



HAL
open science

Raza Hispana. Hispanoamericanismo e imaginario nacional en la España de la Restauración

David Marcilhacy

► **To cite this version:**

David Marcilhacy. Raza Hispana. Hispanoamericanismo e imaginario nacional en la España de la Restauración. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (CEPC), 2010, Estudios Políticos, 978-84-259-1474-4. hal-03830430

HAL Id: hal-03830430

<https://hal.science/hal-03830430v1>

Submitted on 30 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



| CENTRO DE | ESTUDIOS | POLÍTICOS Y | CONSTITUCIONALES |

Raza hispana

Hispanoamericanismo
e imaginario nacional
en la España
de la Restauración

DAVID MARGILHACY

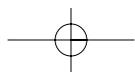
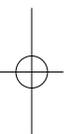
Prólogo de Javier Moreno Luzón

Estudios Políticos



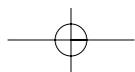
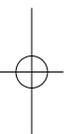
001-20

-1 19 2 10 08 43



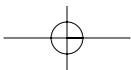
001-20

-1 19 2 10 08 43





RAZA HISPANA



CENTRO DE ESTUDIOS POLITICOS Y CONSTITUCIONALES

CONSEJO EDITORIAL

Luis Aguiar de Luque
José Álvarez Junco
Paloma Biglino Campos
Bartolomé Clavero
Luis E. Delgado del Rincón
Eliás Díaz
Santos Juliá
Francisco J. Laporta
Clara Mapelli Marchena
Francisco Rubio Llorente
Joan Subirats Humet
Joaquín Varela Suanzes-Carpegna

Colección: *Estudios Políticos*

Director: JOAN SUBIRATS HUMET

DAVID MARCILHACY

RAZA HISPANA

Hispanoamericanismo
e imaginario nacional
en la España de la Restauración

Prólogo de
JAVIER MORENO LUZÓN

Traducción del francés:
MONIQUE PENOT

CENTRO DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y CONSTITUCIONALES
Madrid, 2010



Catálogo general de publicaciones oficiales:

<http://www.060.es>

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidas la reprografía y el tratamiento informático.

De esta edición, 2010:

© DAVID MARCILHACY

© CENTRO DE ESTUDIOS POLITICOS Y CONSTITUCIONALES
Plaza de la Marina Española, 9
28071 Madrid
<http://www.cepc.es>

NIPO: 005-10-012-0

ISBN: 978-84-259-1474-4

Depósito Legal: M. 9308-2010

Realización: GRAFICAS/85, S.A.
Gamonal, 5. 28031 Madrid

Impreso en España - *Printed in Spain*

Impreso en papel reciclado



ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
Prólogo de JAVIER MORENO LUZÓN	XV
Agradecimientos.....	XXI
INTRODUCCIÓN. Reinventar el nuevo mundo.....	1

PRIMERA PARTE

EL MITO DE LA RAZA HISPANA FRENTE A LA CRISIS DE LA CONCIENCIA NACIONAL

1. Ante la aporía racial, un enfoque histórico, político y antropológico	17
A) LA «RAZA», UN CONCEPTO EQUÍVOCO.....	17
<i>Raza, etnia y cultura</i>	19
<i>El imaginario racial</i>	21
B) LA RAZA HISPANA, UNA HERENCIA DEL CIENTIFICISMO, DEL PANHISPANISMO Y DEL COLONIALISMO	25
<i>Raza e Historia: las desviaciones del cientificismo</i>	25
<i>Raza y política: del panhispanismo decimonónico al hispanoamericanismo finisecular</i>	27
<i>Raza y alteridad: de un continente a otro, el espejismo colonial</i>	32
2. El concepto de Raza, un mito patriótico en ayuda del sentimiento nacional.....	33
A) EL MITO DEL PUEBLO ESPAÑOL Y DEL GENIO NACIONAL.....	34
<i>Psicología colectiva y carácter nacional en la crisis finisecular</i>	36
<i>Ángel Ganivet y Rafael Altamira</i>	40
<i>Del carácter nacional español a la Raza hispana</i>	45
B) LA DEFINICIÓN DE LA COMUNIDAD NACIONAL A TRAVÉS DEL PRISMA DE LA RAZA	47
<i>De una introspección sociocultural a una ontología racial</i>	47
<i>La Raza hispana, un concepto de «geometría variable»</i>	52

	<u>Págs.</u>
<i>Antonio Cánovas del Castillo o la definición de un nacionalismo étnico español</i>	56
<i>Darwinismo social, criminología y construcciones raciales</i>	60
<i>La Raza como factor de modernización y de liberalización de España</i>	64
C) LA VOCACIÓN IMPERIAL DEL NACIONALISMO ESPAÑOL Y EL AUGE DE LA RAZA COMO NUEVO MITO PATRIÓTICO	67
<i>Del «Pueblo» a la «Raza», la evolución ideológica del patriotismo español</i>	68
<i>El símbolo de la Raza en la batalla ideológica de las décadas 1910 y 1920</i>	78
D) LA ANEXIÓN PROGRESIVA DEL CONCEPTO DE RAZA POR LA DERECHA NACIONAL	85
<i>La creación de una mística nacional en torno a una Raza institucionalizada</i>	86
<i>Patria, lazos de la sangre, Historia y religión: la interpretación conservadora de la Raza</i>	92
E) LAS POLÉMICAS LEVANTADAS POR EL AUGE DEL MITO DE LA RAZA	102
<i>Una «raza» ni biológica, ni política, ni religiosa, sino lingüística: las refutaciones raciales de Miguel de Unamuno</i>	102
<i>En contra de la concepción de un nacionalismo étnico: Azorín y Gómez de Baquero</i>	107
<i>Luis Araquistain y la Raza como «ideal de cultura»</i>	110
3. El declive de la Raza hispana frente a la competencia de los pueblos latinos y anglosajones	114
A) LA «DECADENCIA ESPAÑOLA» ANALIZADA EN TÉRMINOS RACIALES: LATINOS CONTRA ANGLOSAJONES.....	115
<i>El mito de la lucha de las razas y las teorías sobre la decadencia latina y el triunfo de la raza anglosajona</i>	117
<i>«Conquistar o morir»: el factor imperial como criterio de influencia</i>	123
<i>La reacción hispanista: la fe en la capacidad civilizadora de la Raza Hispánica</i>	127
B) LA INFLUENCIA DE ESPAÑA EN AMÉRICA LATINA FRENTE A LA EXPANSIÓN DE LAS OTRAS «RAZAS».....	132
<i>Panamericanismo versus hispanoamericanismo</i>	134
<i>Ariel contra Calibán: un conflicto de civilizaciones</i>	144
<i>Latinidad versus hispanoamericanismo</i>	153
<i>América ¿hispánica, ibérica o latina? Una terminología al servicio de una ideología</i>	157
C) UNA CONTRAOFENSIVA CULTURAL Y DIPLOMÁTICA: DE LA MISIÓN TUTELAR AL «SUPERNACIONALISMO» HISPÁNICO.....	168
<i>Los «fueros de la Raza»: imperio espiritual y cruzada por la lengua y civilización hispánicas</i>	169
<i>España y su pretensión a ejercer una misión tutelar sobre América latina</i>	178

ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
<i>Polémica en torno a un meridiano intelectual: los retos políticos de una batalla cultural</i>	184
<i>Las perspectivas abiertas por el derecho internacional y la Sociedad de Naciones</i>	190
<i>José María Pemán y el principio de soberanía racial</i>	196
<i>La era del gigantismo racial</i>	201
<i>José María de Yanguas Messía y el discurso de la diplomacia: patriotismo racial y regreso a la España Mayor</i>	205
4. La Raza como esquema identitario: etnocentrismo y neo-coloniamismo	209
A) UNA ALTERIDAD QUE PROLONGA UNA FILIACIÓN: LA APREHENSIÓN DEL OTRO MEDIANTE EL ESQUEMA RACIAL	210
<i>La cuestión de la difícil emancipación</i>	211
<i>La Raza, un rodeo para la exaltación de España</i>	215
<i>América como «revelación» de España</i>	219
B) RAZA Y ETNICIDAD EN EL CONTEXTO POSTCOLONIAL: LA TENTACIÓN RACISTA	225
<i>La Raza, ¿una identidad cultural o una identidad natural? Las ambigüedades de la invocación a los lazos de la sangre</i>	225
<i>La Raza, un producto de las mentalidades coloniales</i>	231
<i>Lógicas colonialistas: el paradigma de la Civilización frente al síndrome de la barbarie</i>	238
<i>El factor étnico en la geopolítica durante los años 1920</i>	244
<i>La Raza a prueba del mestizaje latinoamericano: el mito de una América blanca frente al peligro racial</i>	251
<i>José María Salaverría frente a Leopoldo Lugones: los «pueblos aristocráticos», las raíces indígenas del criollismo y el concepto de argentinidad</i>	258
<i>Ramiro de Maeztu contra Franz Tamayo, o la defensa del mito católico universalista de la Raza</i>	265
C) LA RAZA, ¿MÁSCARA DEL NEOCOLONIALISMO Y DEL IMPERIALISMO ESPAÑOLES? LAS CRÍTICAS DE FERNANDO ORTIZ HACIA RAFAEL ALTAMIRA	271
<i>Rafael Altamira «neoracista», según Fernando Ortiz</i>	273
<i>La Raza, sustituto ideológico del imperialismo español</i>	279
5. La «Raza» vista desde América: el pasado hispánico ante una perspectiva continental y nacionalista	286
A) EL REPUNTE HISPANÓFILO COMO RESPUESTA A LOS TRASTORNOS CULTURALES Y SOCIOPOLÍTICOS DEL ÁREA LATINOAMERICANA	287
<i>Una problemática continental: de la hispanofobia a la «yanquifobia»</i>	287
<i>Las fuentes de la identidad: entre la recuperación de la Raza por las élites criollas y el advenimiento de la «raza mestiza»</i>	291
<i>Modernismo y renovación crítica: los orígenes culturales del rebrote hispanófilo</i>	295

	<i>Págs.</i>
B) CONSTRUCCIONES NACIONALES Y ASIMILACIÓN DE LA DIVERSIDAD ÉTNICA EN AMÉRICA LATINA: ¿DE QUÉ RAZA SE TRATA?.....	300
<i>Las repúblicas del Cono Sur: el caso de Argentina</i>	301
<i>México, entre tradición hispánica y ruptura: la raza mestiza</i>	309
<i>La América andina: el Perú y el indigenismo</i>	314
6. Bandera e himno: una Raza en busca de emblema, un mito carente de consenso.....	319

SEGUNDA PARTE

LA FIESTA DE LA RAZA
COMO IDEAL NACIONAL INSTITUCIONALIZADO

1. La instauración de una fiesta nacional en torno al 12 de octubre y a la «Raza».....	326
A) 1881-1918: GÉNESIS DE LA CELEBRACIÓN E INSTITUCIÓN DEL 12 DE OCTUBRE COMO FIESTA NACIONAL.....	327
<i>En busca de una efeméride</i>	327
<i>Genealogía del 12 de octubre, acto primero: Huelva y el IV Centenario del Descubrimiento de América (1892)</i>	330
<i>Acto segundo, 1910-1929: la difusión por América del 12 de octubre</i>	334
<i>Acto tercero, 1912-1918: la campaña de prensa a favor de la fiesta nacional del 12 de octubre en España</i>	341
<i>La «unión nacional» en pro de la proclamación de la Fiesta de la Raza</i>	347
B) EL MITO DEL 12 DE OCTUBRE, EN EL CRUCE DE TODAS LAS ESPAÑAS.....	351
<i>El 12 de octubre como símbolo fundador: la «invención de América» Del Descubrimiento a la Raza: la afirmación de un lazo de familia entre España y América</i>	357
<i>Conquista, Colonización, Imperio: la sublimación del pasado español</i>	364
<i>Raza y Virgen del Pilar, la polisemia del símbolo elegido</i>	367
<i>«Redescubrir América»: un nuevo nacimiento para la nación española</i>	371
C) EL 12 DE OCTUBRE A DEBATE.....	375
<i>2 de mayo, 19 de marzo, 12 de octubre... las incertidumbres del calendario para interpretaciones de la identidad nacional en competencia</i>	375
<i>Una denominación polémica: un 12 de octubre que navega entre la Raza, Colón, la Paz y el Idioma</i>	379
<i>Luchas por la paternidad: la polémica sobre el origen de la «Fiesta de la Raza»</i>	386
2. Los festejos del 12 de octubre en el territorio español....	389
<i>El arraigo local de una fiesta nacional</i>	389

ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
A) EL CULTO A LA RAZA: LAS DIFERENTES FORMAS DEL RITUAL CÍVICO ASOCIADO AL 12 DE OCTUBRE	391
<i>Rito, espacio público y tiempo social</i>	391
<i>El sustrato religioso de una fiesta cívica: los festejos en honor a la Virgen del Pilar de Zaragoza</i>	392
<i>Honor a la Raza: los festejos de las clases dirigentes y de las élites locales</i>	393
<i>La instauración de concursos literarios o el triunfo de los sentimientos</i>	398
<i>La Raza en la calle: procesiones cívicas y manifestaciones con carácter popular</i>	402
<i>«Recordemos e imitemos...»: rituales escolares y formación del ciudadano</i>	411
<i>Prensa ilustrada, radiofonía, cine: La Fiesta de la Raza y los nuevos medios</i>	418
<i>Del uso de la Fiesta de la Raza: jerarquización del cuerpo social y sacralización del vínculo social</i>	424
B) EL ARRAIGO TERRITORIAL DE LAS CELEBRACIONES DE LA FIESTA DE LA RAZA	429
<i>Los actores del 12 de octubre en la confluencia de las esferas local y nacional</i>	429
<i>La España plural a prueba de una fiesta nacional</i>	436
C) EL 12 DE OCTUBRE A LO LARGO DEL TIEMPO: DE UN REGENERACIONISMO REFORMISTA A UN PATRIOTISMO ESPAÑOLISTA Y MILITARISTA	449
<i>1912-1918: la Fiesta de la Raza, un proyecto regeneracionista y americanista</i>	449
<i>1919-1930: el espíritu de reforma confiscado en provecho de un poder autoritario</i>	452
3. Bajo los auspicios de la Raza: celebraciones e ideología	456
A) REGOCIJOS LÍRICOS: DEL ÉNFASIS A LA HIPÉRBOLE	456
<i>El discurso de fiesta</i>	456
<i>La poesía, vector de sociabilidad y fuente de exaltación patriótica</i>	457
B) RETÓRICA RACIAL Y FAMILIAR: ENTRE PATERNALISMO Y NEOCOLONIALISMO	462
<i>«La madre España y sus hijas hispanoamericanas»: el esquema familiar aplicado a los pueblos de la Raza</i>	462
<i>Variaciones metafóricas: el león y sus cachorros, el pelícano y sus pollitos, el árbol y sus ramas, el río y sus afluentes</i>	470
<i>Carabelas y cruzadas, héroes y laureles: la epopeya americana, una construcción mítica</i>	475
C) NACIONALISMO Y CONMEMORACIÓN «ETNOPOLÍTICA»	480
<i>La utilización del mito en la lucha por las representaciones</i>	480

	<i>Págs.</i>
<i>La fiesta del patriotismo y la «nación militar» bajo Miguel Primo de Rivera</i>	482
<i>El conservadurismo religioso al servicio de una causa recuperada por el poder</i>	497
<i>Raza y etnonacionalismo: el combate de España por la pureza de la fiesta</i>	503
D) LA CONMEMORACIÓN DEL 12 DE OCTUBRE COMO INSTRUMENTO DE POLÍTICA EXTERIOR.....	515
<i>La Fiesta de la Raza, símbolo de paz frente a los desórdenes del mundo occidental (1914-1918)</i>	516
<i>La Fiesta de la Raza como instrumento de «reconquista espiritual» de América (1925-1930)</i>	519
<i>Forjar un nuevo hispanoamericanismo a través de coronas, bustos y bajorrelieves: el homenaje a Hipólito Yrigoyen</i>	525
<i>El imposible Monumento a la Raza</i>	532
<i>El «Homenaje de las naciones americanas al Descubridor», un monumento evolutivo para una fiesta petrificada</i>	535
4. El Día de la Raza y los españoles: balance sobre la recepción de una fiesta con pretensión nacional.....	543
A) LA PARADOJA DE UNA FIESTA NACIONAL PROMOVIDA POR LAS ÉLITES.....	543
<i>¿Festejos de precepto o fiestas populares?</i>	544
<i>En contra de un 12 de octubre bajo tutela, un «carnaval de la Raza»</i>	549
B) EL CONSENSO IMPOSIBLE EN TORNO AL 12 DE OCTUBRE.....	551
<i>La ambigüedad de los intelectuales liberales: el caso del republicano «posibilista» Rafael Altamira</i>	552
<i>Al margen del poder: la actitud de los ámbitos librepensadores o radicales españoles</i>	555
<i>El 12 de octubre, ¿fiesta militante o celebración de la nostalgia?</i>	561
C) ENTRE FRACASO Y ÉXITO: ¿SE HA INSTITUIDO UNA TRADICIÓN?...	569
<i>La Fiesta de la Raza bajo la Restauración y la Dictadura: un balance contrastado</i>	569
<i>Del Día de la Hispanidad a la Fiesta nacional, el 12 de octubre y los avatares políticos de España en la segunda mitad del siglo xx.</i>	575
CONCLUSIONES. ¿Un americanismo sin continente?.....	585
Fuentes documentales y bibliografía.....	603
Índice onomástico.....	631
Índice de láminas.....	637

PRÓLOGO

En las dos últimas décadas, el nacionalismo español se ha convertido en objeto recurrente de investigación y en protagonista de algunos debates historiográficos significativos. Ya no es, desde luego, el gran olvidado de los nacionalismos peninsulares, como ocurría a finales de los años ochenta, cuando abundaban los estudios sobre catalanistas, galleguistas o nacionalistas vascos pero apenas se hablaba del españolismo, que se tenía por inexistente o fallido. Desde entonces han proliferado los trabajos monográficos acerca de las ideas y las políticas españolistas, trabajos que han trazado buena parte de su trayectoria a lo largo de la edad contemporánea y se han adentrado en terrenos tan relevantes como el de la nacionalización y la movilización nacionalista de los españoles. Como fruto de este esfuerzo, numerosos historiadores han renovado métodos y enfoques, han conocido los avances de otras historiografías europeas y, en muchos casos, han abandonado el viejo relato que veía la construcción nacional en España como una excepción y un rotundo fracaso colectivo. La obsesión tradicional por los defectos y carencias se ve remplazada ahora por la atención a la complejidad y a las oscilaciones del fenómeno nacionalista.

