nos sentimos imitadores»; es decir: «Lo que nos inclina hacia Europa y al mismo tiempo se resiste a ser Europa es lo propiamente nuestro, lo americano». Y es que el hombre americano siente lo suyo como algo inferior. En este sentido, ya Alfonso Reyes había hecho notar que el americano sentía, «encima de las desgracias de ser humano y ser moderno, la muy específica de ser americano; es decir, nacido y arraigado en un suelo que no era el foco actual de la civilización, sino una sucursal del mundo». ¿Y de dónde derivaría este sentimiento de inferioridad? Su raíz podría hallarse, según Zea, en la concepción que de América tuvo el europeo que la colonizó. El europeo fué a América para realizar en ella, o con ese deseo al menos, lo que quería que fuera Europa. América, fué, pues, la utopía de Europa. Pero al no encontrar lo que su fantasía había puesto en América, se sintió decepcionado, y esto dió lugar al desarraigo del hombre americano frente a su circunstancia. «El americano se siente europeo por su origen, pero inferior a éste por su circunstancia. Se transforma en un inadaptado, se considera superior a su circunstancia e inferior a la cultura de la cual es origen. Siente desprecio por lo americano y resentimiento contra lo europeo» (35).

(35) PATRIK ROMANELL: *La formación de la mentalidad mexicana*. [México], *El Colegio de México*, [1954], págs. 24 y sigs. LEOPOLDO ZEA: *Ensayos sobre filosofía en la historia*. México, Stylo, 1948; el ensayo «En

Pero aun sin desconocer la posible falta de homogeneidad y de equilibrio entre los distintos elementos cuya conjunción constituye la cultura americana, y sin ignorar tampoco que los conflictos interiores que este desequilibrio produce buscan su derivación y salida en conflictos exteriores, una vez conseguido el equilibrio, lo mestizo representa una unidad cualitativamente nueva, y lo que importa ver en ella no es tanto el predominio de uno de los componentes sobre el otro, aunque este predominio exista, sino la nueva cualidad de la cultura mestiza (36).

Más adelante habrá momento para hacerse cargo aquí de ese problema. Ahora, en cambio, parece más urgente, una vez afirmada la existencia de la cultura americana, ver qué sea ésta y qué partes o elementos la integran. Estos elementos son dos fundamentales: lo hispano y lo indio. Además, de modo absolutamente secundario y adjetivo, otros dos: lo negro y lo latino. Sucesivamente, iré analizando estos cuatro elementos a continuación.

1. LO HISPANO.—Cuando se estudia la cultura americana, los tratadistas propenden, en general, a admitir que en ella figura como elemento principal un valor no americano que los más de ellos califican de europeo. Hasta los indigenistas, en efecto, hablan —algunos, por lo menos— de una asimilación que el indio debe hacer de una reconocida aportación europea a su cultura. Ahora bien: la mayoría de los autores se limita, igualmente, a reconocer esa contribución europea sin pararse a considerar el sentido, la significación que tenga eso que llaman «europeo». Y es, precisamente, en esta falta de rigor, donde radican muchos errores interpretativos. Así, por ejemplo, alguien ha dicho que «América aparece en el horizonte de la cultura cristiana precisamente en el momento en que, al declinar la Edad Media, el hombre se ha quedado sin Dios» (37).

Pero es el caso que entre «lo europeo» y «lo hispano» hay que hacer una clara distinción previa, sin la cual la historia posterior a 1500 se hace de muy difícil comprensión. Existía, en efecto, como es sabido, la Cristiandad medieval, ese armonioso mun-

torno a una filosofía americana», págs. 166-177. ALFONSO REYES: «Notas sobre la inteligencia americana», en su libro *Ultima Tule*, ya cit.

(36) KEYSERLING: Op. cit., Meditación cuarta, págs. 96-100.

(37) EDMUNDO O'GORMAN: *Fundamentos de la Historia de América*. México, Imprenta Universitaria, 1942, pág. 25.

do de «Sumas» y catedrales, de Pontificado y de Imperio, de guerras de cruzada y de predicación antiherética, de ideales caballescrescos y de vida en general, en que la presencia de Dios diríase que se palpaba. Cristiandad también, porque así es la naturaleza humana, de luchas entre cristianos, de sangre prójima derramada, de heréticas audacias turbulentas, de soberbias imperiales, de mundanidad papal, de grandes pecadores, en suma, que tenían la ventaja de saberse tales y poder, por tanto, arrepentirse a tiempo. Allá para el otoño medieval, se había iniciado también esa secularización de la vida, que podría rastrearse, en el proceso histórico-literario, desde la Santa María de las Cantigas hasta la pretaquista Laura de carne y hueso, pasando por la teológica Beatriz, y, más allá, hasta las mujeres —pura materia carnal— de un Bocaccio.

Y así llegó el Renacimiento con el ideal protagórico del hombre medida de todas las cosas, con ese humanismo materialista y del orgullo —que dice Maeztu—, sinónimo de todo relativismo. Y así llegó, con sus trascendencia al revés, la llamada Reforma, cuyos efectos, no bien calibrados generalmente, fueron dos fundamentales y negativos ambos: por una parte, quitó al hombre su más trascendental posibilidad, la de salvarse; por otra, dividió a la Cristiandad en dos provincias contrarias. El hombre, en efecto, a quien el humanismo había alzado hasta la cumbre del poder todo, se encontró repentinamente con esta desconcertante imposibilidad: la de salvarse, y, claro está, el hombre, desde entonces, hizo todo menos salvarse.

Pero esta consecuencia de la Reforma sólo dejó sentir su peso en aquella parte del *orbis christianus* afectado por la herejía. Y España y Portugal fueron, precisamente, los territorios europeos con sentido nacional, las naciones, que rechazaron el reformismo y no se inficionaron de él nacionalmente. Es más: se propusieron —España sobre todo, debido a su especial circunstancia histórica— la misión, sentida como misión nacional, de restaurar la Cristianidad perdida. Porque la Cristiandad, que era Edad Media, se había arrojado y sustituido por Europa. España, en cambio, sin romper con el pasado, se sentía ella misma *orbis christianus*, Cristianidad más estrecha geográficamente, pero con el deber de recobrar el campo perdido. Y justamente fué esta España de honda raíz medieval la que dió principio a su labor restauradora y recuperadora descubriendo, conquistando en todos los aspectos, es de-

«ir, «pacificando» —llevando la paz cristiana— a América. ¿Se podrá decir, entonces, que América aparece cuando «el hombre» —así, en general— se ha quedado sin Dios?