En este contexto, el libro de David Marcilhacy que el lector acaba de abrir confirma algunas de las tendencias historiográficas en curso y constituye un hito importante. Por un lado, se centra en un período crucial, el primer tercio del siglo XX, que, en España como en otros países, estuvo marcado por la irrupción de nuevos actores en la arena pública y, conforme se ensanchaba su participación, exigió de las élites políticas e intelectuales un mayor compromiso con las tareas nacionalizadoras. De este modo aleja el foco del Ochocientos, el campo donde se han librado hasta hace poco los torneos académicos sobre la nacionalización española, para situarlo en una época en que la crisis de la política elitista ubicaba el nacionalismo en el centro de la escena. Por otro, escoge uno de los elementos fundamentales del imaginario españolis-

ta, el hispanoamericano, que recorrió todo el Novecientos y dio lugar a la fiesta nacional más duradera, el aniversario del descubrimiento de América cada 12 de octubre, capaz de sobrevivir a toda clase de fracturas hasta la actualidad. Y, por último, emplea los instrumentos de la historia cultural para desentrañar asuntos políticos de gran calado, como los conflictos acerca de la identidad española, sus definiciones y su difusión, las iniciativas para imponer unas u otras versiones de la misma, la legitimación de los diferentes regímenes y el desarrollo de una política exterior digna de tal nombre.

Así, Marcilhacy indaga, a través del americanismo, en el núcleo central de la cultura política españolista en las primeras décadas del xx, y lo hace de manera exhaustiva y completa, atendiendo tanto a los discursos como a las prácticas políticas. Evita por tanto las taras reduccionistas que suelen lastrar la historia cultural de la política cuando confunde cultura con discurso. Y todo ello le permite realizar dos aportaciones substanciales. La primera consiste en un profundo análisis del concepto de raza hispana y de sus múltiples implicaciones, que afectaron sobre todo al nacionalismo español y no se circunscribieron, como a veces se ha pensado, a las relaciones internacionales. La Raza se revela como el sustrato de una comunidad imaginada, de un artefacto cultural integrado, en combinaciones variables, por ingredientes como la lengua, la religión, la historia y las tradiciones, que contenía valores normativos y hasta performativos, pues se reinventaba de manera continua. Entendida a partir de metáforas vinculadas con la familia, como la de la madre patria y sus hijas americanas o la del tronco hispánico con ramajes ultramarinos, esa «pieza clave de una verdadera ideología nacional» adquirió una gran utilidad para los nacionalistas, que hicieron de ella parte indiscutible de la identidad española. En síntesis, recuperaba un estatus imperial para la nación, que gracias a su vertiente americana podía contemplarse como una potencia de gran magnitud en tiempos de humillaciones y flaquezas. La Raza permitía imaginar una España mayor o *máxima*, una súper-España transformada en un continente cultural. Como afirmaba Américo Castro, América era un estímulo para el proceso de reconstrucción de España, «una forma más del hispanismo».

La primera parte de esta obra relata la historia de esa idea de Raza, explora sus orígenes y se detiene en sus principales vicisitudes, que podrían ceñirse a dos grandes etapas. Su primer auge se produjo en el cambio de siglo, cuando los regeneracionistas lo adoptaron como un proyecto que compensara el *desastre* colonial de 1898, en una coyuntura atravesada por los desafíos interiores

a la identidad nacional española y por la amplia aceptación de teorías acerca de la psicología de los pueblos y la inferioridad de las razas latinas respecto a las anglosajonas. Se trataba de hallar las esencias nacionales para propulsar el futuro de la nación. Los círculos liberales de entonces abrazaron el americanismo como una palanca de progreso, que hiciese salir a España de su atraso y la convirtiera en un país respetado en el concierto internacional, plantando cara incluso a la expansión en América de Estados Unidos, el enemigo del 98. Este regeneracionismo liberal abrigaba, según Marcihacy, una cierta ambigüedad, pues alentaba la modernización del país pero a la vez miraba hacia atrás, con un tono nostálgico, para inspirarse en las glorias del pasado. Su momento dorado, el centenario de las independencias americanas en 1910 y los años siguientes, dio paso con el tiempo a una segunda etapa, en la que el ideal americanista fue enarbolado –confiscado, dice el autor– por los sectores más conservadores del nacionalismo español. Tras la Gran Guerra y bajo la dictadura del general Primo de Rivera, ante las amenazas revolucionarias que asomaban en el horizonte, se impuso un españolismo reaccionario, militarista y católico, en el que los esquemas de la Raza encajaron con facilidad. Sin renunciar a sus posibilidades nacionalizadoras, desaparecieron las anteriores connotaciones progresistas y ocupó todo el espacio la retórica retrospectiva y grandilocuente que reivindicaba la conquista de América. Un paso más y aparecería un nuevo concepto, el de Hispanidad, que cantaba el universalismo cristiano de las gestas españolas.

Lo más interesante de este repaso reside, más allá de la atinada periodización, en los capítulos que señalan las continuidades subyacentes a la idea de Raza. Pues, desde el comienzo hasta el final, ésta estuvo cimentada en una especie de imperialismo de sustitución, orientado a compensar la relativa marginalidad de España con mensajes nacionalistas de uso interno y externo, que enfatizaban la superioridad española dentro de la comunidad cultural hispánica. Además, en lo que será seguramente una de sus tesis más discutidas, Marcihacy fija la naturaleza no sólo étnica sino también racista de aquel hispanoamericanismo español, que a su juicio no se despegó de un trasfondo castellanocéntrico y blanco, sublimado por la insistencia en los lazos de la estirpe y la comunidad de sangre que habían subsistido como herencias del dominio colonial. Otro de sus méritos se halla en la enorme variedad de los textos que explora, desde los de Antonio Cánovas del Castillo hasta los de Ramiro de Maeztu, pasando por los de los intelectuales españoles más escuchados en los inicios del siglo xx, como Rafael Altamira, Miguel de Unamuno o José María Salaverría, y

los de una pléyade de incansables americanistas que, desde asociaciones y periódicos, difundieron los tópicos asociados a la Raza, como el republicano Rafael María de Labra o la escritora católica Blanca de los Ríos. Junto a ellos, el autor atiende al hispanismo americano, cuya obra se apropiaron a menudo los españolistas, y a quienes desde la otra orilla del Atlántico se resistieron ante las pretensiones hegemónicas españolas. El alcance y la amplitud de las perspectivas políticas asociadas a la Raza no hace sino resaltar su importancia.

Pero las repercusiones de este concepto no quedaron limitadas a su omnipresencia en el mundo intelectual y político, sino que definieron un amplio abanico de empresas nacionalizadoras en la propia España, entre las cuales destacó la fiesta nacional del 12 de octubre, a la cual se dedica la segunda parte del libro. Su detenido e impresionante estudio, basado en una abrumadora cantidad de fuentes primarias, constituye lo más novedoso de la obra e ilumina algunas trazas básicas de la nacionalización española. Para empezar, el protagonismo de la sociedad civil, que dio pasos decisivos mucho antes de que interviniera el estado, ya que la fecha fue celebrada y defendida por sociedades americanistas y colectividades de emigrantes para pasar luego al ámbito municipal en bastantes ciudades y terminar consagrada como Fiesta de la Raza a nivel nacional por una ley de 1918, aprobada bajo el *gobierno nacional* que presidía el conservador Antonio Maura. En segundo término, el relieve insoslayable de lo local y lo regional como vehículos de acceso a lo nacional, con variantes conmemorativas adscritas a las peculiaridades económicas o culturales de cada lugar. Asimismo sobresalieron determinados individuos –autoridades locales, notables y *fuerzas vivas*– que actuaron como promotores de la conmemoración, desde el alcalde gaditano Cayetano del Toro hasta el periodista Mariano de Cavia o el concejal madrileño Hilario Crespo. Podría afirmarse que se trató de una fiesta nacional construida de abajo arriba, que, en esta ocasión, también vino de fuera adentro, puesto que se estableció primero en algunas repúblicas americanas y después en España, aunque con contenidos diferentes. En todo caso, no fue un festejo inventado por el ejecutivo.

En tercer lugar, diversas tendencias políticas se disputaron el 12 de octubre, un símbolo nacional en alza, y su conmemoración siguió la misma senda que el concepto que la impregnaba: transitó desde el liberalismo regeneracionista, que unía la inevitable retórica a quehaceres prácticos, hacia el nacionalismo católico que enfatizaba en sus ceremoniales y discursos el orden social jerárquico encabezado por la monarquía, el papel patriótico del ejérci-

to y, sobre todo, la centralidad del catolicismo en la identidad española, surgido de la historia general de España y, claro está, de sus labores misioneras en América. De igual forma, la efeméride adquirió crecientes funciones nacionalizadoras, que ejemplificaba la presencia masiva de escolares y jóvenes exploradores en sus rituales o el uso en ella de medios de comunicación como el cine y la radio. La dictadura primorriverista perfeccionó este modelo, cada vez más decantado hacia la derecha y con más consecuencias en la política externa. Marcihacy acota con cuidado los rasgos básicos de la fiesta nacional, dirigida por las élites políticas, con procesiones cívicas donde la población estaba representada por las corporaciones organizadas y la mayor parte de los ciudadanos permanecía al margen, como mera espectadora. Una celebración carente de unanimidad entusiasta y con un eco popular ligado al arraigo de festividades religiosas como la de la virgen del Pilar. Pero no deja de asombrar la cantidad y calidad de las energías en juego, de las ofrendas a los desfiles y de la enseñanza a la propaganda, por no mencionar la agotadora *logorrea* lírica.

En definitiva, esta obra aclara características vitales del nacionalismo español y pone de manifiesto la enorme capacidad de los mitos americanos para nutrir el imaginario españolista, encarnados por la Raza hispánica entre 1898 y 1930 y después por sucesivas advocaciones, desde la Hispanidad hasta el Encuentro de Dos Mundos de 1992 o la actual comunidad iberoamericana de naciones. A menudo se ha considerado una debilidad del españolismo, e incluso de su identidad nacional, la ausencia en España de una fiesta equivalente al 14 de julio francés, democrática y patriótica a la vez. Pero el 12 de octubre, pese a no carecer de contradicciones y enemigos, ha experimentado una increíble longevidad y ha terminado por obtener el consenso entre la mayoría de las fuerzas políticas españolas a lo largo de casi un siglo de turbulencias. Cualquier españolista podría enumerar las razones de este éxito, pues las conmemoraciones del descubrimiento de América, como se desprende de la excelente investigación de David Marcihacy, le han proporcionado tanto el orgullo nacional que alimenta el recuerdo de una epopeya de dimensiones planetarias como una proyección internacional transatlántica, real o imaginaria, difícil de alcanzar por otros medios. ¿Alguien podía ofrecer más?

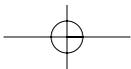
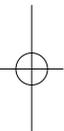
Diciembre de 2009.

JAVIER MORENO LUZÓN

XVII

001-20

-1 19 2 10 08 43



AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a todos los que me han ayudado a lo largo de este trabajo:

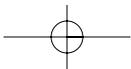
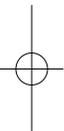
Primero sea agradecida encarecidamente la contribución generosa de Monique Penot, quien ha traducido al castellano el presente libro.

Además de Carlos Serrano, que me animó a estudiar el americanismo, expreso mi sincera gratitud a mis directores de Doctorado, Paul Aubert y Serge Salaün, que me han ofrecido su confianza y apoyo.

Asimismo quiero darles las gracias, por sus consejos y lecturas, a mi familia, y especialmente mis padres, así como a mis amigos y colegas: Sandra Álvarez, François Bizet, Lorenzo Delgado Gómez-Escalonilla, Frédéric Delpont, Pascal Gandoulphe, Eduardo González-Calleja, Xavier Huetz de Lemps, Morgan Lucas, Charo Moreno, Javier Moreno Luzón, Antonio Niño, François Odam, Marie-Angèle Orobon, Miguel Rodríguez y Jesús Sánchez Barriarte.

001-20

-1 19 2 10 08 43





INTRODUCCIÓN

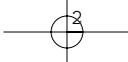
REINVENTAR EL NUEVO MUNDO

Y como el descubrimiento de América sea la obra capital de nuestra España, y al nombre hispano se hallen todos los progresos unidos, no será mucho creer que un día ya cercano, cuando los pueblos del Nuevo Mundo alcancen mayor conocimiento de todo cuanto deben a quienes les llevaron la moderna cultura, consagren una especie de culto religioso a la madre histórica suya, nuestra España.

Emilio CASTELAR, 1892¹

La obra realizada por España en el Nuevo Mundo constituyó el punto de partida de un gran número de reflexiones a propósito del devenir histórico de los países hispánicos en el período contemporáneo. El descubrimiento de América, auténtica «invención» de un continente sin desvelar hasta entonces no sólo fue una confrontación inaudita, sino que se reveló también como un acto fundador. A partir del regreso de Colón a la península ibérica, España empezó la conquista y luego la colonización de un inmenso territorio que quiso modelar a su semejanza. Colosal empresa aquella que significó un trastorno para una sociedad que se centraba en un territorio que antaño barrieron las invasiones, y que acababa de terminar una reconquista interior. Por esa súbita proyección fuera del mundo conocido de un Estado –la Monarquía unificada de los Reyes Católicos– y de un pueblo que seguía construyéndose aún, el primer siglo de la aventura americana brindó a España, la antigua *Hispania* romana y visigoda, una estatura y recursos que

¹ Fragmento sacado de Emilio CASTELAR, *Historia del descubrimiento de América* (Madrid, Sucesores de «Rivadeneyra», 1892) reproducido bajo el título «Profecía», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1915, p. 9.

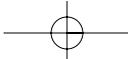


durante varios siglos le aseguraron la hegemonía en Europa. Dicha empresa significó también la metamorfosis del mundo americano y el cambio definitivo de su destino: la llegada de los españoles conllevó, para los pueblos amerindios, la irrupción brutal de la civilización occidental, de la religión católica y de la cultura hispánica y originó la gestación de sociedades nuevas. Después de sufrir tres siglos de dominación incondicional, esas sociedades conquistaron su independencia durante el siglo XIX.

Pero si la América precolombina se dio a conocer a los europeos en 1492, fue cuatro siglos más tarde cuando tuvo lugar el redescubrimiento de la América española: la celebración del IV Centenario de la expedición colombina pretendió así poner un punto final a varias décadas de incompreensión mutua. Emilio Castelar, ex presidente de la Primera República y figura política muy respetada durante la Restauración monárquica, veía en la epopeya americana la «obra capital» de España, fundadora de una auténtica civilización, al igual que la Grecia y la Roma antiguas. Al expresarse en 1892, anunciaba el advenimiento de un culto a través del que todos los miembros de la familia hispanoamericana venerarían a su madre patria, España, por haber concebido y modelado el nuevo continente. Para él, ese reconocimiento anhelado justificaba la elección de América, o mejor dicho del hispanoamericanismo, en tanto que ideal nuevo que proponer a la nación española frente al imperativo de su modernización.

Paradójicamente, la corriente de pensamiento que situaba a América en el corazón del proyecto nacional español sólo experimentó un verdadero desarrollo a finales del siglo, a consecuencias de la pérdida de los últimos trozos del imperio de América. La crisis postcolonial tuvo un efecto catalizador que hizo cristalizar unas tendencias que ya existían desde hacía medio siglo. Siguiendo las huellas del IV Centenario y del «desastre» colonial de 1898, un movimiento que tenía como meta el acercamiento a las repúblicas hispanoamericanas apareció entonces entre intelectuales con pretensiones regeneracionistas. Esa tendencia, el hispanoamericanismo², era también heredera de conceptos desarrollados durante los

² Existen varias expresiones para designar esta corriente. Aparte de «hispanoamericanismo», otras denominaciones fueron surgiendo, en particular en la historiografía anglosajona: «Hispanismo», «Panhispanismo», «Iberoamericanismo». Aquí se empleará el término más corriente de «hispanoamericanismo», o su forma abreviada «americanismo».



INTRODUCCIÓN. REINVENTAR EL NUEVO MUNDO

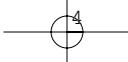
años 1860 por ciertos hombres de negocios y por figuras liberales favorables al desarrollo de relaciones comerciales y de amistad entre España y sus ex posesiones. Gracias a las interrogaciones insistentes sobre el lugar que ocupaba España en el mundo y sobre su destino histórico, el proyecto americanista se integró, a finales del siglo, en las propuestas que elaboraron dichos *intelectuales*³ con el fin de enderezar al país y de insuflarle un vigor nuevo.

Desde su creación el hispanoamericanismo predicó el restablecimiento de una forma de cooperación trasatlántica en sectores en un primer tiempo bastante restringidos, y pretendió promover en el escenario internacional una especie de comunidad hispánica capaz de contrarrestar el panamericanismo norteamericano así como los apetitos de los competidores europeos de España en América. Progresivamente, e instigado por los sectores de la sociedad más comprometidos en la promoción de este acercamiento, el campo de la cooperación planeada se ensanchó: desde las relaciones culturales, diplomáticas y consulares hasta los intercambios comerciales, pasando por las comunicaciones y la cuestión de la emigración española a Ultramar. Limitada primero a un catálogo de iniciativas y propuestas, la corriente se transformó, a principios del siglo XX, en un auténtico programa de acción destinado a revitalizar a España, en un momento en que sus élites se encaraban con un sentimiento de decadencia nacional.

Rafael Altamira, uno de los primeros y más activos promotores de ese movimiento⁴, definía el americanismo como el restablecimiento de relaciones con América basadas a la vez en una proximidad espiritual y en una comunidad de intereses. El proceso de «intimidad hispanoamericana», como lo bautizó Altamira

³ Sobre la aparición de la figura del intelectual, desde el asentamiento del liberalismo hasta la II República, véanse: Paul AUBERT, *Les intellectuels espagnols et la politique dans le premier tiers du XX^{ème} siècle*, Tesis de Doctorado de Estado inédita realizada bajo la dirección de Joseph Pérez, Lille, ANRT-Université de Lille III, 1996; Santos JULIÁ, «La aparición de «los intelectuales» en España», en *Claves de la razón práctica*, Madrid, n.º 86, oct. 1998, pp. 2-10; Carlos SERRANO, «El «nacimiento de los intelectuales»: algunos replanteamientos», en *Ayer*, Madrid, n.º 40, 2000, pp. 11-23.

⁴ Sobre el americanismo de Rafael Altamira y la elaboración de un proyecto de cooperación trasatlántica según los principios liberales y progresistas heredados del fin del siglo XIX, véase: David MARCILHACY, *Le rêve américaniste de Rafael Altamira face à une identité nationale en crise (1892-1930)*, Memoria de DEA (inédita) realizada bajo la dirección de Carlos Serrano y Jean-Paul Duviols, Université de Paris IV, 2001.



–siguiendo así a su mentor Rafael María de Labra– tenía un doble alcance: por una parte práctico y proyectivo, ya que pretendía renovar los intercambios trasatlánticos en sectores muy diversos (culturales, educativos, económicos y diplomáticos); pero también reflexivo y afectivo, en la medida en que proponía recuperar las raíces y los rasgos de identidad que se suponían comunes a España y a Hispanoamérica.

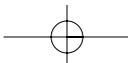
Esta doble dimensión, a base de tradición y de modernidad, estructuró el desarrollo de esta corriente a lo largo del primer tercio del siglo XX. Basado en el hecho de compartir un idioma, una religión y una tradición histórica, el hispanoamericanismo era portador de un proyecto de porvenir que se suponía valorizante para todas las partes concernidas. Encaminada desde 1885 por esa vía, la Unión Ibero-Americana, una de las más veteranas asociaciones americanistas y su agencia más importante durante el período de la Restauración, veía en el hispanoamericanismo una aproximación afectiva y material solidaria entre miembros de una misma familia que se inscribía en una continuidad histórica (véase fig. 1). José Antonio de Sangróniz, un diplomático cercano al régimen de Miguel Primo de Rivera y secretario general de dicha institución durante los años 1920, retomaba esa temática en la definición que daba del iberoamericanismo⁵:

Iberoamericanismo es perpetuar la solidaridad afectiva y, hasta donde sea dable, en todos los órdenes de la vida, entre los pueblos de estirpe hispana, mediante la conservación, en la mayor pureza posible, de los vínculos tradicionales, históricos; y propugnar el establecimiento de los nuevos lazos que la evolución de los tiempos y los progresos de toda índole exijan o aconsejen⁶.

Dirigiéndose de conjunto a la razón y al corazón, el ideal americanista, que pretendía tanto perennizar como construir lazos trasatlánticos, presentaba auténticas bazas para reavivar un ideal nacional que entonces necesitaba renovarse.

⁵ El iberoamericanismo es un hispanoamericanismo ampliado a Portugal y Brasil. Ahora bien, la mayor parte de los autores concebían el conjunto de la Península ibérica y de América latina como una unidad de civilización, y empleaban sin distinción los términos de hispanoamericanismo (basado en Hispania) e Iberoamérica (basado en Iberia).

⁶ José Antonio de SANGRÓNIZ, «Actuación de la Unión Ibero-Americana», en Unión Ibero-Americana, *Libro de Oro Ibero-americano. Catálogo oficial y monumental de la exposición de Sevilla*, Santander, Unión Ibero-Americana/Aldus, 1930, p. XI.



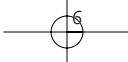
INTRODUCCIÓN. REINVENTAR EL NUEVO MUNDO

Sin embargo, en cuanto salió al escenario nacional, bajo la regencia de María Cristina de Borbón (1885-1902), el hispanoamericanismo apareció como una corriente compleja marcada por una naturaleza ambigua en su relación con la modernidad. A pesar de su voluntad de presentarse como un movimiento pragmático, lo elaboraron en gran parte intelectuales y profesores en cierta medida desconectados de las realidades económicas, políticas y diplomáticas, aun cuando también existieran iniciativas más realistas desde círculos catalanes. Aunque tenía un carácter profundamente idealista, ya que se basaba en una utopía –la unidad y la armonía recuperadas entre España y sus ex colonias–, el americanismo que dominó la escena nacional pretendía poner en práctica un conjunto de reformas que afectaban muy concretamente las instituciones y los usos sociales de un país todavía muy recogido sobre sí mismo.

Por otra parte, el programa de acción que sustentaba el hispanoamericanismo se quería apolítico y pretendía superar las tradicionales divisiones partidistas. Promovido en un primer tiempo por sectores regeneracionistas⁷, de inspiración liberal, el americanismo se distinguió de entrada por otra ambivalencia fundamental: su apertura al mundo y su voluntad de modernizar y de liberalizar a España, al mismo tiempo que su preocupación identitaria y alguna nostalgia por una España imperial que ya no podría existir. Por la referencia americana –«reconquistar a América, civilizando a España», como lo expresaría en 1926 un periodista⁸–, animaba a la corriente hispanoamericanista un profundo reformismo, que una generación de intelectuales críticos desarrolló al margen

⁷ El regeneracionismo es una corriente que nació en España entre fines del siglo XIX y principios del XX, principalmente en los círculos de las profesiones liberales, y en sectores intelectuales. Al reconocer en la crisis que atravesaba España una manifestación de decadencia nacional, los regeneracionistas reflexionaron sobre sus causas y concibieron programas de regeneración presuntamente objetivos y científicos, a menudo al margen de las estructuras oficiales. Su ambición era doble: ofrecer un ideal renovado a un cuerpo social desorientado, a través de programas educativos por ejemplo, y recuperar cierto prestigio internacional para España. Al respecto, véase la síntesis que hace Rafael NÚÑEZ FLORENCIO sobre el concepto de «Regeneración», en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y Juan FRANCISCO FUENTES (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, pp. 1041-1045.

⁸ José A. TORRENTS, «La reconquista de América», en Miguel ESPAÑA y Ricardo TOMÁS, *El vuelo España-América. Reconquista de los pueblos iberoamericanos hecha por el «Plus Ultra»*, Valencia, s. ed., 1926, t. 1, p. 272.

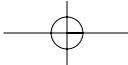


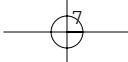
de las estructuras oficiales. Estos sectores con filiación institucionista y krausista⁹, pretendían revitalizar a la sociedad española, uniéndola alrededor de un ideal democrático y «orgánico» al que cada individuo tenía que sentirse vinculado por una conciencia aguda de su historia nacional y por una participación activa en la vida pública. Esta modernización de las formas de organización social respondía al proceso de urbanización y a las necesidades de la revolución capitalista que empezó a producirse desde los años 1870.

Asimismo y porque había surgido en un contexto de inquietud y de crisis moral frente al cambio, el hispanoamericanismo proponía una respuesta a las frustraciones de una generación que estaba en busca de referencias en un plano interior y de reconocimiento en el exterior. Concentrados en la búsqueda de un carácter auténticamente español, los paladines del americanismo vieron en la invocación americana una manera de volver a entroncar con el genio nacional y de devolver su dignidad a la relación entre España y el mundo. Pensar las relaciones hispanoamericanas debía permitir la identificación y la promoción de los rasgos culturales, políticos o «étnicos» comunes a los dos espacios. Este cuestionamiento acerca de la supuesta esencia española y, más allá, a propósito de la civilización hispánica en tanto que definía también al continente latinoamericano, les pareció a muchos como la condición y por tanto como la clave de la regeneración del país. La proyección universal que la referencia trasatlántica proponía permitía brindar una perspectiva de influencia a una España que se había convertido en una potencia de segundo orden y que sufría de su marginación en el escenario internacional¹⁰. Al reformismo de los

⁹ En referencia a la Institución Libre de Enseñanza, que Francisco Giner de los Ríos creó en 1876 con el fin de ofrecer una educación liberal, laica y moderna a las élites del país. El krausismo, una corriente filosófica inspirada por el filósofo alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), descansaba en un ideal racionalista de armonía social basado en una concepción orgánica de la sociedad y en el principio de reforma ética del individuo mediante la educación.

¹⁰ Hasta podríamos decir que España se había convertido en una «impotencia», como lo afirma Hipólito de la Torre Gómez en «El destino de «regeneración» internacional de España (1898-1918)», en *Proserpina*, Mérida, n.º 1, dic. 1984 (número monográfico sobre las «Relaciones internacionales de España en el siglo XX»), pp. 9-21. Sobre el recogimiento de España en el siglo XIX y hasta 1898, véase Rosario de la Torre, «Recogimiento, crisis del 98 y nueva orientación internacional (1875-1914)», en Juan Carlos Pereira (coord.), *La política exterior de España (1800-2003)*, Barcelona, Ariel, 2003, pp. 421-435.





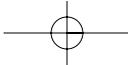
INTRODUCCIÓN. REINVENTAR EL NUEVO MUNDO

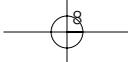
primeros tiempos se añadía también un nacionalismo reconciliador, dimensión consustancial a ese movimiento y que unas élites y un poder en busca de legitimidad política no tardaron en recuperar y en deformar.

De hecho, poco a poco, esta introspección filosófica e histórica sobre las «esencias nacionales», de las que una de las modalidades era el americanismo, se acompañó de un repliegue sobre un concepto muy restrictivo de la nación que se aferraba a valores conservadores y a una supuesta tradición histórica inmemorial¹¹. Iniciado a principios de los años 1910, este proceso de captación del ideal americanista por las instancias dirigentes y por varias figuras de la derecha se fue imponiendo sobre todo a lo largo de los años 1920, con la crisis del régimen y con la respuesta que le dio la dictadura primorriverista. Mientras el nacionalismo conservador era objeto de una profunda redefinición que desembocaría en el nacionalcatolicismo como manifestación más emblemática, los círculos conservadores vieron en la referencia americana una manera de reanimar una mitología nacional que volvía a entroncar con la tradición histórica que pretendían celebrar: la de una España católica e imperial, conquistadora y segura de sí misma. Si Emilio Castelar y Rafael María de Labra fueron los inspiradores del americanismo liberal, Marcelino Menéndez y Pelayo y Ángel Ganivet representaron las referencias privilegiadas del americanismo conservador, si cabe distinguir entre las dos corrientes¹². En ese contexto, la dictadura del General Primo de Rivera selló el asentamiento del hispanoamericanismo a la vez en tanto que nueva

¹¹ Este fenómeno de repliegue identitario, Ulrich Beck lo califica de «nacionalismo introvertido», o sea orientado en una actitud defensiva, atrincherada y protegida frente a los demás (cf. Ulrich BECK, «La cuestión de la identidad», en *El País*, Madrid, 11-XI-2003).

¹² Es el postulado inicial de la obra de Frederick B. Pike, basada en una clara dicotomía de los americanistas entre conservadores y liberales según una repartición que recoge la división tradicional entre los dos principales partidos dinásticos del régimen restauracionista: el Partido Conservador, de Antonio Cánovas de Castillo, y el Partido Liberal, de Práxedes Mateo Sagasta (cf. Frederick B. PIKE, *Hispanismo, 1898-1936. Spanish Conservatives and Liberals and Their Relations with Spanish America*, Notre Dame-London, University of Notre Dame Press, 1971). No obstante, es contestable la validez de esta dicotomía. Las divisiones existentes en el hispanoamericanismo son complejas y no siempre coinciden con las separaciones partidarias. El americanismo, como el regeneracionismo, era una corriente de carácter nacionalista cuyas orientaciones ideológicas fueron diversas y a menudo ambiguas y fluctuantes y que por lo tanto trascendieron las afiliaciones de partido.



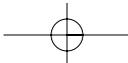


orientación diplomática para con América y que cuerpo medular de una ideología de Estado para uso interno y externo.

A partir de 1910 y mientras se estaba afianzando en el escenario político y cultural español, el hispanoamericanismo se vio afectado por una inflexión ideológica progresiva. Aquel año, Rafael Altamira y Adolfo Posada, dos profesores que dependían de la influyente universidad de Oviedo, volvieron de América latina donde habían efectuado, durante varios meses, sendas misiones culturales destinadas a desarrollar programas de cooperación educativa y científica¹³. Ambos, cuando regresaron, emprendieron una promoción activa del americanismo en la Península, consiguiendo incluso a convencer al joven monarca Alfonso XIII de los nuevos horizontes que abría a la patria dicho movimiento. Los años 1910 corresponden también, en España, con una segunda racha de creación de sociedades americanistas. Después de la Real Sociedad Colombina de Huelva y de la Unión Ibero-Americana, creadas respectivamente en 1880 y en 1885, tres nuevas instituciones vieron la luz en pocos años: la Real Academia Hispano-Americana de Ciencias y Artes de Cádiz, la Casa de América, que reunía los círculos de los negocios y las élites catalanistas de Barcelona, y el Centro de Cultura Hispano-Americana, agencia liberal para la promoción del americanismo. La implicación de las élites periféricas, el ensanchamiento del abanico profesional y social de los sectores americanistas y el incremento de los medios de audiencia y de difusión que fue resultado de ello, traducen un cambio de dimensión del movimiento. Fenómeno cultural, ideológico y político, el americanismo pasó a ser pues, durante el primer tercio del siglo xx, un movimiento de opinión de amplia difusión, con sus campañas, sus revistas y su programa de acción. Ese período marcó así la irrupción del americanismo en el campo nacional y el inicio de una auténtica campaña de opinión que coincidió con una nueva fase del compromiso de los liberales a favor de una democratización del régimen restauracionista.

También en un plano oficial, los años 1910 representaron la verdadera integración del americanismo en el juego político español. Valiéndose de una metáfora sacada del ritual religioso, puede

¹³ Sobre estos viajes, véanse: Rafael ALTAMIRA, *Mi viaje a América (Libro de documentos)*, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1911, y Adolfo POSADA, *En América. Una Campaña: relaciones científicas con América, Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay*, Madrid, Librería de F. Beltrán, 1911.



INTRODUCCIÓN. REINVENTAR EL NUEVO MUNDO

afirmarse que, si el centenario de 1892 fue el *bautizo* del americanismo y el Congreso Social y Económico Hispanoamericano organizado en Madrid en 1900¹⁴ una *profesión de fe* no carente de vacilaciones y sin resultado verdaderamente duradero, la *confirmación* de la corriente se verificó en 1910, cuando la España de Alfonso XIII se asoció con gran solemnidad a los centenarios de las Independencias americanas, despachando una prestigiosa embajada extraordinaria a Buenos Aires¹⁵. Esta conmemoración común, que sellaba definitivamente el reencuentro de la «madre patria» con sus «hijas emancipadas», tuvo una repercusión considerable en la Península y una gran importancia simbólica: con motivo de ese acontecimiento, España tomó conciencia de lo que estaba en juego para su crédito internacional con el acercamiento con las repúblicas latinoamericanas. Comprendió asimismo la necesidad de pasar de una mera normalización de las relaciones mutuas a una solidaridad panhispánica prometedora. Y esto a finales de una primera década de siglo marcada por trastornos sociales y derrotas militares que conmovieron duramente a España: después del desastre colonial de 1898, la derrota del Barranco del Lobo, en 1909, en el Rif –que obligó al país a emprender una duradera y costosa guerra colonial en Marruecos–, la Semana trágica de Barcelona y la ejecución del anarquista Francisco Ferrer Guardia agravaron la fractura que dividía a la sociedad, e instalaron al régimen en una larga crisis de legitimidad para la que ya no encontraría salida. El derrocamiento de la monarquía en Portugal y la revolución que estalló en Méjico constituyeron, al año siguiente, serias advertencias en cuanto a la fragilización de las estructuras tradicionales del poder en los países de cultura ibérica y en cuanto a los peligros que amenazaban las bases del régimen de la Restauración.

¹⁴ El Congreso Social y Económico Hispanoamericano fue organizado en Madrid por la Unión Ibero-Americana entre los 10 y 18 de noviembre de 1900. Presidida por el marqués Aguilar de Campóo, ministro de Estado, esta asamblea recibió muchas delegaciones de Hispanoamérica y debatió de los ámbitos abiertos a la cooperación trasatlántica en once sectores de actividad diferentes (jurídico, literario, económico, pedagógico, comercial, comunicaciones, etc.). A pesar del entusiasmo que acompañó el evento, las conclusiones votadas fueron papel mojado.

¹⁵ Presidió aquella embajada extraordinaria la infanta Isabel de Borbón, tía del rey Alfonso XIII, la cual se desplazó en mayo de 1910 a Argentina con una importante delegación española para participar en los festejos del Centenario de la Independencia argentina.

Así pues, tras las festividades de 1892 y las esperanzas suscitadas por el congreso de 1900, la corriente americanista cobró frente a estos nuevos desafíos un nuevo impulso. Mientras que el liberalismo reformista estaba cuestionándose ante las dificultades originadas por los obstáculos que el régimen oponía a la modernización de la sociedad, el americanismo pudo aparecer como un tema de sustitución para numerosos intelectuales que deseaban renovar las bases del pacto nacional. Esta tendencia se afirmó tanto más cuanto que, al mismo tiempo, la derecha española reaccionaba a esa crisis política y a la contestación de las élites periféricas intentando imponerse como auténtica depositaria de los valores españoles. Desde entonces, cada bando tendió a disputarse el terreno de la identidad nacional y, a este respecto, el hispanoamericanismo representaba una baza de la que todos se querían adueñar.

A falta de una legitimidad suficiente, el régimen de la Restauración –bajo auspicios del rey Alfonso XIII– y luego la dictadura de Miguel Primo de Rivera decidieron desviar la atención de la opinión pública de los problemas que dividían el país, orientando esa atención hacia temas menos polémicos y más unificadores. En un ambiente de gran efervescencia, el hispanoamericanismo cambió entonces de naturaleza y cogió la forma de un ideal nacional instituido, y hasta, para algunos, de una nueva cruzada con mitos, leyendas y símbolos. Entre aquellos mitos, experimentó un rápido auge el de la Raza hispana, concepto étnicocultural que sirvió para nombrar la comunidad hispanoamericana en tanto que civilización y familia de pueblos específicos. A partir de 1918 se eligió oficialmente el 12 de octubre, aniversario del Descubrimiento, como fiesta nacional denominada *Fiesta de la Raza*: esta fecha concentraba sobre sí misma toda una serie de significantes que enlazaban oportunamente la época colonial y el tiempo presente. Fue también la ocasión para instaurar un rito anual de patrióticos acentos cuya ideología nacionalista y neocolonialista contrastaba sobremanera con la utilización que de esta misma fiesta se hacía en el ultramar americano.

En definitiva, el primer tercio del siglo XX vio a la vez una nueva fase del desarrollo de la corriente americanista y un giro doctrinal hacia una ideología conservadora y nacionalista recogida sobre la identidad española y el orgullo de su pasado colonial. Frente al descrédito internacional originado por los desastres coloniales sucesivos (1898, 1909, 1921) y a la ausencia de alianza estratégica en Europa, algunos pensadores liberales y gran parte de la de-

INTRODUCCIÓN. REINVENTAR EL NUEVO MUNDO

recha se encerraron en una visión magnificada de España y de su misión histórica en el mundo. El americanismo se integró en dicho esquema porque permitía resucitar la epopeya de la España imperial y de la Monarquía católica, a la vez que le daba al país una proyección diplomática en su zona tradicional de influencia susceptible de romper con su recogimiento.

La «reconquista espiritual» de América a la que se lanzó una parte de las élites intelectuales y políticas así como, pero con modalidades distintas, los sectores de negocios –catalanes entre otros–, tomó diferentes formas. Con la acción diplomática y la promoción de intercambios económicos y universitarios, la celebración del pasado común fue uno de los vectores privilegiados de ese reencuentro trasatlántico. Implicados en una campaña de afirmación nacional, numerosos historiadores e intelectuales hispanistas libraron en el terreno de la historia colonial la batalla contra la llamada «Leyenda Negra»¹⁶. La labor de recuperación y aun de defensa del pasado colonial se concretó, alrededor de la Primera Guerra mundial, con la creación del Centro de Estudios Americanistas que dependía del prestigioso Archivo de Indias. También la celebración del I Congreso de Historia y de Geografía Hispanoamericanas¹⁷ y se plasmó en la publicación de importantes obras de revisión histórica. La empresa de rehabilitación de la obra civilizadora de España en sus posesiones americanas tenía una doble meta: por una parte se trataba de restaurar, en el plano interior, la confianza en el proceso de construcción histórica de España, y hacer que el cuerpo social recuperara la fe en sus dirigentes y en sus propias capacidades para enderezar al país; por otra, se trataba de iniciar un proceso de reconciliación con las repúblicas latinoamericanas, atacándose a las fuentes de la hispanofobia que allí se había desarrollado en el siglo XIX.

La Primera Guerra mundial, con las oportunidades económicas que brindó a los intereses españoles durante un tiempo y la

¹⁶ La «Leyenda Negra», en referencia a todas las acusaciones formuladas contra España desde el siglo XVI, entre otras en lo que se refería a la Inquisición, el poder monárquico, su papel en la conquista y la colonización americanas, etc. La expresión fue acuñada por la obra de Julián JUDERÍAS, *La Leyenda Negra. Estudios acerca del concepto de España en el extranjero*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2003 [1914].