Esa España evangelizadora de América, esa España de profunda raíz medieval y católica, no es, empero, solamente pura Edad Media. Por el contrario, es una España que ha hecho, o está haciendo, su propia y auténtica reforma eclesiástica; que ha asimilado, es decir, cristianizado y españolizado, el Renacimiento europeo y que ha creado, con éste y con elementos propios, un Renacimiento español, y que ha hecho, o está haciendo, sus tres aportaciones fundamentales a la filosofía y a la teología universal: la Mística, la Escolástica y la filosofía española del Renacimiento. Una España, en fin, que ha creado el «humanismo español», de origen religioso, porque es la doctrina del hombre que enseña la Iglesia Católica, y que es —en frase de Maeztu— «una fe profunda en la igualdad esencial de los hombres, en medio de las diferencias de valor de las distintas posiciones que ocupan y de las obras que hacen» (38). Y España, no hay que olvidarlo, ha creado, en parte, estos valores por haber sabido mirar a la esfinge americana y haber sabido contestar a las preguntas que ésta le hacía desde el otro lado del mar; por haberse sentido, en cierto modo, conquistada por su lejana conquista; por haber sido, en definitiva, medieval y moderna al mismo tiempo (39).

Así, pues, España postula una modernidad, vale decir, una europeidad tradicional, que no rompe con la Edad Media, sino que la continúa con nuevos y esenciales valores, que hacen espléndida eclosión en esas aportaciones a la teología y la filosofía, en el Concilio de Trento y, en síntesis, en lo que se llama la Contrarreforma y la cultura del Barroco.

Por eso se puede decir que España es Europa y no es Europa al mismo tiempo. España no es Europa, si bajo este término se ampara una exclusiva carga de Reforma protestante, racionalismo, liberalismo y socialismo marxista. Pero España sí es Europa, y no sólo geográficamente, si bajo ese nombre se contiene *orbis christianus* moderno y su continuación —no prolongación— en el espacio —América— y en el tiempo hasta nuestro días. Y en este

(38) RAMIRO DE MAEZTU: *Defensa de la Hispanidad*, Segunda parte: «El valor de la Hispanidad»; especialmente la primera sección, titulada «El sentido del hombre en los pueblos hispánicos».

(39) O'GORMAN: Op. cit., pág. 26.

último sentido han de entenderse las palabras de Laín Entralgo cuando dice que «la Hispanidad no es para nosotros sino una singular fidelidad a Europa» y que «somos, queremos ser, queremos seguir siendo europeos» (40).

Es lícito, pues, afirmar que la obra de España en América tuvo como gran condición, por lo menos, la ininterrumpida formación fundamental del español en los grandes valores medievales. Este es el «estilo» de España y su cultura, y esa cultura europeo-española del Humanismo español, de la Contrarreforma y el Barroco es lo que España llevó a América y lo que significa, en conclusión, el elemento hispano de la cultura americana (41).

2. LO INDIO.—Junto con esta herencia hispano-europea, la cultura americana está constituida también por un elemento autóctono americano: lo indio, esto es, lo que los hispanos hallaron a su llegada y posterior penetración en aquel continente. Y en una caracterización del tipo de la que aquí se está intentando, lo primero que cumple anotar acerca de este elemento cultural es su desigual presencia en el nuevo mundo. En efecto, los pueblos americanos no habían alcanzado el mismo nivel cultural en todas las áreas geográficas de América en el momento de tomar contacto con la cultura invasora. Hay, pues, una «diversidad» indígena frente a una «unidad» extranjera; lo cual produce, como consecuencia inmediata, el distinto grado de persistencia de lo autóctono y el diferente valor de su atracción e influencia sobre lo hispano. Y a este mismo resultado contribuye el desigual grado de resistencia que a la penetración del invasor opusieron los varios pueblos amerindios precolombinos.

Tal dato ha de ser tenido en cuenta, por tanto, a la hora de generalizar y comprender sintéticamente el valor y la significación del elemento indio de la cultura americana. Mas su existencia

(40) PEDRO LAÍN ENTRALGO: «Europa, España, Iberiamérica», Discurso en la Asociación Cultural Iberoamericana de Madrid, mayo de 1947 (apud Ycaza, op. cit., pág. 37). Del mismo modo han de entenderse, para no errar, estas palabras de ZEA (en op. et loc. cit.): «Queramos o no, somos hijos de la Cultura europea. De Europa tenemos el cuerpo cultural, lo que podemos llamar el armazón: lengua, religión, costumbres; en una palabra, nuestra concepción del mundo y de la vida es europea. Desprendernos de ella sería desprendernos del meollo de nuestra personalidad».

(41) Véase, sobre el «estilo» de España, MANUEL GARCÍA MORENTE: *Idea de la Hispanidad*, 3.^a edición, Madrid, Espasa-Calpe, 1945.

no impide, sin embargo, hacer la síntesis propuesta. Y ya en camino a ésta, es posible afirmar, en primer término, que lo indio significa, ante todo, primitivismo. Ha sido Keyserling uno de los primeros y, sin duda, el mejor en percibir y exponer este primitivismo americano. América es, en efecto, «el continente del tercer día de la creación» y «es en él paa el hombre, vivencia primordial, la tierra y no el espíritu que en sí lleva». De ahí la potencia de los influjos telúricos, que se puede observar, por ejemplo, en las alturas andinas, y de ahí también que en la naturaleza haya concentrada «más fantasía genitrix que en ningún otro lugar del mundo»: «Ningún continente —dice Keyserling— produce, ni allá cerca, tantas hierbas medicinales, tantos venenos ni tantas plantas alimenticias. En parte alguna se muestra tan rico y tan invasor el mundo vegetal y de la sangre fría; rico en todos los sentidos» (42).

Pero en el paisaje, los hombres, y el más próximo de ellos a la tierra, el indio, cuyo primitivismo consiste en una cierta mayor unión con la naturaleza, de la que el indio no ha acabado de desprenderse todavía y que da a las poblaciones hispanoamericanas ese especial ambiente primitivo, señalado por Samuel Ramos en las mexicanas (43).