¹⁷ Tres congresos de este tipo fueron celebrados en Sevilla en los años 1914, 1921 y 1930: los organizaron con carácter oficial la Real Academia de la Historia y la Real Sociedad Geográfica, y reunieron a historiadores españoles y algunos hispanistas extranjeros.

explosión de la navegación atlántica, vio las últimas veleidades de los partidarios del americanismo práctico para instaurar intercambios concretos y frecuentes con América. El cambio radical se manifestó al terminar la guerra, en un contexto de desencanto por parte de los americanistas liberales inspiradores del movimiento y de efervescencia por parte de una nueva generación de pensadores: bastante heterogénea ésta, imperaba en ella una concepción más vindicativa de la hispanidad, considerada ya no como un proyecto en construcción sino como un atributo inmemorial y amenazado. La década de los años veinte fue testigo pues de la evolución de todos los motivos americanistas, y el endurecimiento que impuso la dictadura pudo muy oportunamente ilustrar la crispación ideológica a la que se asistía. Paradójicamente, en el momento mismo en que el pensamiento americanista se alteraba fue cuando experimentó una forma de consagración: durante ese período fue cuando se forjaron en toda su complejidad los conceptos y mitos vinculados con la herencia colonial que alimentaron el pensamiento reaccionario del período siguiente. El año 1929, durante el cual la dictadura de Miguel Primo de Rivera inauguró con gran pompa la Exposición Iberoamericana de Sevilla, confirmó el hispanoamericanismo como orientación central de la política exterior española y, sobre todo, como pilar de una ideología oficial de uso interno. Pero el régimen estaba disgregándose de tal modo que dicha estrategia no pudo impedir la dimisión de Miguel Primo de Rivera en 1930, ni la caída de la monarquía al año siguiente.

El año 1930, con la clausura de la exposición de Sevilla y el final de la dictadura de Miguel Primo de Rivera, constituyó un giro significativo, ya que dio pie a las conmociones de los años treinta, desde el advenimiento de la Segunda República hasta la sublevación de las derechas, en las que se opusieron dos visiones opuestas de la identidad española y de la cooperación trasatlántica. Las opciones que se eligieron entonces, como después bajo la dictadura franquista, aunque nutridas por la construcción ideológica de las anteriores décadas, tuvieron lugar en un contexto muy distinto que rebasa los límites de la presente obra.

INTRODUCCIÓN. REINVENTAR EL NUEVO MUNDO

Basado en un análisis cultural e ideológico de la corriente americanista en el período 1892-1930¹⁸, este estudio contempla la construcción de un imaginario español a partir de América y de su mito, en el preciso momento en que España estaba perdiendo los últimos restos de su imperio¹⁹. A través del hispanoamericanismo, América vino a ser, paradójicamente, después de la descolonización, una realidad más presente. A pesar de la cooperación efectiva que se fue estableciendo, no es tanto una América real la que irrumpió en la vida pública de la Península sino más bien su imagen y todo lo que este continente representaba para España –el antiguo imperio, las glorias del pasado, la proyección universal de la Raza hispana– y para los españoles –una tierra de emigración, de esperanza y también de fraternidad. El hispanoamericanismo en tanto que rama privilegiada del «hispanismo»²⁰, pasó a ser, en su dimensión cultural, un elemento estructurante de la identidad nacional, y, por consiguiente, del discurso del poder. La evolución doctrinal hacia esta nueva dimensión «oficial» del americanismo español cristalizó en el desvío de un pensamiento liberal y regeneracionista de inspiración a la vez universalista y nacionalista hacia una ideología derechista y españolista.

Al inscribirse en el campo de la historia cultural²¹, el enfoque adoptado contempla los mecanismos culturales y políticos de cons-

¹⁸ Este libro está sacado de la primera parte de nuestra Tesis de Doctorado: David MARCILHACY, *Une histoire culturelle de l'hispano-américanisme (1910-1930) : l'Espagne à la conquête d'un continent perdu*, Tesis de Doctorado realizada bajo la dirección de Paul Aubert y Serge Salaün, Université de Paris III, 2006, 2 vols., 1.368 pp.

¹⁹ Sobre el contexto de la guerra de 1895-1898 y las consecuencias de la pérdida de las últimas colonias para España, véanse: Carlos SERRANO, *Final del Imperio. España 1895-1898*, Madrid, Siglo XXI, 1984, en particular pp. 128-142; Sebastian BALFOUR, *El fin del imperio español (1898-1923)*, Barcelona, Crítica, 1997; y Martin BLINKHORN, «Spain: The 'Spanish Problem' and the Imperial Myth», en *Journal of Contemporary History*, London, vol. 15, n.º 1, 1980, pp. 5-25.

²⁰ Se considera aquí este término en el sentido del movimiento, vigente en el primer tercio del siglo XX, de afirmación de una cultura propia de España y de las naciones que colonizó (por lo tanto hispánicas). Cabe distinguir la corriente hispanista, plural y diversa, del «españolismo», que es una modalidad exacerbada y excluyente de la misma (análoga al chovinismo).

²¹ Puede definirse la historia cultural como una modalidad de la historia social que orienta su investigación hacia los fenómenos simbólicos e ideológicos inherentes a una sociedad o civilización. Se trata pues de una historia social de las representaciones que integra en su análisis la dimensión discursiva existente en la vida de las sociedades. Sus ámbitos predilectos son los siguientes: la cultura y las

trucción identitaria así como las prácticas sociales que se asocian con el hispanoamericanismo. En esos procesos resulta fundamental el papel de los agentes e intermediarios del americanismo en los sectores científico, político, diplomático, pero también económico. El americanismo, un aspecto esencial de la cultura política de la España de la Restauración, se aborda pues con especial consideración del entorno social (la progresiva aparición de una sociedad de masas) y del contexto internacional (la redistribución colonial a escala mundial) que suscitaron su eclosión y luego su difusión.

Dichos procesos de (re)construcción identitaria y memorial se acompañaron de la creación de una serie de referentes emblemáticos: el 12 de octubre, aniversario del Descubrimiento, erigido en una Fiesta de la Raza que reunía a todos los pueblos hispánicos, el reconocimiento oficial de «prohombres» con destino universal, la edificación de monumentos conmemorativos relacionados con la gesta imperial. Los americanistas intentaron también impregnar las prácticas sociales instaurando rituales, entre ellos procesiones cívicas, la celebración de centenarios recordando las ricas horas de la aventura americana y los homenajes a los muertos de las guerras coloniales. Entre todas estas construcciones simbólicas, cabe centrarse especialmente en la elaboración de un referencial patriótico que había elegido como emblema la Raza española, o Raza hispana. La construcción de una comunidad imaginada, y por lo tanto imaginaria, cuya referencia americana constituía el aglutinante, descansó, en efecto, en un doble mito: la Raza, por una parte, que simbolizaba, en el plano espacial, la universalidad de la civilización hispánica con su proyección en varios continentes; por otra parte, la epopeya colonial, que representaba, en un plano temporal, la continuidad del esplendor hispánico. Se tratará de analizar el proceso que condujo a la adopción de este nuevo mito, avatar de los de Pueblo y de Nación, que adoptó el nombre de Raza y que llegó a completar –más que a sustituir– las anteriores representaciones de la «personalidad» colectiva. Esta cuestión se abordará sucesivamente bajo el prisma de la institu-

prácticas políticas, las sociabilidades y las élites culturales, las mentalidades y las representaciones colectivas, las producciones simbólicas, los rituales y prácticas sociales, etc. Privilegiando la transversalidad en el trabajo de análisis, la historia cultural se debe concebir como un método historiográfico que permite considerar los hechos sociales en su globalidad.

INTRODUCCIÓN. REINVENTAR EL NUEVO MUNDO

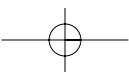
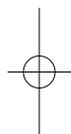
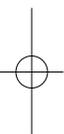
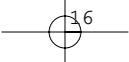
cionalización de una entidad abstracta que designaba al cuerpo nacional, la «Raza española» (o hispana), y de la instauración del ritual que se le asoció en torno a la fecha del 12 de octubre: la Raza era a la vez una estructura ideal y una práctica social, que fueron estableciendo primero los usos rituales de círculos iniciados, y luego la ley.

Esta denominación del cuerpo español por el término de «raza» era original, en la medida en que lo situaba, de entrada, en su relación al *Otro* y al mundo: la Raza se veía dotada, desde un principio, de una dimensión supranacional que correspondía con la proyección americana que estaba buscando España. Habrá que preguntarse por qué España tuvo que acudir a este rodeo hacia el exterior para adueñarse de su propio yo íntimo. Este fenómeno de introspección planteaba la cuestión de la memoria colectiva y de las elecciones a las que procedía. La fecha del 12 de octubre presentaba un origen. Sirvió para instituir una conmemoración anual que pretendía marcar el ritmo del tiempo social y federar a una nación desorientada. El 12 de octubre, fiesta nacional española y fiesta americana, no fue sólo una respuesta a la búsqueda identitaria de una generación de intelectuales sinceros. Símbolo que asociaba la proyección exterior de España con su reconstrucción interior, la Fiesta de la Raza fue un instrumento de la regeneración que fue deseado, disputado y por fin usurpado. Cabrá examinar cuáles fueron los factores que originaron este proceso y por qué esta fiesta nacional terminó por perpetuarse, a pesar de todo, hasta nuestros días, aunque con un nombre distinto.

001-16

-1 19 2 10 08 14

16



PRIMERA PARTE

EL MITO DE LA RAZA HISPANA FRENTE A LA CRISIS
DE LA CONCIENCIA NACIONAL1. Ante la aporía racial, un enfoque histórico, político
y antropológico

A partir de su aparición en el escenario político e intelectual español, en el último tercio del siglo XIX, el movimiento hispanoamericano se valió de un concepto heredado del panhispanismo, el de Raza¹, como clave de explicación de la realidad nacional e internacional de España. Conforme las teorías desarrolladas por los defensores de un retorno hacia América iban tomando más consistencia, el empleo del vocablo Raza se hizo cada vez más frecuente, a través de expresiones que le asociaban un calificativo: la «Raza latina», la «Raza española», o la «Raza hispana». Con un apogeo simultáneo al desarrollo del hispanoamericanismo entre los años 1880 y 1930, la Raza abre una reflexión sobre la identidad española a través de la referencia americana. A caballo entre los territorios de lo político, de lo cultural y de lo sociológico, este concepto es fundamental para acercarse a la cuestión de las relaciones entre España y sus antiguas colonias a principios del siglo XX. También contribuye a aclarar, de modo más amplio, el pensamiento de una sociedad en busca de identidad.

A) LA «RAZA», UN CONCEPTO EQUÍVOCO

A la hora de abordar la noción de Raza en el contexto restauracionista español, cabe señalar la escasa historiografía existente sobre el tema. Dicho concepto reviste sin embargo una importancia capital para comprender los modelos de pensamiento culturales, intelectuales y políticos que entonces imperaban en España y,

¹ En este estudio, emplearemos «Raza» con mayúscula cuando se trate de la Raza hispana, o española, y «raza» para el concepto genérico de raza.

según modalidades distintas, en América². A menudo se ha reducido un poco rápidamente la idea de raza a un sinónimo de civilización o de cultura, a través de un enfoque que excluye *a priori* cualquier connotación étnica o biológica para su uso en el área ibérica contemporánea³. Dicha perspectiva parece restrictiva para abordar las representaciones colectivas del hecho racial en la España de principios del siglo xx: de hecho, le es difícil dar cuenta del uso que de ella hizo la multitud de escritores y políticos, y explicar las violentas polémicas que no tardó en suscitar ya a partir de los años 1910. Con mucho, suele asociarse la idea de raza con el mito de la *raza espiritual* y la ideología de la *Hispanidad*, pero ambos son propios de los años 1930 y de los primeros tiempos del franquismo⁴. Por lo tanto, aparece imprescindible concentrarse en los orígenes de este concepto y en sus usos en España desde los años 1830 hasta el final de la Restauración borbónica.

² En cuanto a España, señalamos la reciente publicación de un libro que fue editado cuando el nuestro se encontraba en prensa: Joshua GOODE, *Impurity of Blood. Defining Race in Spain, 1870-1930*, Baton Rouge, LSU Press, diciembre de 2009. En cuanto al área americana, Miguel Rodríguez ha realizado un estudio de historia comparada sobre el 12 de octubre en Argentina, Méjico, California y Puerto Rico. Con el título de «¿De qué Raza habláis?», este autor enfoca la noción de «raza», sobre todo en Méjico, bajo cuatro prismas –como principio, como comunidad nacional, como civilización y como mestizaje–, interesándose con provecho por la gestación de este concepto a partir de su aparición en las ciencias humanas, durante el siglo XIX (cf. Miguel RODRÍGUEZ, *Celebración de «la raza». Una historia comparativa del 12 de octubre*, México, Universidad Iberoamericana, 2004, pp. 99-124).

³ Por ejemplo, José Luis Abellán afirma que la raza, como expresión del modernismo hispanoamericano, no tenía en España ningún fundamento étnico, al contrario de lo que pasaba en los países anglosajones (cf. José Luis ABELLÁN GARCÍA, «Una manifestación del modernismo: la acepción española de “raza”», en *Cuadernos hispanoamericanos*, Madrid, n.º 553-554, 1996, pp. 203-214). Asimismo, Isidro Sepúlveda define el concepto de raza como el principio de continuidad cultural entre España y los países hispanoamericanos. Con ser justo este enfoque, queda restrictivo porque no profundiza en el carácter problemático del recurso a un esquema racial, aunque no fuera biologizante (cf. Isidro SEPÚLVEDA, *El sueño de la madre patria. Hispanoamericanismo y nacionalismo*, Madrid, Marcial Pons-Fundación Carolina, 2005, pp. 187-209).

⁴ Consúltense al respecto: Eduardo GONZÁLEZ CALLEJA y Fredes LIMÓN NEVADO, *La hispanidad como instrumento de combate. Raza e imperio en la prensa franquista durante la guerra civil*, Madrid, CSIC, 1988; Marie-Aline BARRACHINA, «La propagande du premier franquisme et la notion de “race spirituelle”», en Michel PAPY (coord.), *Les Espagnols et la Guerre civile*, Biarritz, Atlantica, 1999, pp. 27-35; Herbert R. SOUTHWORTH, *El mito de la cruzada de Franco*, Barcelona, De Bolsillo, 2008, pp. 529-541; Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, «Hispanidad», en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y Juan Francisco FUENTES (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XX español*, op. cit., pp. 617-623.

Raza, etnia y cultura

Antes de abordar el concepto de Raza hispana, conviene primero preguntarse sobre el valor de la noción de Raza: ¿Será un equivalente de la categoría racial aplicada a los pueblos hispánicos? De ser así, cabe explicar lo que se entiende por «raza», término que le parecerá al lector contemporáneo, en el mejor de los casos como ambiguo, y hasta tendencioso, y, sin lugar a dudas, peyorativo, tan negativa es su connotación hoy en día. En un primer tiempo se definirán pues sus diferentes acepciones para poder descartar los equívocos que puede engendrar esa referencia a un concepto racial.

La aprehensión de la noción de «raza» plantea dos problemas principales: la primera dificultad resulta de la sorprendente elasticidad del término, cuya diversidad de empleo, según las épocas y las culturas, subraya tanto su valor polisémico como su variabilidad histórica. El segundo obstáculo nace de la imagen *a priori* negativa que viene asociada al vocablo, en particular desde la Segunda Guerra mundial. Carente de cualquier pertinencia desde el punto de vista científico, la palabra raza aplicada a los grupos humanos se ha vuelto insostenible después de la dramática desviación política del racismo pseudopositivista que apareció en el siglo XIX y, claro está, a partir del exterminio de los judíos por los nazis. No obstante, no tenía el mismo valor ni las mismas connotaciones a principios del siglo XX, en particular en el área cultural hispánica. La «raza», que designara las cualidades de un pueblo o una fuerza de cohesión supranacional que oponer al chovinismo excluyente, incluso podía ser portadora de valores positivos y verse asociada a la idea de progreso y de civilización.

Hoy en día, se admite que la definición y el empleo del concepto racial siempre han sido subordinados a consideraciones sociales e ideológicas⁵. De hecho, el término raza empleado para definir y clasificar en categorías jerarquizadas grupos humanos que un conjunto de caracteres físicos y morales heredados diferencia-

⁵ Así define la *Science Encyclopedia* el concepto de «raza»: «Race can be understood as a concept that signifies and symbolizes sociopolitical conflicts and interests in reference to different types of human bodies. Although the concept of race appeals to biologically based human characteristics (so-called phenotypes), selection of these particular human features for purposes of racial signification is always and necessarily a social and historical process» (cf. *Science Encyclopedia*, 2009, consultable en la página web <http://science.jrank.org/>).

ría, desde luego ha sido condenado por la comunidad científica. Sin embargo, el contenido y el alcance de los términos que le han sido sustituidos no dejan de ser fluctuantes. Esta imprecisión se encuentra también en una palabra, la de «etnia», que se ha ido imponiendo en sociología⁶. Si el término raza remite necesariamente a una categoría casi exclusivamente anatómica y fisiológica, el vocablo etnia sería una tentativa por parte de las ciencias sociales para escapar del atolladero del pensamiento biologizante, recurriendo a un concepto de agrupación humana de dominante cultural. La ambivalencia de las definiciones que dan los diccionarios muestra, con todo, que este término no es mucho más satisfactorio que la categoría racial. Parece así que predomina cierto malestar cuando se trata de considerar esta cuestión en todas sus dimensiones (física, cultural, social y política) y distinguir entre lo que incumbe a meras fantasías racistas por una parte, y cierta forma de corrección de lenguaje y de pensamiento por otra⁷.

Si se descartan las consideraciones de orden biológico por carecer de pertinencia dentro del marco de este estudio, la pregunta que resulta es la siguiente: ¿Cómo integrar la noción de grupo cultural en la descripción de los caracteres de un pueblo? Como lo indica Colette Guillaumin, la categoría cultural no parece haber encontrado una palabra adecuada⁸. «Etnia» no se salva de las connotaciones de la palabra «raza». «Cultura» tiene a menudo un sentido demasiado restrictivo, el de alta cultura y de desarrollo de los conocimientos. El término «civilización» designa, por su parte, categorías demasiado extensas y cargadas de supuestos éticos, en particular cuando se opone a «barbarie». La noción de etnia, cuyos orígenes se encuentran a finales del siglo XIX a través de la escuela seleccionista de Georges Vacher de Lapouge, daba cuenta de

⁶ La sustitución del vocablo «raza» por el de «etnia» acabó por generalizarse en los círculos científicos a fines de los años veinte, como atestigua la propuesta formulada en este sentido por Félix Renaud en el Congreso Antropológico de Ámsterdam de 1927.

⁷ El racismo se define como una teoría de jerarquía de las razas, basada en la necesidad de preservar la raza presuntamente superior de todo cruce y en su derecho a dominar a las demás. Por «fantasía racista», se entiende la reducción de los caracteres visibles a un criterio de clasificación racial (o étnica), como si existiesen razas puras o como si el criterio biológico fuera operativo para estudiar las cuestiones sociales.

⁸ Colette GUILLAUMIN, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris-La Haye, Mouton, 1972, pp. 65-68.

una forma particular de solidaridad de grupo, basada en vínculos intelectuales como la cultura o el idioma, y por consiguiente distinta de la que produce la organización política (la nación, en su acepción jurídica), y de la que nace de la semejanza antropológica (la presunta «raza», definida por características morfológicas y por cualidades psicológicas)⁹. Pero tratándose de las formulaciones discursivas de principios del siglo xx sobre la raza latina, española o hispánica, ¿hacían de esta palabra un mero equivalente de la noción de grupo humano con carácter étnico, o de la noción de pueblo, o aún de la de nación? ¿Qué realidad sociológica cubrían tales construcciones raciales? En el marco de una perspectiva de historia cultural, que dicha «realidad» haya tenido o no una verdadera pertinencia es, en fin de cuentas, un problema subsidiario que no cabe resolver aquí.

El imaginario racial

El fenómeno racial ha de ser estudiado bajo el prisma de su realidad simbólica y no bajo el de su veracidad. Que la «raza» sea real o ilusoria, su invocación pertenece al ámbito de lo imaginario: ¿Cómo percibía la sociedad que lo empleaba el fenómeno de las razas y su clasificación? La teoría de las razas, que remite a un problema de percepción social de la diferencia, ha de contemplarse en el plano de la psicología social, y no en el de la realidad biológica en la que pretende descansar. Cabe pues tratar de la «raza» a nivel simbólico, para evitar todo tipo de confusión entre lo físico y lo social. Así pues, enfocamos aquí el concepto de «raza» como el soporte identitario de una «comunidad imaginada», para reutilizar la expresión consagrada por Benedict Anderson¹⁰, y no tanto como criterio científico de clasificación de los grupos humanos.

Nos orientaremos pues hacia las formas del discurso racial con el fin de someterlas a un análisis de las representaciones colectivas del hecho racial. Este enfoque discursivo, no tanto filológico como sociopolítico e histórico, permitirá señalar los diferentes em-

⁹ Sobre las desviaciones semánticas entre los términos raza, etnia y nación, véase Philippe POUTIGNAT y Jocelyne STREIFF-FENART, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp. 34-45.

¹⁰ Benedict ANDERSON, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 2002 (Título original: *Imagined Communities* [1.ª ed., 1983]).

pleos del término Raza en un contexto sociocultural dado (priorizando el de las élites españolas, aunque se abordará también el de distintas figuras intelectuales latinoamericanas), e identificar sus respectivos valores en el primer tercio del siglo XX. Claro está que dicha conducta exige tener en cuenta la dimensión sumamente retórica de estos empleos. Lo cual requiere elegir ocurrencias y autores representativos de las mentalidades españolas para comprender lo que representa definir una comunidad a través del prisma racial.

Para hacer el balance de la polisemia del término raza en la España del primer tercio del siglo XX, puede remitirse a la gran enciclopedia publicada por la editorial Espasa, referencia en aquella época. Le dedicaba al término «Raza» un largo artículo¹¹. Según la Real Academia Española, «raza» vendría del latín *radix-radix*, que significa raíz u origen¹². El término cobraba entonces tres sentidos aplicables al hombre: el de casta, origen o cepa; el de ascendencia-descendencia, linaje o familia; el de división de la humanidad en distintas variedades según caracteres hereditarios. Y el artículo precisaba que dichas variedades antropológicas remitían por lo general al color de la tez. Es la definición que, más o menos, ha perdurado hasta hoy en español. Sin embargo, nos damos cuenta de que esta definición se adapta mal a la expresión de «Raza latina», «hispana» o «española», y merece cierta interpretación adaptada al contexto cultural español de la época.

En realidad, el concepto de «raza hispana» designaba un conjunto complejo de elementos que es necesario separar unos de otros para poder dar de ellos un análisis conveniente. Dicho concepto tenía dos grandes dimensiones: una, descriptiva, la otra, imperativa o normativa. La primera de ellas se dividía a su vez en dos acepciones principales. Primero, puede concebirse la «Raza» como una entidad –de orden antropológico o metafísico, según los autores– que designaba un modo de civilización, un «genio» o un «alma», si utilizamos los términos vigentes en la época, un sentimiento colectivo, comunes todos a los españoles y a los hispanoamericanos. En ese sentido, la Raza se refería a una comunidad

¹¹ *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, Barcelona-Madrid, Espasa-Calpe, 1908-1930, 72 vols., t. 49, pp. 943-950.

¹² Esta etimología no está asegurada, pues el diccionario Le Robert remite a la etimología establecida por Leo Spitzer, «*ratio, rationis*», que significa orden de las cosas o categoría, y, posteriormente, descendencia.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

que compartía elementos identificadores como la lengua, la religión, la tradición, un pasado común, la cultura o también el parentesco étnico y los lazos de la sangre, siendo éstas dos nociones muy problemáticas. Cualquiera que fuera el enfoque elegido, ora etnicobiológico, ora sociológico, la Raza descansaba en un conjunto de caracteres identificables capaces de crear un espíritu común, una cultura común. La segunda acepción del valor descriptivo del término raza resultaba de la primera y remitía, ya no a la modalidad «civilizacional» compartida, sino a la comunidad plurinacional en sí, que componían España y sus antiguas colonias. En este sentido, la Raza designaba una «familia de naciones» que tenían un parentesco común: «raza latina» si se contemplaban los países que la colonización romana había engendrado y los que procedían a su vez de la colonización que los países latinos habían llevado a cabo (Francia, Italia, España, Portugal); «raza hispana» si se limitaba a la «familia» de cepa hispánica. Esta segunda definición de la Raza correspondía a una clasificación pseudocientífica de los grupos humanos en tanto que comunidades de individuos, pueblos o países que tenían caracteres en común, fórmula esa muy en boga desde mediados del siglo XIX y que resultaba de numerosos prejuicios y segundas intenciones.

La segunda dimensión del concepto de Raza tal como se usaba en España tenía un carácter imperativo o normativo. En esta perspectiva, el empleo del concepto racial no tenía la misma funcionalidad que en los dos casos anteriores: ya no se trataba sólo de transcribir una observación ni evocar una realidad más o menos identificable, sino de constituir un mandamiento. Con esta dimensión, el concepto de Raza llevaba en sí un ideal, una norma o un precepto que, por otra parte, se veían afectados por un juicio de valor. Dicha idea la resumió perfectamente Luis Araquistain, quien observaba, en 1925, que el hispanoamericanismo comenzaba a construir una «nueva lengua ideal» cuyo principal soporte era precisamente la raza: «la raza hispánica no es una realidad, sino una idea, una ruta o un molde del espíritu que aspira a guiar o troquelar en su forma suprasensible, impalpable, la materia histórica heredada»¹³. Vemos así que la Raza aparecía, en los discursos o bajo la pluma de los letrados, como un principio federador, un imperativo de unidad al que comparar con el nacionalismo.

¹³ Luis ARAQUISTAIN, «La raza como ideal de cultura», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 1, ene-feb. 1925, p. 4.

Desde este punto de vista, el concepto de Raza equivalía a menudo a una forma de patriotismo transfronterizo basado en un substrato histórico común, y los lazos de la Raza producían un conjunto de normas –en el sentido de reglas– de alcance nacional y supranacional a la vez.

Que se apreciara o, al contrario, se criticara el valor de dicho concepto, la Raza remitía en todos los casos a una fidelidad, ya que constituía en sí un factor de integración y un principio federador que presuntamente debía imponerse a todos. Por eso la Raza acabó por constituir una auténtica ideología, aunque proteiforme y llevada en un principio por grupos diferentes con intereses a veces contrarios. En realidad, durante los años 1910, el valor normativo e integrador de la Raza lo recuperaron algunos círculos sociales próximos a los sectores oficiales. Estos sectores vieron en la noción de Raza un principio lo bastante poderoso para utilizarlo con fines políticos, y eso tanto en el escenario nacional como internacional. Al actuar de este modo, hicieron de la Raza una ideología, en el sentido de un sistema de valores, de creencias y de doctrinas, formulado por un grupo que pretende asegurar una dominación social y política gracias a un discurso determinado. Esta dimensión tiene, claro está, numerosas implicaciones –habrá que explorarlas– en la comprensión tanto del fenómeno racial en España como del proceso que condujo a la difusión del concepto. En este sentido hasta podemos hablar de valor «performativo» de la noción de Raza: el mero hecho de enunciarlo constituía en sí una afirmación de su existencia e imponía su realidad concreta como una evidencia. Objetivada en cuanto se formulaba, la Raza se transformaba entonces en un sésamo harto útil: blandir la Raza terminó por ser un tópico de los discursos y arengas de cierta clase política, y hasta intelectual, en la España de los años 1920. Considerado en su perspectiva normativa, e incluso ideológica, el concepto de Raza tiene un parentesco con el hispanoamericanismo. Si bien no se deben confundir los dos términos, cabrá poner de relieve su proximidad: el hispanoamericanismo constituía para muchos el «ideal de la Raza» y, considerado en su sentido de imperativo o de impulso patriótico, muchas veces lo sustituía el término Raza, que se había transformado en sinónimo del movimiento que lo había originado.

B) LA RAZA HISPANA, UNA HERENCIA DEL CIENTIFICISMO,
DEL PANHISPANISMO Y DEL COLONIALISMO

Hacer el balance del análisis semántico desarrollado supra para identificar lo que designaba la «Raza hispana», resulta ser un ejercicio arduo. Dos trabas principales lo dificultan: la definición y la categorización. En efecto, ¿cómo dar cuenta de una expresión tan imprecisa? ¿Cómo formalizar a partir de ella un concepto tipificado cuando su sentido aún permanecía, en la época estudiada, en plena mutación y era objeto de controversias? Estos interrogantes plantean varios problemas, entre ellos el siguiente: ¿A qué nivel de adscripción social remitía el concepto de raza? Para enfocar el concepto de raza, el antropólogo Fernando Ortiz propone adoptar varios ángulos: histórico, político y antropológico¹⁴. Ideada por el pensador cubano de la transculturación¹⁵, esta perspectiva plural bien se aplica al contexto histórico y cultural hispánico, por lo que constituirá el hilo director del presente estudio.

Raza e Historia: las desviaciones del cientificismo

El sintagma que encabeza estas líneas se refiere al factor racial que opera en el tiempo histórico. La aplicación del concepto racial para designar formalmente a los grupos humanos, considerados como tipos o subespecies, data de 1817, cuando el científico francés Georges Cuvier publicó un ensayo sobre *Le règne animal*: en él analizaba la variedad humana en términos de razas, viendo en ellas el fruto de conformaciones hereditarias, e introducía ya la idea de jerarquía entre ellas¹⁶. El concepto de raza se

¹⁴ Estas orientaciones remiten parcialmente a las que defendió el antropólogo cubano en el ensayo que publicó para demostrar la impropiedad del concepto de raza humana (cf. Fernando ORTIZ, *El engaño de las razas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975 [1945], p. 61).

¹⁵ En antropología, la *transculturación* designa el proceso por el que una comunidad adopta rasgos de otra mayoritaria para hacerlos suyos y remodelarlos para su propio uso. Este proceso aparece en las relaciones entre comunidad regional y nacional, comunidad marginal y dominante, minoritaria y mayoritaria, etc. Sobre dicho concepto, consúltese Gladys PORTUONDO, «La transculturación en Fernando Ortiz: imagen, concepto, contexto», en *Letralia*, Las Palmas de Gran Canaria, n.º 86, 7-II-2000.

¹⁶ Véase al respecto «Race as type» en Michael BANTON, *Racial Theories*, Cambridge University Press, 1998, pp. 44 y ss.

desarrolló a partir de mediados del siglo XIX, en un momento en que el positivismo y el cientificismo estaban en pleno auge y cuando florecían las tipologías raciales y las explicaciones racistas de la Historia. Uno de los mayores divulgadores de las teorías raciales aplicadas a los grupos humanos fue el conde Arthur de Gobineau, autor en 1853 del *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Interesándose por el auge y declive de las civilizaciones a través de la historia, Gobineau recuperó de Cuvier el principio de permanencia de los caracteres raciales y reconoció en los procesos de mestizajes el factor explicativo de la expansión y retroceso de las distintas razas.

En la segunda mitad del siglo XIX, la irrupción de la raza en antropología fue fruto del evolucionismo cultural que introdujo el filósofo inglés Herbert Spencer. Heredero de la teoría de la evolución de las especies formulada por Jean-Baptiste Lamarck (*Philosophie zoologique*, 1809) y Charles Darwin (*The Origins of Species*, 1859), Spencer postulaba la existencia de leyes inmanentes que determinaban la historia humana, y asimilaba la sociedad a un organismo viviente, dotado de caracteres hereditarios. La aplicación a las sociedades humanas de paradigmas propios de las especies biológicas condujo a la desviación *racialista* de unas jerarquías sociales basadas en la raza. Si la noción española de raza tuvo su propia evolución, según líneas interpretativas que no coincidían sino parcialmente con las doctrinas raciales en boga entonces por Europa, no deja de ser cierto que estas últimas impregnaban la concepción hispánica de la Raza, pero también la del pueblo español y de su misión civilizadora. Para abordar tal dimensión, acudiremos a la expresión de «racialismo» que desarrolló Pierre-André Taguieff¹⁷: el *racionalismo* es una construcción ideológica basada en la idea de razas humanas que remite a una doctrina según la cual la raza determina la cultura (en cuanto a capacidades mentales, comportamiento y costumbres). Se trata pues de una teoría explicativa de la historia, o de la evolución social, que descansa en el principio de clasificación y jerarquización de las razas humanas. La aparición de la causalidad biológica en los hechos sociales es característica del siglo XIX: inspirada en la ciencia zoológica, la idea de raza designaba la continuidad de un tipo físico. Tenía

¹⁷ Pierre-André TAGUIEFF, *Le racisme: un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Paris, Flammarion, 1997.

entonces un sentido sociológico y señalaba de modo abusivo «grupos naturales de hombres» con un pasado común.

Los intelectuales españoles del primer tercio del siglo XX se valieron muy poco de esta acepción, privilegiando una interpretación específica de la Raza española como substrato de la identidad nacional. Por eso no se estudiará en detalle esta perspectiva estrictamente antropológica aquí. Sin embargo, resulta imposible descartar *a priori* los supuestos étnicos que dicha noción podía encerrar. Primero porque los autores españoles de la época se habían nutrido de la cultura histórica y científica europea, en particular de la cultura alemana, y en segundo lugar porque la problemática étnica constituía una realidad muy acuciante para numerosos intelectuales latinoamericanos que se veían confrontados con sociedades mestizas, y con quienes los españoles mantenían relaciones privilegiadas.

En resumidas cuentas, la integración del concepto *racialista* de los pueblos como eje de interpretación de la raza debe permitir abordar dos problemas: por un parte, la cuestión de las relaciones de una sociedad con otros grupos nacionales o plurinacionales; y, por otra, la problemática interna a esta sociedad, en particular las relaciones entre los diferentes grupos sociales que la componen y el lazo que puede establecerse con su procedencia o linaje étnico, sea real o supuesto. Dicho de otro modo, ¿qué implica el hecho de asimilar un grupo social, una sociedad o una nación a una raza? ¿En qué medida era operativo el factor racial en la construcción del mito de la «Raza»?

Raza y política: del panhispanismo decimonónico al hispanoamericanismo finisecular

La raza, como la etnia, compete a la creencia, el sentimiento, la representación colectiva. Por eso debe concebirse la «Raza hispana» como una construcción cultural y pseudocientífica surgida como apoyo a un proyecto político. En el área hispánica, la dimensión política era consustancial al empleo del término raza. Esto impondrá interrogarse, en la primera parte de este estudio, sobre las relaciones entre raza, nación, nacionalidad y pueblo. Si se ha podido hablar de «raza aria», una expresión que no tenía más realidad que discursiva, de «raza latina», que no tenía más valor que cultural, y de «raza negra» que no podía remitir sino a

criterios biológicos relacionados con la tez, ¿qué era de la «raza española»?

Apareció la noción de raza en ámbitos del panhispanismo, un movimiento que surgió a mediados del siglo XIX y que requiere aquí un breve bosquejo. Mark J. Van Aken, autor de una monografía completa sobre aquella corriente¹⁸, define el panhispanismo como una ideología comparable al panlatinismo o al panamericanismo estadounidense: «Pan-Hispanism [...] is a Spanish-led movement that aims at achieving solidarity among the Hispanic nations. [...] Pan-Hispanism, however differs basically from its rivals programs in that it is a conscious expression of the persistence of the idea of empire»¹⁹. Así pues, en el caso español, la corriente panhispanista no sólo buscaba el acrecentamiento de la influencia española en la otra orilla del Atlántico, emancipada ya la América continental, sino que estaba animada de una manifiesta nostalgia imperial. Como ideología en parte revanchista y neocolonialista, aquel movimiento se desarrolló después de las independencias americanas y fue sobre todo impulsado por unos pensadores conservadores como el historiador y periodista José Ferrer de Couto o el político Antonio Cánovas del Castillo. Paralelamente al recalentamiento de las relaciones diplomáticas que iniciaron los liberales españoles en 1834 con el proceso de reconocimiento oficial de las repúblicas²⁰, los dirigentes españoles mantuvieron una relación ambigua con la América descolonizada. Por su condición de antigua potencia colonial, España necesitó tiempo para aceptar el hecho de haber perdido su rango en el escenario internacional. Por eso a lo largo del siglo XIX, las élites españolas abrigaron la esperanza, o quizás el sueño, de poder recuperar una forma de dominación sobre las antiguas colonias ultramarinas. Hasta se ideó, entre 1848 y 1859, un proyecto de Unión Panhispánica como respuesta a la amenaza norteamericana sobre Latinoamérica²¹. Tras la anexión de Texas por los Estados Unidos (1845), el agregado de negocios español en Chile, Eduardo Asquerino, también

¹⁸ Mark J. VAN AKEN, *Pan-Hispanism. Its Origin and Development to 1866*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1959.

¹⁹ *Id.*, p. VII.

²⁰ El proceso de reconciliación trasatlántica entablado por los liberales españoles empezó con el Tratado celebrado con el Brasil (1834), luego el que fue firmado con México (1836) y se extendió hasta 1895 (con Honduras).

²¹ Mark J. VAN AKEN, *Pan-Hispanism. Its Origin and Development to 1866*, *op. cit.*, pp. 59-71.

redactor de la revista *La América, crónica hispanoamericana*²², propuso constituir una federación defensiva de las naciones hispánicas con la que España restauraría su influencia, prestigio y ascendiente.