Por otra parte, el hombre americano es esencialmente taciturno, total y absolutamente telúrico y con una particular tendencia a la belleza, caracteres propios de un primitivismo heredado, sin duda, del aborígen. Por eso la vida hispanoamericana —suramericana dice Keyserling— está determinada por la gana, que es, en parte, herencia española, pero sólo en parte, pues ésta incluye un elemento imaginativo, mientras que la gana americana es «un impulso totalmente ciego», carente de iniciativa y sobre el cual descansa la pasividad hispanoamericana, pero también la fecundidad y la riquísima vida emocional de aquellos hombres, así como también su extremada sensibilidad, su carácter estético —de donde es estético el pensamiento y la cultura— y la «tristeza primordial», que hizo a Keyserling llamar a América también el «Continente de la Tristeza». Ahora bien: esta tristeza se caracteriza por ser de una «hechicera dulzura»: esa «miel de pesares», de que habla un cantar popular argentino. Y esa tristeza entraña, según Key-

(42) KEYSERLING: Op. cit., Meditación primera, págs. 15 y sigs.

(43) SAMUEL RAMOS: Op. cit., págs. 67-68.

serling, «más alto valor que todo el optimismo de los norteamericanos y que todo el idealismo de la Europa moderna». Es una tristeza sin tragedia, telúrica, un «dolor flotante conforme a la pura pasividad de la vida primordial», cuyo remedio es el arte, especialmente la danza, la poesía y la música. Y he aquí ya de nuevo el fundamental rasgo estético de lo hispanoamericano (44).

Pero vale la pena de volver al primitivismo para ver en él el origen de otro rasgo más de lo autóctono americano, que se puede observar en Hispanoamérica; su inintelectualidad fundamental. Y aquí yace, según Keyserling, la magna significación posible de la humanidad hispanoamericana. «Merced, precisamente, a su falta de intelectualidad y a su primitivismo, originalmente refinado sin embargo, puede producir, por vez primera después de tiempos dilatados, una cultura exclusivamente basada en la Belleza, que, sirviendo de polarizador al resto del mundo, entregado a una intelectualización sin tregua ni medida, señalaría a los hombres *todos* nuevas posibilidades y nuevos caminos». Claro es que una cultura exclusivamente basada en la Belleza no parece tendría tan magno porvenir, pero, en cualquier caso, ese valor de inintelectualidad sí podría ser fecundo, quizá, para la Cultura (45).

Consistiría, según todo lo anterior, el primitivismo en un sentido de pureza, de elementalidad y de proximidad a la naturaleza en el sentido de naturalidad, prescindiendo de toda idealización de este concepto. Quizá, pues, este modo de ser primitivo del hombre americano se caracterizase, como dice Ycaza Tigerino, por

(44) KEYSERLING: Op. cit., Meditación séptima, págs. 165 y sigs. y 190; Meditación décima, especialmente, págs. 293-313.

(45) IBIDEM. Meditación octava, págs. 210 y sigs. Casi todo el esquema de YCAZA está, cuando menos, inspirado en KEYSERLING, pero no lo cita más que cuatro veces en todo el libro, y sólo una de ellas (pág. 53) lo hace dentro del tema tan agudamente tratado por el escritor alemán; y ésta se emplea en lo siguiente: habla del hombre primitivo y del hombre fáustico, y dice que éste «debe acudir a ese sentido elemental de integración vital en el universo que sólo puede darle el hombre primitivo». Y tras punto y aparte añade: «Y digo claramente el hombre y no la tierra, el hombre adámico de América y no 'el continente del tercer día de la creación', para usar la expresión de KEYSERLING». Como esta frase pudiera ser interpretada por algunos en el sentido de que el pensador alemán no se refiere al primitivismo del hombre, sino sólo al de la tierra, salgo al paso de esa posible interpretación. En mi texto se habrá visto de sobra cómo KEYSERLING se extiende y desarrolla en distintos lugares de su obra el tema del primitivismo del hombre sudamericano.

una vinculación más íntima al mundo corpóreo y sensible, por lo que él mismo llama «revaloración de la materia», cuyo oígen es fundamentalmente telúrico. «El hombre que vive enraizado e inmerso en esta naturaleza dominante, en este océano de materia viva y activa, se ve forzosamente ligado a ella y comunica misteriosamente con ella». Es lo que expresa Pablo Neruda —en *Entrada a la madera*— cuando va «entrando oscurecidos corredores» para hallar «la dulce materia rosa de alas secas», o cuando —en *Alturas de Macchu Picchu*— habla de «lo más genital de lo terrestre», concediendo a esto, como se ve, un valor creador (46).

Este primitivismo de lo indio puede entenderse también como una fuerza instintiva, cuya mejor virtud es la espontaneidad. Y también puede interpretarse en el sentido de «un enorme yacimiento de materia prima, de objetos, formas, colores y sonidos, que necesitan ser incorporados y disueltos en el fluído de una cultura, a la que comuniquen su condimento de abigarrada y gustosa especiería» (47).

Pero lo indio es también, como se ha dicho, un elemento de la cultura americana, es decir, una herencia recibida por ésta desde la época precolombina, no sólo en el primitivismo del paisaje y del hombre, sino en lo que Alfonso Reyes llama «emoción histórica». «Nos une con la raza de ayer, sin hablar de sangres, la comunidad del esfuerzo por domeñar nuestra naturaleza brava y fragosa; esfuerzo que es la base bruta de la historia. Nos une también la comunidad, mucho más profunda, de la emoción cotidiana ante el mismo objeto natural. El choque de la sensibilidad con el mismo mundo labra, engendra un alma común». Pero aun cuando no se aceptara ninguna de estas dos cosas, «convéngase en que la emoción histórica es parte de la vida actual, y, sin su fulgor, nuestros valles y nuestras montañas serían como un teatro sin luz. El poeta ve, al reverberar de la luna en la nieve de los volcanes, recortarse sobre el cielo el espectro de doña Marina, acosada por la sombra del Flechador de Estrellas; o sueña con el hacha de cobre en cuyo filo descansa el cielo; o piensa que escucha, en el descampado, el llanto funesto de los mellizos que la diosa vestida de blanco lleva a las espaldas: no le neguemos la evocación, no desperdiciemos la leyenda. Si esa tradición nos fuera ajena, está

(46) YCAZA TIGERINO: *Op. cit.*, págs. 54-56.

(47) ALFONSO REYES: *Tentativas y orientaciones*, págs. 8-9.

comoquiera en nuestras manos, y sólo nosotros disponemos de ella. No renunciaremos —oh Keats— a ningún objeto de belleza, engendrador de eternos goces» (48).

La herencia histórica precolombina es, pues, en realidad, un pasado absoluto, algo de lo cual no queda memoria. «Nadie se encuentra ya dispuesto —escribe Alfonso Reyes— a sacrificar razones humeantes en el ara de divinidades feroces, untándose los cabellos de sangre y danzando al son de leños huecos. Y mientras estas prácticas no nos sean aceptas —ni la interpretación de la vida que ellas suponen— no debemos engañarnos más ni perturbar a la gente con charlatanerías perniciosas: el espíritu mexicano está en el color que el agua latina, tal como ella llegó ya hasta nosotros, adquirió aquí en nuestra casa, al correr durante tres siglos lamiendo las arcillas rojas de nuestro suelo» (49).

Sin embargo, hay que advertir que la conciencia indigenista y la aportación estética y simbólica de las culturas precolombinas se están poniendo hoy mucho más de relieve, sobre todo en los países donde dichas culturas alcanzaron un más alto valor, no exclusivamente en su pura realidad arqueológica, sino como vivencia. A ello han contribuido, sin duda, las excavaciones arqueológicas, que, desde comienzos de siglo, han adelantado notablemente y descubierto nuevas perspectivas y honduras de lo precolombino, antes desconocidas. Por eso el indigenismo es algo más que arqueología y mucho más que política. Como dice Picón-Salas, «separando lo que en las consignas indigenistas puede ser demagogia política, teoría de rebelión para grupos atrasados u oprimidos, "marxismo" traducido al quechua o al nahuatl, o romántica antieuropea o antiespañola, como en los escritos de un Valcárcel en el Perú, aún subsiste un puro sustratum de intimidad y profundidad aborígen como el que logra transmitir Ciro Alegría en su novela *El mundo es ancho y ajeno* o el que impregna el peculiarísimo lamento de los poemas de César Vallejo». Este sentido es el que permite establecer la afinidad estética, por ejemplo, entre los frescos de Bonampak y los de Diego Rivera, y el que también contribuyó a producir esa indianización del español que, según se dijo más arriba, empezó a operarse ya en el propio siglo XVI y que

(48) ALFONSO REYES: *Visión de Anahuac* (1519). México, 1953, páginas 61-62.

(49) ALFONSO REYES: *Tentativas y orientaciones*, pág. 9.

no estriba tan sólo en el uso de localismos americanos, sino en «el tono más cerrado y recogido, en la abundancia de diminutivos —delatando otra actitud psicológica— y en cierto pudor lingüístico que determina que ciertas palabras o frases de uso normal en España las consideremos casi como "tubú"» (50).

Lo indio es, pues, un valor ambiental, psicológico y cultural, que comunica a lo americano esas especiales características de primitivismo, fuerte apego a la tierra, delicadeza, sensibilidad y carácter estético. Es, por tanto, un elemento que no puede olvidarse a la hora de caracterizar la cultura americana, ya que sin él no existiría ésta.

Y hay que decir, por último, que esa realidad precolombina no fué destruída por la organización española, sino que bajo ella persistió, y gracias a ella la cultura americana tiene hoy una fisonomía propia.

3. LO NEGRO.—Por razones muy conocidas, los colonizadores hispanos introdujeron en América a los negros no muchos años después de su propia instalación en el nuevo mundo. Debido a esto, en América han quedado supervivencias de algunos patrones culturales negros, que constituyen un matiz puramente adjetivo de la cultura americana. De esos patrones culturales, los tres más importantes son: a) culturas de la subárea occidental del golfo de Guinea (civilización atlántica de Frobenius); b) área del Congo y área oriental del ganado, de Herskovits; c) culturas del Sudán oriental y occidental. Pero los patrones más característicos de las culturas negro-africanas de América proceden de la subárea de Guinea, como la *yoruba*, la *ewe*, la *fanti-ashanti*, y después siguen en orden de importancia las culturas *bantús* —en especial la *angolo-conga*— y las negro-mahometanas.

En Hispanoamérica —Cuba y Brasil— la cultura predominante fué la *yoruba*, junto con otras de menor influencia, como las *bantús*. Pero en Brasil se pueden distinguir tres patrones principales de cultura: a) culturas sudanesas de la subárea occidental del golfo de Guinea; b) culturas sudanesas negro-mahometanas (cultura *malé*); c) culturas *bantús*, procedentes de las áreas del Congo y del

(50) MARIANO PICÓN-SALAS: «El 'aire' cultural en América Latina» (en *Cuadernos de Historia Mundial*, I, núm. 3, París, enero 1953, páginas 700-711), págs. 700-701.

área oriental del ganado (principalmente angolo-congos y mozambiques).

Las culturas negras en el nuevo mundo se amalgamaron unas con otras y no se conservaron, por tanto, en estado puro. Solamente en el interior de las selvas de la Guayana los negros conservan casi intactos sus patrones culturales originales, pero en las demás zonas las supervivencias negras aparecen en íntima mezcla con las culturas blancas. A esta mezcla y fragmentación e incluso a la extinción de las culturas negras en América contribuyó en gran medida la esclavitud. Las creencias, no obstante, tal vez se salvaron, y lo demás sobrevivió en el folklore: música, danza y lengua y otras instituciones sociales. Con todo, la esclavitud alteró la vida cultural y social del negro como factor condicionante de dos —entre otros— procesos psicosociales: la separación de los individuos de sus grupos de cultura, y los contactos de raza y de cultura con el cruzamiento y la *transculturación*.

En este segundo aspecto, el cruzamiento racial fué tan importante que el grueso de la población brasileña es producto del mestizaje de portugueses con negros, a los que se unieron contingentes posteriores de otras y varias procedencias. En cuanto a las relaciones de cultura, éstas no implican necesariamente el contacto de razas, porque pueden ser relaciones indirectas, como es el caso del negro en el Brasil, que constituyó un factor de transporte indirecto de la cultura europea a aquel país. En todo caso, la *transculturación* proporciona, como es sabido, tres resultados distintos: 1) la aceptación, que se da cuando la nueva cultura es aceptada, con pérdida u olvido de la herencia cultural más antigua; 2) la adaptación, en la cual ambas culturas se combinan en un todo armónico, y 3) la reacción, que se produce cuando surgen movimientos contra-transculturativos por causa de la opresión o por los resultados de la aceptación de rasgos culturales extraños. Las culturas originales conservan en este caso su fuerza psicológica.