Si bien puede ser calificado de «panhispanista», Asquerino formaba parte de una tendencia menos agresiva que apareció en aquel mismo período entre las élites españolas del liberalismo avanzado²³. Este movimiento, animado por una perspectiva expansiva de índole comercial a la vez que universalista, se expresó mediante una serie de revistas en las que pudieron colaborar los intelectuales de ambas orillas interesados por esta tarea de aproximación. Además de *La América*, nacida en 1857, mencionemos en particular la *Revista Española de Ambos Mundos* (1853-1855), creada por el poeta uruguayo Alejandro Magariños Cervantes, o *La Ilustración Española y Americana* (1868-1921). De este modo, nació a mitad del siglo XIX un diálogo entre España y las repúblicas de la América continental, que sucedía a varias décadas de un monólogo cargado de recriminaciones por ambos lados²⁴. El duque de Rivas, Emilio Castelar, José Zorrilla, Juan Valera, Ramón de Campoamor, Modesto Lafuente, José Amador de los Ríos, varios son los autores que alentaron dicha campaña cultural de reconciliación entre España y sus ex colonias. Asimismo, la burguesía comercial española, y más particularmente en Cataluña, contribuyó a esta campaña americanista junto con las Cámaras de Comercio: en la coyuntura económica expansiva de los años 1850, defendió una aproximación económica entre España y su antiguo imperio recién emancipado,

²² Sobre la acción de Eduardo Asquerino a favor de una reconciliación hispanoamericana, en particular a través de la revista *La América*, consúltense: Leoncio LÓPEZ-OCÓN CABRERA, *Biografía de La «América». Una crónica hispano-americana del liberalismo democrático español (1857-1886)*, Madrid, CSIC, 1987; Leoncio LÓPEZ-OCÓN CABRERA, «La América, crónica hispano-americana», en *Quinto Centenario*, Madrid, n.º 4, 1992, pp. 137-173.

²³ De hecho, Asquerino se inscribe en una empresa protagonizada por políticos de los partidos progresista y demócrata y por librecambistas de la Sociedad Libre de Economía. Sobre el americanismo de los liberales españoles hacia mediados del siglo XIX, véase Carlos M. RAMA, *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina. Siglo XIX*, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 67-91.

²⁴ Sobre aquel diálogo renovado, véase: «España e Hispanoamérica: miradas a través del Atlántico (1825-1975)», en Tulio HALPERÍN DONGHI, *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas hispanoamericanas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1987, pp. 65-110.

con el fin de encontrar allí un mercado para la producción nacional y de promover el crecimiento del capitalismo español²⁵.

No obstante, el panhispanismo no fue sólo una corriente pacífica, ya que los años 1860 dieron lugar a los últimos coletazos del imperio colonial español, caracterizados por diversas intromisiones belicosas de España en sus antiguas posesiones²⁶. Como reminiscencia de la memoria que el conde de Aranda había presentado en 1783 a Carlos III para establecer una monarquía borbónica en Hispanoamérica, se organizó –en vano– una expedición a México en 1863, con la ayuda de Francia e Inglaterra, para derrocar al presidente Benito Juárez. Entre 1861 y 1865, España recuperó por un tiempo su soberanía en la isla de Santo Domingo y, en 1866, la «misión científica» mandada a América resultó un fiasco, acabando incluso en auténtica batalla naval a la altura del Callao (Perú). Aunque dichas expediciones obedecieron sobre todo a una política de prestigio con objetivos internos que emprendieron los gobiernos de la Unión Liberal del general O'Donnell (1858-1868), ilustran la ambivalencia inherente al movimiento panhispanista, que había nacido como respuesta a la desintegración del imperio colonial español. La aceptación del carácter irrevocable de la secesión americana se plasmó tras el fracaso de las expediciones militares conducidas al otro lado del Atlántico. A partir de 1866 y del levantamiento cubano de 1868, el programa panhispanista se centró en la defensa de la soberanía sobre las Antillas españolas²⁷ y en el fortalecimiento de los vínculos culturales y diplomáticos con el resto del continente hispanohablante. Paulatinamente, entroncó con el reformismo colonial defendido, entre otros, por el portavoz del Partido liberal reformista cubano, Rafael María de Labra. Sin embargo, sólo fue a partir del IV Centenario del Descubrimiento, en 1892, cuando dicha corriente adquirió una verdadera importancia entre las élites

²⁵ En cuanto al papel de la burguesía catalana para el establecimiento de relaciones comerciales con América, se consultarán los capítulos de César YÁNEZ, «El perfil ultramarí de l'economia catalana», y Albert GARCÍA, «Tradicó liberal i política colonial a Catalunya», en AA.VV., *Catalunya i Ultramar. Poder i negoci a les colònies espanyoles*, Barcelona, Museu Marítim, 1995, pp. 53-76 y 77-106.

²⁶ Mark J. VAN AKEN, *Pan-Hispanism. Its Origin and Development to 1866*, *op. cit.*, pp. 107-114.

²⁷ Las dos primeras insurrecciones cubanas ocurrieron en 1868-1878 y en 1879. Sobre las últimas décadas de dominación española en Cuba, Puerto Rico y Filipinas, véase «La frágil madurez del modelo», en Josep Maria FRADERA, *Colonias para después de un imperio*, Barcelona, Bellaterra, 2005, pp. 535-664.

peninsulares, bajo la forma renovada del hispanoamericanismo. Lo animó éste una generación de intelectuales que pronto se lanzaron, después de 1898, en la regeneración de una España ya huérfana de sus últimas colonias.

El marco histórico que constituyó el lecho de la corriente pan-hispanista corresponde, pues, a la fase de desintegración del imperio colonial español. Como se verá más adelante, aquel movimiento tenía un alcance propiamente político, en un período en que los Estados Unidos parecían fortalecer su poderío sobre el continente americano. Mientras las teorías sobre la lucha por la supervivencia entre las sociedades humanas iban prosperando desde inicios del siglo XIX, el enfrentamiento en el Nuevo Mundo parecía ilustrar la pugna de los anglo-americanos para absorber a unos latinos desunidos y debilitados. Fue en ese contexto cuando surgieron las ideas de «raza latina» y «raza hispana», como respuesta a la expansión de la «raza anglo-germánica». Unos de sus teóricos, el poeta dominicano Francisco Muñoz del Monte, publicó numerosos artículos en que describía la lucha entablada en el continente como una rivalidad de razas²⁸. Siguiendo su ejemplo, varios autores como Antonio Cánovas del Castillo o Emilio Castelar hicieron suyas las expresiones de Raza latina, hispana o española para defender la integridad «amenazada» del mundo hispanohablante²⁹.

Sin embargo, el término Raza no conoció un auténtico apogeo y no se vio dotado de una fuerte carga ideológica sino con el «Desastre» colonial de 1898 y la crisis finisecular³⁰. Operando en un contexto de ascenso de los nacionalismos alternativos y de crisis de la identidad española, el concepto racial fue sometido a partir de ahí a diversas interpretaciones interesadas por parte de los hombres políticos, de los intelectuales y de la comunidad científica. Este proceso, objeto del presente estudio, exige que integremos a nuestra reflexión todos los actores que entran en la construcción de una identidad nacional y de un programa ideológico o político.

²⁸ Véanse, por ejemplo, FRANCISCO MUÑOZ DEL MONTE: «España y las repúblicas hispanoamericanas», en *Revista Española de Ambos Mundos*, Madrid, n.º I, 1853, pp. 247-280, o «La Europa y la América», en *La América*, Madrid, n.º 1 y n.º 3, 24-V y 8-VI-1857, pp. 1-2.

²⁹ «The Solidarity of "Race"», en Mark J. VAN AKEN, *Pan-Hispanism. Its Origin and Development to 1866*, op. cit., pp. 72-78.

³⁰ Sobre la guerra colonial de 1895-98 y el «Desastre», véase Sebastian BALFOUR, *El fin del imperio español...*, op. cit., pp. 20-58.

Más tarde, durante los años 1920, la doctrina racial, convertida en instrumento de propaganda de Estados autoritarios, mantuvo su progresión, aunque con orientaciones divergentes según los países. En cuanto a lo que a España se refiere, cabe interesarse, en particular, por la creación de una mística nacional alrededor del concepto de Raza, cuyo empleo reflejaba el modo de entender la «personalidad» española, una tendencia que no dejó de suscitar resistencias. De hecho, el estudio detallado de los lazos entre raza e hispanoamericanismo revela que condicionaron en gran medida la orientación de la política exterior española y que tuvieron importantes consecuencias en un plano interior.

*Raza y alteridad: de un continente a otro,
el espejismo colonial*

La última implicación de ese *racionalismo* hispano remite al problema de la Raza y de su proyección americana. El recurso al esquema racial plantea una cuestión fundamental y harto problemática, la de la identidad que los españoles se atribuyen. A su vez, la cuestión de la identidad acarrea la de la alteridad: uno no se puede definir a sí mismo sino en relación con los otros. En el marco de las relaciones hispanoamericanas, es evidente que la representación de sí que efectúa España no puede hacerse sin una referencia privilegiada al *Otro* americano, tan cercano y tan distante a la vez, que es, de cierto modo, otro yo. Adoptando dicha perspectiva, un enfoque histórico permite integrar el peso del pasado colonial español en América en el inconsciente colectivo peninsular de principios del siglo xx. De hecho, contemplemos la hipótesis según la cual el concepto de Raza nació de las mentalidades coloniales, resultando indisociables las nociones de raza y colonialismo, incluso en el contexto postcolonial estudiado. Así se plantea la cuestión de la difícil emancipación de las antiguas colonias españolas. ¿Qué relaciones mantenía España con ellas? ¿Cuál es el sentido del sinfín de metáforas de las que se valieron los oradores y que intentaban definir esa relación? Desde la de madre patria y sus hijas emancipadas hasta la del árbol hispánico y sus ramas, todas traducen una duda en cuanto al esquema que adoptar para concebir la alteridad americana después de 1825 y 1898: se hacía a la vez en términos de filiación (pero en este caso ¿es posible hablar de igualdad?), en términos de alteridad (¿se tratará

entonces de ruptura?) y en términos de dependencia (lo que no indica en qué sentido se ejerce dicha dependencia, ¿América para con España, o al revés?).

Como ya se verá, España, después del 98, vino a ser una *Hispania Mater* «huérfana» de la que había sido su gran designio, América. Aquel desgarramiento explica en parte la relación que estableció con el continente americano. Cuando buena parte de la intelectualidad española abogó tras el Desastre por la europeización de su país, surgió paralelamente, y de modo no exclusivo, un discurso nostálgico tendiente a la reconstrucción identitaria de una España mitificada, que recobrase su perfil imperial bajo el ropaje de una Comunidad hispanoamericana de contornos borrosos. La cuestión de la alteridad contenida en esta entidad supranacional implica considerar la diversidad de los puntos de vista según el área cultural estudiada. De un continente a otro, varias definiciones de la raza coexisten según los contextos geográfico, histórico y cultural. Procuraremos centrarnos, pues, en las diferentes interpretaciones de la raza en España, aunque cotejándolas con las principales concepciones imperantes en América latina y en cada una de sus zonas étnicoculturales.

2. El concepto de Raza, un mito patriótico en ayuda del sentimiento nacional

Analizar la noción de Raza en una perspectiva política necesita comprender los factores que han condicionado su aparición y su posterior auge. Nuestro propósito se centrará, en un primer tiempo, en los retos interiores que rigieron la utilización del esquema racial en el escenario público español. Se evoca a menudo la crisis de la conciencia nacional en lo que atañe al período de la Restauración. No obstante, las incertidumbres de la sociedad española y sus interrogaciones a propósito de su identidad, que frecuentemente se asocian a la crisis postimperial de 1898, eran más la señal de una época que la consecuencia de un hecho particular³¹. De todos modos no hay duda de que el final del siglo XIX, que vio florecer el concepto de Raza, correspondió, para muchos

³¹ John E. ENGLEKIRK defiende esta hipótesis en su artículo «El hispanoamericanismo y la Generación de 1898», en *Revista Iberoamericana*, Washington, vol. II, n.º 4, 1940, pp. 321-351.

intelectuales, a una fase de introspección y de profunda reflexión sobre el pasado de España y su destino histórico. Dentro de ese marco es como renació el mito del «Pueblo español», protagonista de la «Historia nacional», que había surgido a raíz de la historiografía del siglo XIX y de la revolución liberal de 1808-1814.

A) EL MITO DEL PUEBLO ESPAÑOL Y DEL GENIO NACIONAL

La reflexión en torno al concepto de «Pueblo español» remite al corazón del siglo XIX, siglo que se abrió con la Guerra de Independencia frente al invasor napoleónico, y con la primera constitución votada en 1812 por las Cortes liberales de Cádiz. A continuación, se vio marcado por una lucha feroz entre partidarios de un retorno al Antiguo Régimen (entre los que se encontraban mezclados absolutistas, tradicionalistas y partidarios del foralismo), por una parte, y defensores del modelo liberal recién instaurado, por otra parte. El acceso al trono de Isabel II, en 1843, consagró la llegada al poder de una nueva clase política, compuesta por ricos burgueses, en la que dominaron los *moderados*, portadores de un liberalismo conservador apegado a sus nuevos privilegios y del que sería heredero, de cierto modo, el régimen de la Restauración. Dentro del marco agitado de aquel siglo –que vio una invasión de la Península; dos breves cambios dinásticos (José I, hermano de Napoleón y luego Amadeo de Saboya, en 1870); tres guerras civiles (las guerras carlistas, con referencia al pretendiente al trono, don Carlos); numerosos pronunciamientos y la instauración de un efímera república en 1873–, la posesión del poder y el nuevo orden social que resultaba de los trastornos demográficos y económicos de la segunda mitad del siglo podían parecer hartos frágiles. Por eso las nuevas élites tuvieron a bien asentar sus cimientos y asegurar las funciones a las que pretendían dentro de la sociedad.

Aprovechando esa inestabilidad social y política, se forjó el mito del Pueblo español, al mismo tiempo fuente e instrumento de legitimidad³². Las teorías liberales en las que descansaba el nuevo

³² Al respecto, véase Juan Sisinio PÉREZ GARZÓN, «Nación española y revolución liberal: la perspectiva historiográfica de los coetáneos», en Carlos FORCADELL, Ignacio PEIRÓ MARTÍN y Miguel Ángel CABRERA ACOSTA (coord.), *Lecturas de la Historia. Nueve reflexiones sobre historia de la historiografía*, Zaragoza, Instituto «Fernando el Católico», 2001, pp. 23-54.

régimen, ya afirmadas en la Constitución de Cádiz y, de modo más o menos completo en las constituciones siguientes, consagraban el principio de cosoberanía nacional. Los liberales reconocieron entonces en el pueblo que se había alzado en armas contra el invasor extranjero, la encarnación de aquella nación que se había apoderado de su propio destino. A partir de aquel momento, en la construcción de este mito de un pueblo protagonista de su propia historia y consciente de su papel histórico fue donde se ancló la legitimidad del nuevo orden político que resultó de las sublevaciones de 1808, 1820 y 1835. Las dos principales fuerzas que compartían el poder en Madrid interpretaron cada una a su modo el papel y las aspiraciones de aquel pueblo al que se suponía que representaban. Los liberales *progresistas* vieron en la sublevación popular una lucha por la libertad y por la independencia de la patria, lo que les permitía justificar así sus proyectos reformistas en favor de mayores avances democráticos, mientras que los liberales *moderados* rechazaron una concepción de la libertad demasiado igualitaria, viendo más bien en la Guerra de Independencia un plebiscito a favor del rey Fernando y de la monarquía. Ahora bien, esta división remitía a dos visiones del mundo nacidas en Europa con las revoluciones científicas, industriales y demográficas del siglo XVIII: a un pesimismo antropológico basado en una jerarquización intangible de la realidad natural y social, las Luces habían opuesto un racionalismo optimista que confiaba en la libertad y el progreso³³. De cierto modo, las élites liberales españolas reproducían esta línea divisoria.

Dentro de este marco, un nuevo concepto irrumpió en el debate político: la «españolidad», la cual fue utilizada por vez primera como arma política. En efecto las élites buscaron en la determinación de una herencia propiamente española no sólo un instrumento para legitimar su programa político y su poder, sino también un medio para desacreditar toda orientación alternativa, tachándola de extranjerizante. Los diferentes grupos se llevaron así una lucha encubierta para representar el carácter español más auténtico y más patriótico, cada uno de ellos intentando definir a partir de la historia y de las supuestas tradiciones de ese pueblo lo que les era verdaderamente consustancial a los españoles. Ahora bien, ese proce-

³³ Cf. José ÁLVAREZ JUNCO, «La nación en duda», en Juan PAN-MONTOJO (coord.), *Más se perdió en Cuba. España, 1898 y la crisis de fin de siglo*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 418.

so de caracterización de las diferentes naciones ya estaba obrando desde el siglo XVIII, cuando apareció en Europa la necesidad de definir el perfil histórico, cultural y psicológico del pueblo español para distinguirlo de las otras naciones y valorar su propia aportación. Para definir esas identidades nacionales, lo que estaba en juego ya no era sólo una cuestión de sucesión entre las diferentes familias dinásticas europeas, sino el progreso universal de la humanidad y la contribución de cada nación o pueblo a dicho progreso.

Si la patria designaba el conjunto de los ciudadanos implicados en un mismo proyecto nacional, convenía definir los caracteres históricos, culturales y psicológicos capaces de distinguir las diferentes patrias entre sí. Ya que la historiografía liberal había presentado al pueblo como la encarnación de la patria, se trataba pues de establecer los rasgos identificadores del pueblo español para determinar y explicar la línea política elegida. La españolidad que se interpretaba a partir de la lectura del pasado justificaba un programa para el porvenir de la sociedad. Así se entiende el alcance político de un concepto en teoría exclusivamente cultural: el mito del Pueblo español tenía una doble implicación, la de la relación consigo mismo (que orientó la política interior), y la de la relación con los otros (que inspiró la política exterior). En el momento en que las diferentes corrientes ideológicas en liza intentaban apropiarse de la tradición nacional para reforzar sus pretensiones políticas, la disciplina histórica llegó a ser una baza fundamental para definir con precisión el carácter español porque ofrecía un arsenal de justificaciones inmemoriales para el comportamiento de los ciudadanos acorde con un proyecto político dado³⁴.

Psicología colectiva y carácter nacional en la crisis finisecular

Este esquema alcanzó sus dimensiones a finales del siglo XIX, con la crisis de identidad nacional que caracterizó la época: siendo el 98 el síntoma de una crisis más profunda³⁵, España se tor-

³⁴ Modesto LAFUENTE, autor de una monumental *Historia general de España desde los tiempos primitivos hasta nuestros días* (1850-1867), constituye el prototipo de esta historiografía liberal de índole conservadora.

³⁵ Es lo que muestra, entre otros, Carlos SERRANO en su estudio sobre la literatura del «Desastre» y la invención del 98: «Conciencia de la crisis, conciencias en crisis», en Juan PAN-MONTOJO (coord.), *Más se perdió en Cuba...*, op. cit., pp. 335-403.

nó un problema y toda una generación de intelectuales empezó un proceso de introspección colectiva, en busca de las causas de la supuesta decadencia nacional y de las soluciones apropiadas³⁶. Estos intelectuales, habiendo emprendido la búsqueda de las claves de la identidad nacional, empezaron a sondear el corazón de la nación –esa *intrahistoria* unamuniana– para insuflarle un vigor nuevo y combatir el pesimismo reinante. Frente al marasmo en que se veía sumido el país, Miguel de Unamuno tempranamente se interesó por el «espíritu colectivo del pueblo» español, idea que procedía del término *Volksggeist* acuñado por la tradición filosófica alemana desde Hegel y Herder³⁷. A principios del siglo xx, cuando la mayor parte de las grandes naciones europeas ya habían efectuado ese trabajo, España se esforzaba con empeño en definir su carácter nacional. Los diferentes protagonistas hasta llegaron a apoyarse en las ciencias sociales, en pleno auge entonces, para abordar bajo un nuevo ángulo la «mentalidad española».