Pues bien: estos tres resultados se dan en los encuentros de las culturas negro-africanas con las del nuevo mundo, especialmente con la blanca europea, aunque se puede prever que la aceptación acabará siendo el resultado final en todas partes. Esta aceptación de la cultura europea por el negro fué perfecta en los Estados Unidos y también se produjo en algunos grupos ciudadanos del Brasil y de Cuba. Pero la adaptación ha sido hasta ahora resultado más frecuente de la *transculturación* negra, y se ha pro-

ducido en tal medida que en Brasil, Cuba, Haití y otras Antillas resulta frecuentemente difícil reconocer los elementos de origen. Esto ocurre principalmente en lo que se refiere a las formas religiosas, pero también se puede observar el fenómeno en otras formas espirituales y materiales; sobre todo, en el folklore y el lenguaje. La reacción, por último, se dió principalmente en las selvas de la Guayana holandesa, entre los negros fugitivos de Jamaica, entre ciertos grupos de Haití y en dos casos concretos ocurridos en Brasil: fugas negras de los *quilombos* y movimientos rebeldes de los *malês* en Bahía (51).

Es, en efecto, en la música y la danza donde de un modo más visible radica la influencia del elemento negro de la cultura americana. Así, a partir de los años subsiguientes a la paz de 1918, casi no podría entenderse la música actual sin tener en cuenta esos ritmos sincopados de clara influencia negro-africana; y lo mismo hay que afirmar respecto de la danza negra, que es una de las formas más acusadas del expresionismo moderno. Pero también puede obsearse la influencia del elemento africano en la literatura y en el arte, como se ve en la poesía de un Nicolás Guillén, en los relatos de un Alejo Carpentier o una Lydia Cabrera y en la pintura de Wilfredo Lam con sus «verdes y fantásticas cosmogonías» (52).

Se habrá visto, sin embargo, que el radio de acción de la influencia negra no pasa de algunas formas exteriores o manifestaciones menos importantes de la cultura, salvado el caso, como es claro, de la literatura y el arte. Por otro lado, además, la presencia del elemento negro se reduce prácticamente a Brasil, Cuba y las Antillas, lugares donde tampoco su influencia ha calado todavía lo bastante para que se pueda elevarla a lugar más alto que el de ese matiz puramente adjetivo a que se ha aludido más arriba.

4. LO LATINO.—A partir de la Independencia hispanoamericana, cuando se constituyen las distintas naciones resultantes de la disgregación del Imperio español, la América hispana, como España y Portugal mismos, sufren la influencia francesa, que en

(51) He seguido en esta exposición del elemento negro en la cultura americana, el excelente estudio de ARTHUR RAMOS: *Las culturas negras en el nuevo mundo*. México, Fondo de Cultura Económica, [1943].

(52) PICÓN-SALAS: *Op. cit.*, pág. 703.

Hispanoamérica, además, se ve abonada por la separación y alejamiento de la metrópoli.

Pero esta influencia llega, por de pronto, después de tres siglos de historia, durante los cuales la cultura americana ha tenido tiempo de formarse y adquirir vigor y personalidad fundamentales. Por otra parte, la separación que la Independencia supone fué exclusivamente política, y aunque andando el tiempo se trató de hacer —y se hizo en parte— la emancipación mental, lo cierto es que la unidad cultural del mundo hispánico subsistió contra todos los embates. De ahí el evidente paralelismo del pensamiento español y del hispanoamericano e incluso el de sus procesos históricos respectivos; y de ahí también que el afrancesamiento hispanoamericano fuera realizado, en buena parte, desde y a través de España.

Romanell, refiriéndose a México y deshaciendo un error de Aldous Huxley, según el cual el pensamiento hispanoamericano posterior a la Independencia es predominantemente francés, pone de relieve que las ideas importadas a México durante el siglo XIX sufrían un previo proceso de aclimatación en dos fases fundamentales: 1.ª, fase de asimilación o «hispanización»; 2.ª, fase de adaptación o «mexicanización» (53).

Todo esto demuestra, pues, que lo latino —concretamente lo francés— se reduce, a lo sumo, en la cultura americana, a matizar, en algunos casos, los valores de la cultura hispana. Es lo latino, en conclusión, un elemento totalmente secundario y adjetivo.

* * *

Acaba de pasarse revista a los elementos que integran la cultura americana, objeto material de la Historia de América. En ellos los dos primeros son elementos esenciales, es decir, pertenecen a la esencia o naturaleza de esa cultura; los otros dos, en cambio, constituyen otras tantas aportaciones adjetivas, a las cuales cabe añadir, por otra parte, los elementos italiano —incluido, desde luego, dentro de lo latino—, alemán, inglés y norteamericano, especialmente éste último, que va adquiriendo cada vez mayor potencialidad expansiva. Pero, aparte de lo dicho en este mismo párrafo, no se tiene todavía un concepto claro de lo que la cultura americana, en su ser total, en su conjunto unitario, en su unidad

(53) ROMANELL: Op. cit., Introducción.

real, sea. Se ha hecho, en efecto, un análisis, en virtud del cual ese todo que es la cultura americana ha sido descompuesto en sus partes, las cuales se han convertido así, al ser examinadas separadamente, en otros tantos «todos». Pero no hay que olvidar, si de entender la cultura americana se trata, que este análisis está necesariamente subordinado y es tan sólo previo a una ulterior comprensión sintética, que ha de hacerse necesariamente y que debe enfocar la cultura americana como el «todo» que ella es y no como el todo dividido en sus partes, ya que éstas cobrarían, mediante esa disección, calidad de «todos», que, al tomar vida propia, escamotearían de nuestra mirada la cultura americana, objeto del estudio.

Se trata ahora, por tanto, de captar en su unidad esencial o entitativa el concepto de cultura americana, viendo en qué forma se integran y conjuntan los elementos analizados para constituir el todo que es esa cultura. Pues bien: tras similar intento, el padre Osvaldo Lira ha escrito las palabras más luminosas, quizá, hasta ahora: «En la génesis y estructuración de la cultura hispanoamericana, la cultura española ha desempeñado desde un principio una misión perfectamente análoga a la que en el compuesto humano desempeña la forma sustancial; es decir, la de constituir la razón última intrínseca y raíz propia de todas sus perfecciones». Y habla de analogía, pero no de identidad, porque «la materia con que se encuentra la forma sustancial, que es la materia prima, se halla absolutamente privada de toda determinación, mientras que en el caso concreto de las naciones hispanoamericanas —así como, en general, en el choque de dos culturas cualesquiera que guarden entre sí cierto desequilibrio cualitativo— la indeterminación y, por consiguiente, la pasividad en que viene a hallarse la inferior respecto de la superior es puramente comparativa» (54).

Hay, pues, un principio constitutivo esencial de la cultura americana, lo hispano, que es a la vez principio formal o determinante. Ahora bien: la razón por la cual lo hispano, la cultura hispana puede actuar como elemento determinante o formal de la cultura americana es su espíritu cristiano. No se pretende con esto, sin embargo, hacer del Cristianismo un elemento integrante de ninguna cultura, porque su transcendencia sobrenatural se lo impide, ya que en él debe verse una especie de lo que los escolásticos lla-

(54) OSVALDO LIRA: *Hispanidad y mestizaje*, ya cit., pág. 51.

man *actus irreceptus*; pero sí puede ser el Cristianismo, respecto de una cultura, principio determinante transcendente, y así lo es respecto de la cultura americana (55).

Junto con lo hispano, el otro principio constitutivo esencial de la cultura americana es lo indio. Ahora bien: lo indio aparece subordinado a lo hispano, porque sea cual fuere el grado de desarrollo cultural que hubiera alcanzado en las distintas culturas precolombinas, todas éstas coincidían en ignorar por igual los valores eternos de que es portador el ser humano. De ahí que en el choque con lo hispano, lo indio quedó frente a su contrario en una actitud relativamente pasiva, semejante —dice Osvaldo Lira— a la del mármol frente a la actividad creadora del escultor; es decir, imponiéndole, no direcciones, sino tan sólo determinadas condiciones de trabajo. Por eso lo indio es el principio constitutivo material de la esencia o naturaleza de la cultura americana (56).

Es importante tener en cuenta esta valoración, pues de no hacerla provienen errores tan graves como los que constituyen la base del indigenismo, del latinoamericanismo y de otras teorías que han pretendido interpretar la cultura americana. Esta puede ser, en efecto, reacción de la cultura hispana ante la cultura india precolombina o reacción de ésta ante la cultura hispana. En ambos casos, la realidad que resulta del contacto o choque de esas dos culturas es una tercera cultura mixta o mestiza, que no es ni la cultura hispana ni la cultura precolombina, sino el resultado de la conjunción de ambas. Ahora bien: para comprender lo que sea esa tercera cultura resultante es imprescindible conocer los elementos que la producen, porque comprender un ser consiste —según enseñan los escolásticos— en saber más o menos perfectamente sus razones de ser, es decir, en conocer sus causas. Y para ello me voy a servir, precisamente, de la doctrina tomista sobre las causas del ser.

Ya se ha visto que Osvaldo Lira echa mano también de la doctrina de Santo Tomás para explicar lo que es la cultura americana. Pero así como él aplica al caso la doctrina acerca de la composición del ser creado corpóreo y utiliza —con las distinciones que se han anotado— la teoría hilemórfica de Aristóteles, yo voy a acudir a la doctrina sobre las causas del ser, fijándome

(55) *IBIDEM*, pág. 54.

(56) *IBIDEM*, págs. 44-46.

precisamente en la causa eficiente. Y no estará de más recordar los conceptos fundamentales de que voy a hacer uso.

Como es sabido, causa eficiente es aquello que con su acción influye en la producción o existencia de un ser. Su causalidad, por tanto, consiste en su acción. Ahora bien: desde el punto de vista de su *subordinación*, las causas eficientes se dividen en: *principales*, que son las que producen el efecto en virtud de su actividad propia, e *instrumentales*, que producen su efecto bajo la acción de una causa principal, a la cual deben el que, ejercitando su actividad natural, puedan realizar un efecto superior a ésta. A su vez, la causa principal se divide así: *primera*, que es independiente de toda otra en el ejercicio de su causalidad (Dios), y *segunda*, que depende de una o de muchas otras causas en el ejercicio de su causalidad para pasar de la potencia al acto de ser causa. En cuanto a la causa instrumental, por vía de ejemplo propongo la pluma. La pluma, en virtud de sus propiedades capilares naturales, puede retener una gota de tinta y extenderla sobre el papel a que es aplicada. Pero extender esa gota para que exprese palabras y pensamientos y producir, así, una obra superior a su actividad ciega sólo es dable merced a la mano de un ser inteligente. Se ve, pues, que la causa instrumental, además de su actividad propia (en la pluma, el retener la tinta y poder extenderla sobre el papel), ejerce una acción *instrumental*, debida a la causa principal que deja sentir su influencia pasajera sobre ella, elevándola, mediante una *promoción física*, por encima de lo que puede por sí sola, hasta el punto de producir un efecto más noble que ella misma. Este efecto proviene todo entero de la causa principal y de la causa instrumental, existiendo una *subordinación*, no una mera coordinación, de ésta respecto a aquélla.

Pues bien: aplicando estas nociones al concepto de cultura americana, diré que la cultura americana es una cultura mestiza, como resultado de la conjunción de una causa principal: la cultura hispana, con una causa instrumental: la cultura india precolombina. Así, la cultura hispana, como causa principal de la cultura americana, hizo posible con su acción, al conjuntarse con la cultura india precolombina, que ésta, como causa instrumental de la cultura americana, ejerciera, además de su acción propia, una acción instrumental, que elevó a la cultura india precolombina hasta producir un efecto más noble que ella misma. Este efecto más noble que la cultura india precolombina es la cultura americana,

la cultura mestiza, y proviene todo entero de la cultura hispana —causa principal— y de la cultura precolombina —causa instrumental—, de la conjunción de ambas, pero existiendo una subordinación de la cultura precolombina, como causa instrumental, con respecto a la cultura hispana, como causa principal.

Ahora se comprenderá, pues, hasta qué punto es erróneo hablar de la cultura americana como una mera prolongación de la cultura hispana y sin considerar el elemento indio de ella. Y se verá también cómo es vana la pretensión de algunos de tratar de equiparar a las dos culturas integrantes de la americana, o el dar a la cultura precolombina unas supuestas posibilidades de «sublimación» y «transformación» de la cultura hispana. Esta, como causa principal, ejerció su efecto en virtud de su actividad propia —virtualidad recibida, a su vez; mejor, causada por otras causas principales— y permitió a la cultura precolombina —causa instrumental— ejercer, además de su acción propia, una acción instrumental en conjunción con la acción de la causa principal, acción mediante la cual pudo elevarse lo indio a ser, junto con lo hispano, lo americano. En otras palabras: lo hispano permitió a lo indio salvarse cristiana, católicamente en lo americano (57).