La psicología de los pueblos, o psicología colectiva, abrió, en particular, el camino a una investigación sistemática basada en criterios presuntamente científicos. El antropólogo Julio Caro Baroja ha dedicado numerosos escritos al estudio de ese proceso, esforzándose en desconstruir lo que él llamó el «mito del carácter nacional», dadas las múltiples exageraciones y manipulaciones a las que dio pie³⁸. En consonancia con lo que se hacía a escala europea gracias a las nuevas claves interpretativas que habían introducido las ciencias sociales, varios intelectuales peninsulares se aventuraron en la definición de caracteres o de mentalidades que se suponían permanentes. La práctica neopositivista de la psicología comparada de los pueblos de Alfred Fouillée³⁹ inspiró así a

³⁶ Consúltese Martin BLINKHORN, «Spain: The 'Spanish Problem' and the Imperial Myth», art. cit. Una presentación crítica de los debates que atravesaron entonces España aparece en Santos JULIA (coord.), *Debates en torno al 98: Estado, Sociedad y Política*, Madrid, Comunidad de Madrid, 1998.

³⁷ Véase el artículo de Miguel de UNAMUNO, «Sobre el marasmo actual de España», publicado en la revista *La España Moderna* de junio de 1895, y que fue recogido en su ensayo *En torno al casticismo*.

³⁸ Julio CARO BAROJA, *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*, Madrid, Seminarios y Ediciones, S.A., 1970, pp. 71-135. Ver también el capítulo «Sobre psicología étnica» de su libro *Razas, pueblos y linajes*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990, pp. 169-178.

³⁹ El carácter del pueblo español aparece en un artículo del ensayo de Alfred Fouillée *Esquisse psychologique des peuples européens* (publicado en español en 1903 con el título *Bosquejo psicológico de los pueblos europeos*).

distintos sociólogos e historiadores españoles, entre los que se pueden mencionar Rafael Altamira, Ángel Ganivet, Manuel Sales y Ferré, o Gumersindo de Azcárate. Esta perspectiva epistemológica venía en apoyo de un proyecto de transformación política nacional que consistía en la moralización de los ciudadanos y que se desarrolló a partir del cambio de siglo, en el marco del regeneracionismo.

Dicho proceso se prolongó harto tiempo, tal como lo confirmaba, en 1928, el médico castreño José Mañas Jiménez, en su discurso de recepción a la Real Academia Hispanoamericana de Ciencias y Artes de Cádiz⁴⁰: al evocar ante los académicos los progresos llevados a cabo desde hacía cerca de treinta años por las ciencias sociales –como la antropología y la psicología comparada de los pueblos–, hacía de las diferencias psicológicas que distinguen a los pueblos el auténtico motor de la historia⁴¹. Esta disciplina, desarrollada sobre todo por historiadores, reunía a intelectuales liberales para quienes la determinación histórica de los rasgos de la nación española tenía no sólo por función la legitimación del orden liberal burgués, sino también una función pedagógica de socialización y de interiorización de los valores liberales y constitucionales⁴². Por eso, esos intelectuales, animados por un ideal nacionalista y burgués, reivindicaban para sí mismos una función tutelar sobre la sociedad, tutela que tendía a colmar la brecha que existía entre el Estado liberal burgués y las clases populares –designadas con un término tan marcado por el idealismo sociológico como la palabra «pueblo». En un contexto de crisis del

⁴⁰ La Real Academia Hispano-Americana de Ciencias y Artes (Cádiz) fue creada en octubre de 1909 e inaugurada el 3 de enero de 1910. Sus fundadores eran el médico y político liberal Cayetano del Toro y Quartiellers, el historiador Pelayo Quintero y Atauri y el abogado Juan Reina. Esta asociación editó la revista *Boletín de la Real Academia Hispano-Americana de Ciencias y Artes* (luego *Revista de la Real Academia Hispano-Americana de Ciencias y Artes*).

⁴¹ José MANAS JIMÉNEZ, *Esquemas ideológicos sobre Hispanoamericanismo. Discursos leídos en la Recepción pública del Académico de Número D. José Mañas Jiménez a la Real Academia Hispano Americana de Ciencias y Artes*, Cádiz, Rodríguez de Silva Tipolitografía, 1928, pp. 11-13.

⁴² Véase Alfonso ORTI, «Regeneracionismo e historiografía: el mito del carácter nacional en la obra de Rafael Altamira», en Armando ALBEROLA (ed.), *Estudios sobre Rafael Altamira*, Alicante, Instituto de Estudios Juan-Gil Albert, 1988, pp. 275-351. Para profundizar este tema, cabe señalar el importante estudio de Inmán Fox, *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional*, Madrid, Cátedra, 1997.

modelo liberal centralista, se trataba de reforzar la solidaridad nacional amenazada gracias a un consenso cultural, y de encauzar las energías populares según las orientaciones que les diese la definición de un auténtico carácter nacional.

Si queda patente que el análisis de los principales rasgos del carácter español desembocó en interpretaciones variadas, e incluso divergentes, bien es verdad que varios elementos fueron objeto de un consenso más o menos amplio⁴³. La enciclopedia Espasa, publicada en los años 1910 y 1920, ofrece una definición sintética del carácter español en su artículo «Antropología», el cual sintetiza las diferentes interpretaciones de la época:

El pueblo [español] presenta como caracteres distintivos la tenacidad e indomabilidad a ratos, causa o efecto a la vez, de su amor a la independencia; una gran austeridad de costumbres (menos en ciertos mandamientos), fundamento de su heroico valor; un tradicionalismo inseparable del espíritu religioso, pero compatible con irrespetuosidad y espíritu destructivo ilimitados. Estas son las principales características del alma española, la cual sintetiza [...] la suprema manifestación de la actitud primitiva y persistente del espíritu humano, actitud de energía heroica, de exaltación espiritual, dirigida no al bienestar y al lucro, sino a la realización de los hechos más fundamentales de la existencia humana⁴⁴.

Este artículo presenta todos los mitos asociados al pueblo español que supuestamente explicaban la historia nacional. Esta interpretación pseudocientífica fue una realidad que perduró hasta una época reciente, si nos fijamos en el tono con el que Julio Caro Baroja, en los años 1970, denunciaba la persistente referencia al mito del pueblo español –él prefería evocar «los pueblos de España»– y se mofaba de las variaciones que había sufrido la definición de su carácter.

Se pueden identificar diferentes tradiciones intelectuales en las distintas lecturas del carácter nacional español⁴⁵. Los autores es-

⁴³ Frederick B. PIKE dedica un desarrollo al tema del carácter nacional español, al que sintetiza con las nociones de estoicismo, idealismo o espiritualidad, individualismo, misticismo y corporativismo social (cf. *Hispanismo, 1898-1936...*, op. cit., pp. 128-132).

⁴⁴ *España: estudio geográfico, político, histórico, científico, literario, artístico y monumental (Edición especial del tomo XXI de la Enciclopedia Espasa)*, Madrid, Espasa, 1925, p. 412.

⁴⁵ Véase, entre otras referencias, José ÁLVAREZ JUNCO, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001, pp. 187 y 383.

pañoles que surgieron en las primeras décadas del siglo XX, procedentes en su mayoría de los ámbitos regeneracionistas, se dividían entre partidarios de interpretaciones esencialistas e interpretaciones historicistas. Entre los primeros se encontraban intelectuales conservadores herederos de la historiografía de las élites *moderadas*. Su perspectiva, basada en el dogma de una existencia casi inmemorial del pueblo español, asociaba a tal pueblo rasgos que se percibían como esenciales e inalterables, de esencia divina y que se transmitían de modo hereditario: semejante definición apriorística del carácter nacional le restaba toda dimensión histórica a la psicología colectiva, la inscribía en un determinismo providencialista o natural y disolvía al individuo en la estructura anquilosada y monolítica del Pueblo. Mientras que a la historiografía la habían moldeado los fundamentos de la filosofía de la historia, que autores como Hegel desarrollaron en el siglo XIX, el transcurso histórico se concebía como un proceso necesario. La concepción historicista española se caracterizaba además por la afirmación nacionalista de la continuidad del carácter español y de las virtudes excepcionales de este pueblo, y también por la exaltación de hazañas del pasado nacional. Así es como Modesto Lafuente declaró que el «genio español» se había manifestado, desde Sagunto hasta Zaragoza, a lo largo de la historia de la «nación española».

El carácter español, esencialista y antihistórico para unos, podía también parecer a otros como fruto de un proceso histórico, lo que no impedía reconocerle rasgos constantes a lo largo de los siglos. La perspectiva científica –que introdujo el regeneracionismo liberal, heredero del krausismo y de las enseñanzas de Julián Sanz del Río, y que se movía en el entorno de la Institución Libre de Enseñanza o del Ateneo de Madrid– veía en el pueblo español el resultado de una evolución hecha por mestizajes y aportaciones exteriores. Dos autores representan cada una de estas dos tendencias.

Ángel Ganivet y Rafael Altamira

El diplomático y periodista Ángel Ganivet, autor del ensayo *Idearium español* (1896) es un pensador emblemático del final de siglo. Reaccionando al pesimismo que se adueñó de España durante los años 1890, aconsejó a sus contemporáneos que reconstruyesen las fuerzas espirituales de España volviendo a su propia

identidad y a la tradición nacional. Anunciador del nacionalismo español, el libro de Ganivet expresaba la necesidad de construir la nación en torno al concepto romántico de «espíritu del pueblo». En este sentido, Ganivet apareció como el autor de la versión española del *Volksgeist*, que se basaba en la afirmación de la unidad cultural de la comunidad nacional española. Habiendo emprendido la exploración del alma española, Ganivet le daba gran importancia al territorio, no por la influencia del clima, sino por el apego al terruño inherente al patriotismo⁴⁶. Su apego a la tierra, a la religión, al arte de la guerra, al derecho, a las manifestaciones artísticas se debía a que estos atributos esenciales contribuían todos a moldear la mentalidad española. Tanto es así que Ganivet consideraba la ciencia, el arte y la religión como tres medios diferentes de interpretar una misma realidad. La introspección a la que se dedicó desembocó en la atribución de un carácter global propio a todos los españoles y que se resumía en lo que él llamaba «espíritu guerrero» o «espíritu de independencia». Ganivet no deseaba así remodelar el carácter español sino restaurarlo en su forma originaria⁴⁷.

Como representante de la corriente historiográfica krausopositivista, Rafael Altamira proponía un enfoque muy diferente de la cuestión, aunque sus conclusiones pudiesen conducir a los mismos deslices nacionalistas. Este profesor, que desde 1888 era Secretario del Museo Pedagógico Nacional, se interesó por el pueblo español en una doble perspectiva, a la vez regeneracionista e historiográfica. Contra los reformistas progresistas que como Joaquín Costa veían en la historia española el origen de la decadencia española y un estorbo para que el pueblo recuperara el camino del progreso y la prosperidad, Altamira era de los que no querían dejar a la derecha católica la exclusividad del debate histórico, para no privar a la izquierda de esta herramienta de legitimación. Para él, la clave del futuro estaba, en palabras de Carolyn P. Boyd, en la revisión y no en el rechazo del pasado⁴⁸. Su concepción histórica descansaba en la convicción de que, más que los reyes con sus batallas y su diplomacia, era la nación el auténtico sujeto de

⁴⁶ Ángel GANIVET, *Idearium español*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999 [1896], p. 81.

⁴⁷ Carolyn P. BOYD, *Historia Patria. Política, historia e identidad nacional en España: 1875-1975*, Barcelona, Pomares-Corredor, 2000, p. 162.

⁴⁸ *Id.*, pp. 120 y ss.

la historia, la verdadera «persona social» –para utilizar su fraseología. A partir de ahí, su carácter, o su «genio», se revelaba en su «historia interna», o sea en sus leyes, en su religión, en sus instituciones, en sus artes y en su filosofía⁴⁹.

Su célebre ensayo *Psicología del pueblo español* (1902) sintetizaba sus ideas al respecto: estudiaba en él las sucesivas tentativas de definición del genio español y, rechazando los tradicionales tópicos a propósito de la religiosidad, de la caballeridad o de la honra españolas, intentaba separar los aspectos transitorios de los fundamentos del carácter nacional. Retomando la equivalencia entre nación y civilización españolas, procuraba definir su objeto como el fruto de un proceso histórico. En contra de las teorías arianistas propagadas por el conde de Gobineau o por el antropólogo Georges Vacher de Lapouge⁵⁰, afirmaba que ningún pueblo puede pretender representar un tipo antropológico puro, y veía en el pueblo español el resultado histórico de mezclas y de mestizajes, frutos de múltiples penetraciones extranjeras e influencias externas (íberas, fenicias, cartaginesas, celtas, semíticas, romanas, góticas, gitanas o árabes)⁵¹. El conjunto de esas influencias recibidas a lo largo de los siglos formaba una psicología colectiva particular, que no un tipo físico puro.

Situándose en el gran debate español sobre los fundamentos de la nación y de la identidad, Altamira recuperaba así la perspectiva culturalista que Miguel de Unamuno había introducido en *En torno al casticismo* (1895). Para el filósofo vasco-salmantino,

⁴⁹ Véase E. Inmán FOX, «Rafael Altamira y la historiografía de la «persona social» nacional», en Yvan LISSORGUES y Gonzalo SOBEJANO (coord.), *Pensamiento y literatura en España en el siglo XIX. Idealismo, positivismo, espiritualidad*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1999, pp. 311-319. También puede consultarse Alfonso ORTÍ, «Regeneracionismo e historiografía: el mito del carácter nacional en la obra de Rafael Altamira», art. cit.

⁵⁰ Autor de *L'Aryen. Son rôle social* (París, 1899), Georges Vacher de Lapouge aplicó, desde una perspectiva notablemente pesimista, el principio de selección natural y social a las razas humanas. También fue quien teorizó la superioridad de la raza blanca.

⁵¹ Rafael ALTAMIRA mantuvo esta idea a lo largo de toda su carrera. Véanse, en particular, su *Historia de España y de la civilización española*, Barcelona, Sucesores de Juan Gili, S.A., 1928-1930 [1900-1911], t. I, pp. 32-33, la conferencia leída en el Rice Institute de Houston y titulada *Teoría de la civilización* (Madrid, «La Lectura», 1916), o el capítulo «Los elementos del carácter y de la civilización españoles» de su manual *Epítome de Historia de España (Libro para Profesores y Maestros)*, Madrid, Ediciones «La Lectura», 1927, pp. 41-56.

se trataba tanto de superar el estado de prostración de España como de contrarrestar la definición racista de la nacionalidad que, en el mismo momento, el vizcaíno Sabino Arana iba desarrollando. En palabras de Carlos Serrano, si bien los factores culturales tenían una singular relevancia en la obra del fundador del nacionalismo vasco, se sobreponía a ellos un criterio biológico racial fundamentalmente excluyente⁵². Incómodo con la aparente científicidad de las tipologías que, a partir de la forma del cráneo, proclamaban la diversidad racial de los pueblos europeos (entre *Homo Alpinus*, braquicéfalo, y *Homo Mediterraneus*, dolicocefalo), Rafael Altamira trató al contrario de eximir a los españoles de cualquier determinismo negativo situándose en un plano resueltamente cultural e historicista.

Fuera de los planteamientos radicales de un Sabino Arana, era sobre todo en la enseñanza de la historia donde las distintas corrientes políticas diferían. Frente a la nueva metodología histórica elaborada por Rafael Altamira, la derecha nacional-católica heredera de los planteamientos de Ganivet y Menéndez y Pelayo respondió elaborando un contradiscurso antipositivista basado en una interpretación tradicionalista y esencialista del pasado nacional⁵³. Cabe mencionar aquí el ensayo de José Pemartín *Los valores históricos en la dictadura española*, de 1928, en que volvía sobre el sentido histórico citando precisamente a Ganivet:

El criterio excesivamente positivista en que se inspiran hoy los estudios históricos, obliga a los historiadores a colocar a todos los hechos en un mismo plano y a cifrar todo su orgullo en la exactitud y en la imparcialidad. [...] Sin embargo, lo esencial en la historia es el ligamen de los hechos con el espíritu del país donde han tenido lugar; sólo a este precio se puede escribir una historia verdadera, lógica y útil⁵⁴.

Así triunfó en los años 1920 una concepción abiertamente instrumental de la historia cuyo germen hay que buscar en la Espa-

⁵² En el diario *Bizkaitarra* del 16-VI-1895, Sabino ARANA definía así la nacionalidad: «La nacionalidad se determina o clasifica atendiendo a cinco caracteres o elementos: 1, raza; 2, lengua; 3, gobierno y leyes; 4, carácter y costumbres; 5, personalidad jurídica». Sobre este tema, remitimos al análisis de Carlos SERRANO, «Conciencia de la crisis, conciencias en crisis», en Juan PAN-MONTOJO (coord.), *Más se perdió en Cuba...*, op. cit., pp. 353 y ss.

⁵³ Cf. Carolyn P. BOYD, *Historia Patria...*, op. cit., pp. 162-163.

⁵⁴ Ángel GANIVET, *Idearium español*, citado por José PEMARTÍN, *Los valores históricos en la dictadura española*, Madrid, Editorial Arte y Ciencia, 1928, pp. 13-14.

ña finisecular. Mientras Ángel Ganivet sugería recuperar la verdadera tradición de la raza para recuperar una hegemonía «natural» en África o América, Rafael Altamira no concebía influencia española sino mediante un estudio científico de la historia nacional, y principalmente de su civilización.

En un contexto en el que florecían las teorías a propósito de la decadencia de los pueblos latinos y del triunfo de los anglosajones, Altamira se interrogaba en cuanto a los elementos capaces de diferenciar el carácter español del de otras naciones para poder demostrar su aptitud a la civilización⁵⁵. Oponiéndose a la «decadencia natural» de la raza española, ya en 1898 rechazó tanto el pesimismo como la autocomplacencia que una historia mitificada había ido nutriendo⁵⁶. Estaba convencido de que los pueblos estaban dotados, como los individuos, de un alma propia y de que el idioma era el modo de expresión de esta singularidad. Influido por las teorías culturalistas del nacionalismo alemán de Herder⁵⁷ o de Fichte, Altamira desarrolló la idea de un «espíritu hispánico», que resultaba de los ideales colectivos forjados a lo largo de la historia española y arraigados en la psicología nacional. Retomó esta idea durante una conferencia leída en diciembre de 1926 en el Centro de Intercambio Intelectual Germanoespañol⁵⁸. Distinguía en cada pueblo los caracteres que pertenecen al fondo común de la humanidad, y destacaba varios rasgos permanentes e irreductibles que definían la «modalidad» propia a cada grupo. Unos diez años antes, había adoptado un esquema interpretativo claramente antropomórfico y definió en términos de «personalidad» la condición psicológica particular de un pueblo:

⁵⁵ Sobre la caracterización por Altamira de la psicología nacional y su aptitud para la civilización, remitimos a Carolyn P. BOYD, *Historia Patria...*, *op. cit.*, p. 131 y ss. Véase también el artículo de Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, «Civilización», en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y Juan FRANCISCO FUENTES (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XX español*, *op. cit.*, pp. 230-239.