Respecto a los demás elementos señalados como integrantes de la cultura americana, lo latino y lo germánico, no pasan de constituir elementos adjetivos y de acción semejante a la de la causa accidental; lo mismo que la de lo negro, aunque este elemento en evidente menor jerarquía.

Se concilian, de este modo, dos ideas que muchos presentan como inconciliables: la de la esencial vinculación y conexión íntima de lo americano y lo hispano, cuya unidad y conjunto constituye lo «hipánico»; y estas otras dos: la originalidad de lo americano y su fidelidad, al propio tiempo, a lo hispano, de lo cual es continuación y como renuevo. Por eso, en este último aspecto, se ha podido decir que, «así como sin renegar de nuestros padres tenemos una personalidad que hace que ninguno nos confunda con ellos, así también tendremos una personalidad cultural sin renegar de la cultura de la cual somos hijos. El ser conscientes de

(57) Incurren en el primer error los «españolistas», que no conceden ninguna atención ni valor ninguno a lo indio. En el segundo error caen, desde luego, los indigenistas, pero también están próximos a él, o pueden estarlo, los «originalistas». En este error cae de lleno, por ejemplo, YCAZA TIGERINO: *Op. cit.*, pág. 74.

nuestras verdaderas relaciones con la cultura europea elimina todo sentimiento de inferioridad, dando lugar a un *sentimiento de responsabilidad*» (58).

En esa fidelidad, precisamente, y en esa conexión y vinculación de la cultura americana a la cultura hispana, que es su causa principal, radica la interpretación hispánica propiamente dicha de la cultura americana. Según ella, hispánicos serían, en un sentido lato, «todos los amigos de la obra de España en América y de la significación que la historia de España parece tener en el todo de la historia universal»; y, en un sentido más estricto, «cuantos quieran ser activos continuadores de esa tarea en cualquier orden de la operación humana».

Esto es, sin duda, como dice Laín, lo decisivo. Ahora bien: ¿cuál es la definición esencial de la obra de España en América? «La empresa ultramarina de España —contesta el mismo pensador— consistió esencialmente en poner a los hombres de América en el nivel de la Historia Universal, según tres determinaciones de la existencia humana: el habla castellana, la fe católica y un singular temple ético en el sostenimiento de las propias convicciones». Así, «quien confiese esos tres modos de ser hombre o sea amigos de ellos, ese pertenece a la Hispanidad. Todo lo demás es mero accidente o mudadizo indumento histórico», porque «la Hispanidad no se actualiza plenariamente mientras esos supuestos no se manifiesten con eficacia en el nivel de la Historia Universal, según una cualquiera de las formas de vida en que se realiza la existencia humana» (59).

En ese empeño, pues, puede verse ya una razón fundamental de la unidad entre Hispanoamérica y España, ya que ambas participan esencialmente o por naturaleza de la misma cultura. Esto explica también, por otra parte, que el hispanismo americano no consista —como dice Pablo Antonio Cuadra— en amar sentimentalmente a España, sino en continuarla. «Amar a España —afirma— es amarnos a nosotros mismos». Y añade: «Muchos confunden la Hispanidad con el amor a España. Muchos parecen creer que la Hispanidad es una especie de Panamericanismo español. Una doctrina de Monroe ejecutada al revés, que trata de arrancar a la tierna e ingenua Hispanoamérica de las manos de un imperia-

(58) ZEA: Op. cit., pág. 172.

(59) LAÍN ENTRALGO: *Viaje a Suramérica*, págs. 27-31.

lismo yanqui para ponerla en manos de otro imperialismo ibérico. Si España dejase de existir, tragada por el mar, nosotros tendríamos que ser más hispanistas aún. Porque con España, nuestro hispanismo puede recurrir a España. Pero sin España, nuestro hispanismo tiene que reponer a España». Y César E. Pico, al analizar el peculiar carácter supranacional de la comunidad hispanoamericana, lo resume como una proyección de Europa en América y puntualiza que se trata de una europeidad nutrida desde lo español. «La Hispanidad —escribe— aparece así como la sociedad supranacional en que conviven los individuos de Hispanoamérica. Es como una prolongación de España que nos permite participar de Europa a través de España. Tiene, pues, más sentido para nosotros que para los mismos españoles. Para nosotros, es el trasfondo social de nuestra nacionalidad concreta. Lo que es Europa para las naciones europeas, es la Hispanidad para los hispanoamericanos. Sin los ingredientes europeos, las naciones de Europa perderían —dice Ortega— las dos terceras partes de sus vísceras, y sin los ingredientes ibéricos, las naciones de Hispanoamérica quedarían casi totalmente evisceradas». De aquí se sigue, por tanto, que el trasfondo social de Hispanoamérica es, en primera instancia, lo hispano. Por eso, «España tiene todavía sentido despojada de su apéndice trasatlántico, porque seguiría implantada en el suelo germinante de Europa. Mas nosotros, sin la convivencia hispánica, nos reduciríamos a ser europeos sin Europa, españoles sin España; es decir, un imposible» (60).

Caracterizada ya la cultura americana, tanto en sus elementos integrantes como en el todo que de su conjunción resulta, puede preguntarse ya si dicha cultura ha dado alguna muestra, algún fruto de su existencia. Se trata, pues, de examinar las aportaciones que la cultura americana haya hecho al acervo cultural de la humanidad. Y en este intento, el investigador encuentra, por de pronto, varias manifestaciones culturales propiamente americanas en la Literatura y en el Arte. En el primer aspecto, podría uno, en efecto, remontando el curso de la historia, ir a parar al segundo siglo del gobierno español en América y hallar en él, en su segunda mitad, una literatura barroca todo lo afín con la española que se quiera, pero con esos rasgos peculiares que denotan las obras de

(60) Apud ALVAREZ DE MIRANDA: Op. cit., págs. 82-84.

un Bernardo de Balbuena, una Sor Juana Inés de la Cruz, un Carlos de Sigüenza y Góngora o un Pedro Peralta y Barnuevo.

Pero es, sin duda, a fines del siglo XIX el momento en que en el horizonte literario universal aparece la primera aportación decisiva de la cultura americana. Esto significa, en última instancia, el Modernismo y esto representa la figura de ese mestizo americano llamado Rubén Darío. Este, en efecto, constituye el primer fruto completamente diferenciado de la cultura americana, y en su poesía puede observarse la integración humana del espíritu y el cuerpo, la «revaloración de la materia», a que se aludió en páginas anteriores. Así, Pedro Salinas observa que el tema central de la poesía rubeniana fué el erotismo, pero un erotismo que rebasa todos los límites de lo puramente sensual, ya que obedece a una actitud vital, según la cual el amor es un amor primitivo, sin amada concreta. Por otra parte, Rubén Darío ofrece un «carnalismo americano», uno de cuyos aspectos es la «materialización» de la musa, que Salinas ha visto con su habitual agudeza. El concepto de Darío —dice— «consiste en deshacer la obra aquella de la visión griega que desencarnó la musa sacándola del dominio de lo corporal, y verla sólo como cuerpo, encarnarla, reducir de nuevo a esa aspirante de la inmortalidad al recinto de la carne mortal». De ahí su conocida balada, donde «la mejor musa es la de carne y hueso», en una materialización de la musa que podría rastrearse, simbólicamente, en el apelativo dado a Sor Juana Inés de la Cruz. Por lo demás, éste «carnalismo» alcanza en Rubén incluso al ámbito del pensamiento, y así el poeta, según Salinas, habría llegado a crear el *homo carnalis* mediante su erotismo, que no rebaja el espíritu, sino que sublima la carne y que ha sido llamado por Salinas un «erotismo agónico» (61).

En Rubén Darío puede encontrarse, pues, la contribución americana que significa la revolución literaria modernista, tanto en el cambio estilístico como en el impulso creador; y también en la temática, que se hizo más vasta y universal. En Hispanoamérica, el Modernismo «reflejó en individualismo e insurgencia estética el descontento del artista en sociedades todavía atrasadas, en pro-

(61) PEDRO SALINAS: *La poesía de Rubén Darío*. (Ensayo sobre el tema y los temas del poeta). Buenos Aires, Edit. Losada, S. A., 1948, especialmente, págs. 57-74, 90-92, 99-100, 115, 131-136, 154-160, 205-212 y 285-288. También puede verse el americanismo de Darío en su poesía social y política.

vincias remotas de la Cultura mundial; la romántica evasión del escritor ante la estrechez y aspereza del ambiente, y, desde otro punto de vista, una nueva contemplación cuidadosamente elaborada, selectiva y minoritaria de la realidad próxima. No tanto el problema como su tratamiento artístico fué el esmero mayor de los modernistas». Al escritor le interesa más la excitación que la veracidad. No intenta reformar la sociedad, sino reflejarla y hacerla vivir fragmentariamente a través de un instrumento personalísimo. Tampoco actúa sobre él ninguna coacción colectiva, porque la literatura es exquisito y casi secreto negocio de minorías, hasta el punto, que muchos libros modernistas parecen hechos para circular sólo entre escritores (62).

Por último, al Modernismo se debe también el nacimiento de la cuentística criolla, que, inspirada al principio en modelos franceses, muy pronto nacionaliza, es decir, americaniza sus temas y lenguaje y da lugar a los magníficos relatos breves de un Horacio Quiroga, un Manuel Díaz Rodríguez, un Augusto D'Halmar, un Mariano Latorre o un Lino Novás Calvo.

Después, a partir de la primera década del siglo XX, la problemática y los intereses literarios marchan por otros rumbos. Surge, frente al cosmopolitismo anterior, la poesía provincial de un Ramón López Velarde, por ejemplo. En la novela, a su vez, la dimensión social y la preponderancia de la naturaleza, la lucha por el poder político y el indianismo realista constituyen cuatro características que dan a la novelística americana actual una personalidad propia e inconfundible. Y lo mismo puede afirmarse referido a la poesía, donde una nueva épica se anuncia y donde la lírica cuenta con nombres tan significativos como los de Octavio Paz y Humberto Díaz Casanueva (63).

En cuanto al Arte, también en la época española de América se pueden encontrar las primeras luces de una peculiar producción cultural americana en esa arquitectura —especialmente barroca, nuevo signo de hispanidad— en que la mano de obra dejó tan fuerte huella que, a veces, el cielo cristiano, cargado de árboles, flores y frutos y lleno de angelitos indianizados, más parece un *tlalocan* azteca. Y después, desde la segunda década de nuestro

(62) PICÓN-SALAS: Op. cit., págs. 704-705.

(63) IBIDEM, págs. 706-709.

siglo, recuérdese, por ejemplo, la pintura mural mexicana, de la que ya en páginas anteriores se ha hecho imprescindible mención.

La cultura americana, por último, ha entrado ya, a través de una de las formas fundamentales de toda cultura —la Filosofía—, en una nueva fase de desarrollo, que puede significar una aportación muy importante a la Cultura universal. Me refiero a la comprensión de su propio pasado. Hasta hace no muchos años, en efecto, el americano consideraba su historia como un proceso doble, cuyas dos ramas —la rama india y la rama hispana— coexistían separadamente y sin haber alcanzado armónica unidad. Por otra parte, ninguno de estos dos pasados estaba actualizado ni integrado en su conciencia, ya que el pasado indio estaba muerto, era un pasado absoluto, como dice Alfonso Reyes, y el pasado hispano no era tampoco sentido como propio. Luchaban, pues, en la conciencia mestiza las dos tradiciones, como en las venas las dos sangres, y en esta dicotomía el hombre americano flotaba, desarraigado, sobre su propio presente. Hoy, en cambio, gracias a la labor de una escuela de historiadores que bien pueden ser llamados excelentes, el americano comienza —ha comenzado ya— a asimilar su historia, es decir, a conocer sus experiencias, a adquirir madurez, a instalarse, en definitiva, en su presente desde las hondas raíces del pretérito para poder encauzar su porvenir (64).

JAIME DELGADO

(64) Sobre el desarraigo histórico del americano, véase LEOPOLDO ZEA: *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*. [México], El Colegio de México, [1949], págs. 15-29; y RICARDO KREBS: «Reflexiones sobre la cultura hispanoamericana» (en *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 21, Madrid, mayo-junio de 1951, págs. 407-414), especialmente, págs. 409-412. Sobre la misión cultural de conocer y comprender la historia, ZEA: *Ensayos sobre filosofía en la historia*, páginas 173-174.