⁵⁶ Se trata del ciclo de conferencias que dio el profesor Altamira en la recién creada Extensión Universitaria de Oviedo, las cuales empezaron el 24 de noviembre de 1898 con una ponencia suya titulada «Leyendas de la Historia de España».

⁵⁷ J. G. Herder consideraba que cada pueblo tiene un carácter, un *Nazional-karakter*, cuya identidad particular y colectiva es más o menos permanente a través de los siglos.

⁵⁸ Rafael ALTAMIRA, *Cómo concibo yo la finalidad del hispanoamericanismo. Conferencia pronunciada por el Excmo. Sr. Don Rafael Altamira el día 20 de Diciembre de 1926 en el Centro de Intercambio Intelectual Germano-Español*, Madrid, Blass SA Impresora, 1927, p. 6.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

Esa personalidad puede señalarse [...] por el desarrollo singular, preponderante, de ciertos elementos o notas de la vida humana, correspondientes a la aptitud y vocación de cada grupo humano [...], o por la modalidad propia con que realiza tales o cuales órdenes de la actividad común humana⁵⁹.

Después de afirmar el principio de un espíritu propio a cada pueblo, definido por caracteres duraderos y adquiridos a lo largo de los siglos, Altamira ampliaba su concepto al de civilización española, designada por la expresión de «modalidad hispánica» de civilización. Era precisamente dentro de ese marco teórico donde la referencia a los países hispanoamericanos permitía disociar ese «fondo espiritual común» del mero ámbito de la nación. En la ya mencionada conferencia de 1926, Altamira introducía la noción de «pueblos afines», en el sentido de pueblos que compartían la misma sensibilidad y el mismo fondo de civilización, identificando así la comunidad cultural con una comunidad lingüística. Según él, esta identidad hispánica, que compartían España y las naciones nacidas de la colonización, constituía el carácter distintivo de lo que él llamaba la comunidad hispanoamericana. A partir de allí, esa psicología colectiva no se podría descubrir sino por medio del estudio de la historia española, y principalmente del período colonial americano.

La evocación del carácter nacional español mediante su extensión americana conllevaba una consecuencia inmediata: la necesidad de preservar esta modalidad común de civilización, a la que se consideraba como una contribución original y única a la civilización humana.

Del carácter nacional español a la Raza hispana

Esta concepción del hispanoamericanismo que presentó Rafael Altamira en la conferencia de 1926 era principalmente la que iba defendiendo desde los años 1890. Habiendo emprendido una campaña a favor del acercamiento con las antiguas colonias españolas, Altamira basaba su argumentación en la unión necesaria de los correspondientes países, cuya civilización se veía virtualmente amenazada por la influencia anglosajona. Además resultaba muy

⁵⁹ Rafael ALTAMIRA, *España y el programa americanista*, Madrid, Editorial-América, s. f. [1917], p. 156.

significativo el que expresase esta idea frente a una asamblea compuesta en parte por alemanes, cuando ese país desarrollaba una política activa de implantación de emigrantes en América del Sur:

Por ello nuestro americanismo tiene que ser radicalmente diferente de los demás. No podemos plantearlo de ninguna manera como un problema general de relaciones internacionales, en que se mire a la finalidad económica [...]. [La finalidad] nuestra, la fundamental, la básica, es la de cultivar, defender y perfeccionar dentro de su molde nuestra modalidad hispana, que es modalidad común a aquellos pueblos [hispanoamericanos] y a nosotros⁶⁰.

Así identificaba por completo la modalidad de civilización propiamente española y la modalidad hispánica, coextensiva a los países latinoamericanos. Esta equivalencia originó la idea de una comunidad hispánica en el mundo, la cual integraba a los «pueblos hermanos» que nacieron de la colonización ibérica. Por eso Altamira concluía retomando el concepto de modalidad o «gama» hispánica, concebida como la síntesis de las diferentes culturas propias de la Península ibérica y de América latina:

[A la acción universal de civilización humana] contribuyen los pueblos que, nacidos en la tierra ibérica, en la Península ibérica que en unidad llamaron Hispania los romanos, han engendrado en otro Continente una multitud de pueblos hermanos que sienten como nosotros la nota original de nuestra raza y [...] producen constantemente nuevas modalidades que cada día harán más fecunda la gama hispana⁶¹.

Es patente, entonces, que la concepción de la raza que desarrollaba Altamira descansaba en un criterio de orden «espiritual», o sea aquí, cultural. Resulta necesario volver a estudiar la traslación de una consideración sobre el carácter nacional hacia la evocación de una civilización hispánica coextensiva a la «raza». A todas luces no fue Altamira el principal artífice del concepto racial, y distó mucho de ser un mero partidario del mismo. Rechazando la idea de raza basada en criterios étnicos o biológicos, su visión de la raza hacía de ella un equivalente de una comunidad de civilización, determinada ante todo por la historia y el idioma. ¿Por qué, entonces, esa referencia recurrente a la «gama histórica» cuando trataba del marco español? En un estudio dedicado a las políticas de expansión cultural llevadas a cabo por España y

⁶⁰ Rafael ALTAMIRA, *Cómo concibo yo la finalidad del hispanoamericanismo...*, *op. cit.*, p. 7.

⁶¹ *Id.*, p. 14.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

Francia, Antonio Niño ve en la modalidad hispánica defendida por Altamira uno de los componentes del patriotismo que se gestaba en España a principios del siglo xx, con los valores del liberalismo, del populismo y de la modernidad⁶². Sea lo que sea, la definición de esta noción nace en un contexto histórico determinado, el del regeneracionismo y de la crisis de la conciencia nacional consecuyente a la pérdida de las últimas colonias españolas. En efecto, dentro de este marco se definieron las grandes orientaciones del hispanoamericanismo, como aguijón del resurgimiento español. La concepción de una comunidad cultural trasatlántica, que la designara o no el término «Raza hispana», descansaba en un conjunto de varios factores que debían servir de vínculo unitario tanto para la nación española como para los diferentes países a los que ella incluía.

B) LA DEFINICIÓN DE LA COMUNIDAD NACIONAL A TRAVÉS
DEL PRISMA DE LA RAZA

¿Por qué desembocó la reflexión sobre el carácter nacional en la construcción del mito de la Raza? ¿Cómo se pasó de una reflexión sociológica a propósito de las potencialidades de la nación, que correspondía a la introspección característica de los finales del siglo xix en España, a la definición de razas en tanto que sujetos históricos que tenían una existencia propia y atributos perennes?

De una introspección sociocultural a una ontología racial

En torno al cambio de siglo, podría decirse que tuvo lugar lo que llamaremos una «traslación racial»: imperceptiblemente se pasó de una epistemología –la observación de los rasgos culturales propios de un grupo dado, los pueblos en tanto que objetos del saber– a una ontología –las razas en tanto que sujetos históricos, dotados de una existencia propia, independiente del hecho de pen-

⁶² Antonio NINO, «Orígenes y despliegue de la política cultural», en Denis ROLLAND, LORENZO DELGADO-ESCALONILLA, EDUARDO GONZÁLEZ CALLEJA, ANTONIO NINO y MIGUEL RODRÍGUEZ, *L'Espagne, la France et l'Amérique latine. Politiques culturelles, propagandes et relations internationales, xx^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 43.

sarlos. Ahora bien, el concepto de raza como punto de apoyo de la identidad nacional no es una invención de 1900. La expresión forjada por Eric Hobsbawm de «invención de la tradición»⁶³ debe usarse con mucho cuidado: mejor sería hablar aquí de recuperación política de elementos culturales que preexistían en el imaginario nacional, y de su posterior utilización en un contexto nuevo. Se trata pues de una construcción conceptual y discursiva de símbolos que ya habían echado raíces. En su ensayo *Mater dolorosa*, José Álvarez Junco designa con el término de «patriotismo étnico» la identidad colectiva anterior a la identidad nacional que imperaba en España. Ésta se remontaba a la época romana y visigótica, al cristianismo, a la monarquía hispánica, y consistía en un sentimiento de pertenencia que remitía al grupo cultural o la etnia⁶⁴. Parece que sucede lo mismo con el concepto de Raza: los regeneracionistas recuperaron un concepto forjado unos cincuenta años antes por los ámbitos panhispanistas. A mediados del siglo XIX, algunos políticos y diplomáticos habían acudido a la noción de Raza para justificar sus pretensiones neocolonialistas en la América recién emancipada. La expresión, limitada durante mucho tiempo a ciertos ámbitos y a la problemática de la influencia española en América latina, no experimentó una verdadera expansión sino cuando la eligieron numerosos intelectuales para su búsqueda de la savia nacional, y cuando irrumpió en el escenario político e ideológico español. Pero el principio de la raza tenía también otra herencia cultural, a escala europea esta vez.

A mediados del siglo se instauró lo que hemos de llamar un «despertar de las razas». Aquella época coincidía, efectivamente, con un contexto de racialización de las relaciones entre los pueblos que, mediante el positivismo y la difusión de las teorías evolucionistas, tendió a ser la clave de lectura obligatoria de las relaciones internacionales. El germen racial precedió y acompañó de esta forma la era de la concepción política e imperialista de las nacionalidades que triunfó a finales del siglo. Así en los medios científicos como en los círculos políticos, el término de «raza»

⁶³ Este concepto viene desarrollado en Eric J. HOBBSAWM y Terence RANGER (eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 7-21.

⁶⁴ Además del ensayo de José ÁLVAREZ JUNCO, *Mater dolorosa...*, *op. cit.*, consúltese también, del mismo autor: «España y su laberinto identitario», en Francisco COLOM GONZÁLEZ (ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2005, pp. 463-475.

acabó por ser un sustituto frecuente –y, muy a menudo, un equivalente semántico– de pueblos o de naciones, equiparación que tendió a invadir toda la literatura de la época. La creencia popular en la superioridad de los blancos estuvo por cierto influenciada por los teóricos de la biologización de las relaciones humanas, aunque más que otra cosa la condicionaron los éxitos de países como Gran Bretaña o Alemania, los cuales fueron extendiendo su influencia por el mundo en las dos décadas que precedían la Gran Guerra⁶⁵.

El empleo por parte de sociólogos de una palabra del léxico de la zoología no dejaba de plantear problema. El esquema racial se inspiraba en la clasificación de las especies naturales a partir de ejemplares llamados tipos, la cual fue establecida en el siglo XVIII por el naturalista Carl Von Linné en su monumental *Systema naturae* (1735). Como lo recuerda Colette Guillaumin en un ensayo sobre la génesis del racismo, el marco en el que se empezó a atribuir caracteres naturales a los grupos humanos coincidió con las mutaciones políticas y socioeconómicas que se iniciaron en el siglo XIX⁶⁶: la revolución industrial en Inglaterra, la sustitución de la nobleza por la burguesía, la aparición de un proletariado obrero, y también la colonización de continentes enteros que se verificó entre 1830 y 1914, todos esos fenómenos trastornaron la percepción que se tenía del género humano. Si, antes, era el criterio religioso lo que permitía distinguir entre las diferentes sociedades, en aquella época la noción de humanidad se laicizó y se universalizó. Frente a la noción de extrañeza, consustancial a una naturaleza humana marcada por la heterogeneidad, la ciencia aportó una explicación: la raza se transformó en aquella época en una categoría intelectual y perceptiva prioritaria, y el término mismo cobró el sentido de grupo humano, en lugar del de linaje, el cual dominaba hasta entonces. La doctrina *racialista*, desarrollada desde sus inicios en una perspectiva científicista, pronto sirvió para explicar la evolución de los grupos humanos y para justificar las políticas expansionistas e imperialistas. Precisamente fue a inicios del siglo XX cuando surgió la noción de imperialismo para desig-

⁶⁵ Cf. Michael BANTON, *Racial Theories*, op. cit., pp. 92-93.

⁶⁶ Colette GUILLAUMIN, *L'idéologie raciste*, op. cit., pp. 13-26. Para un desarrollo sobre el *racialismo* en la Francia contemporánea, refíriase también al capítulo «Races» de Tzvetan TODOROV, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989 pp. 111-196.

nar la política expansionista de un capitalismo llegado a un alto grado de concentración financiera⁶⁷.

Siguiendo a autores como Cuvier, Darwin, Spencer o Gobineau, que se basaban en una concepción hereditaria de los fenómenos y en el principio de la unidad original del género humano (monogénesis), florecieron entonces las teorías evolucionistas aplicadas a las sociedades. El origen, la filiación, el desarrollo temporal y la selección de los más aptos vinieron a ser los ejes del pensamiento científico⁶⁸. La adaptación de las tesis de Darwin al campo social engendró el evolucionismo cultural desarrollado por un autor como Herbert Spencer: esa lectura atribuía la variedad de las culturas y de las civilizaciones a diferentes fases o etapas de un mismo proceso de evolución de la humanidad. Uno de los postulados de las teorías raciales vigentes era el de la continuidad entre los planos físico y moral: la división del mundo en «razas biológicas» correspondía pues con una división por culturas. Por eso las tipologías de caracteres nacionales que aparecieron coincidían, por lo general, con las tipologías raciales, e incluso se confundían con ellas. El proceso de construcción nacional observado en numerosos países europeos o en el continente americano, por ejemplo, se vio acompañado de un proceso de clasificación racial que entroncaba con la fabricación de estereotipos nacionales.

Uno de los elementos que nos interesan es la teoría de la permanencia de la tipología de las razas. De cierto modo, como hemos podido comprobarlo con Rafael Altamira, la Raza podía considerarse como el modo de realización histórica del carácter o del espíritu nacional de un pueblo, es decir la inscripción de una nación dada, española en este caso, en el espacio y en el tiempo. Ahora bien, las cualidades atribuidas a los grupos nacionales parecían ser asimiladas a los caracteres de la raza que los etnólogos intentaban determinar. En el momento en que las divisiones zoológicas se consideraban como definitivas, por ser hereditarias, y que se percibían como auténticas fronteras entre los pueblos, las clasifi-

⁶⁷ Jacques MAURICE, «L'après-98: le repli», en Carlos SERRANO y Serge SALAÜN (eds.), *1900 en Espagne (essai d'histoire culturelle)*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1988, p. 13.

⁶⁸ Sobre el evolucionismo, véase Francisco José AYALA, *La teoría de la evolución. De Darwin a los últimos avances de la genética*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1994.

caciones de los grupos nacionales sufrieron idéntica suerte. Estas características, lejos de ser tomadas como el resultado de un proceso de mestizaje y de evoluciones continuas, parecían inmutables y constitutivas de la esencia misma de los pueblos. Las leyes de la transmisión genética y las teorías eugenésicas desarrolladas en los años 1890 condujeron a un determinismo racial que les atribuía a los caracteres culturales una cualidad inmutable y hereditaria, irreducible e irreversible⁶⁹. Heredados de la naturaleza y como sacralizados, los «caracteres de la raza» se utilizaron pues con mucha facilidad en una perspectiva política.

En España, todas estas doctrinas tuvieron cierta difusión sobre todo a partir de 1877 (cuando fue traducido al castellano *The Origin of Species*, de Darwin), sin dejar de suscitar por cierto violentas polémicas con los medios clericales y católicos. A través de conferencias y de debates, en foros como la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas o la Real Academia de Medicina, los intelectuales españoles se fueron familiarizando con estas teorías. Sin embargo, sólo a partir del final del siglo XIX éstas tuvieron eco en el discurso público, y con una modalidad muy específica. La traslación racial que evocamos antes se manifestó, en la Península, con una transposición de los caracteres nacionales del plano históricocultural en que los habían situado los sociólogos, hasta el plano ontológico racial. De este modo, los intelectuales que, a continuación de Altamira y de Ganivet, sondeaban el alma nacional o la espiritualidad propia al pueblo español lo hacían en términos de raza: una de las expresiones que se utilizaba frecuentemente era la de «genio de la Raza».

Antes de presentar las diferentes interpretaciones que de la Raza daban los intelectuales españoles, cabe llamar la atención sobre un punto: la «raza» a la que se referían no era una raza científicamente definida, que descansara en un esquema racional, sino que resultaba más bien de una concepción sentimental, e incluso impresiva, de la comunidad contemplada. Este concepto –carente de pertinencia desde el punto de vista antropológico para la ma-

⁶⁹ Véase Susana PINAR, «La introducción de la genética en España durante el primer tercio del siglo XX», en *Llull, Zaragoza*, vol. 22, n.º 44, 1999, pp. 453-474. Sin embargo, sólo fue a partir de los años 1920 cuando la eugenesia se institucionalizó, sobre todo gracias a los trabajos del médico endocrinólogo español Gregorio Marañón: Alejandra FERRÁNDIZ y Enrique LAFUENTE NINO, «El pensamiento eugénico de Marañón», en *Asclepio*, Madrid, vol. 51, fasc. 2, 1999, pp. 133-148.

yoría de los autores— se utilizaba con fines principalmente retóricos, lo que nos obliga a proceder con cautela a la hora de interpretar los discursos. Tomaremos en cuenta, aquí, la recepción de este concepto por las élites intelectuales y políticas, y dejaremos a un lado, voluntariamente, el punto de vista estrictamente científico de médicos o de antropólogos, a no ser que fuese objeto de alguna recuperación política. Las distintas opiniones se presentarán según una cronología dividida en dos grandes etapas: desde finales del siglo XIX hasta principios de los años 1910, un período por cierto fundador para el pensamiento que se elaboró después; luego la desviación que afectó al concepto de Raza a partir de la Primera Guerra mundial y, principalmente, durante los años 1920.

La Raza hispana, un concepto de «geometría variable»

En el contexto cultural y político español de finales del siglo XIX, la Raza hispana, o Raza española, constituía una noción con un alcance sobre todo cultural, en la medida en que designaba una comunidad determinada por elementos psicosociales y culturales, mucho más que por referentes biológicos. En su inmensa mayoría y hasta el final de los años 1920, los intelectuales españoles no dieron ningún contenido antropológico explícito al concepto de Raza, aunque veremos más tarde que la dimensión biológica no era del todo ajena al pensamiento de algunos intelectuales. Partiendo de esta base, se puede afirmar que la Raza hispana era una comunidad definida por varios rasgos comunes, entre los que figuran el idioma, la religión, la tradición, la historia, la cultura, etc. Estos caracteres los compartía más o menos el conjunto de países hispánicos, que contaba, además de España y de Portugal, los países latinoamericanos resultando de su respectiva colonización (este criterio excluía pues a Haití). Si bien existían numerosas divergencias en cuanto a la atribución de estos criterios y de su importancia relativa, un punto común era la afirmación de la Raza como civilización y la negación de criterios tanto biológicos como geográficos. Situándose en el marco de un nacionalismo abiertamente transfronterizo y en gran parte definido por las corrientes hispanoamericanistas, la noción de Raza no se vio sino pocas veces asociada a los factores geográficos o climáticos. De hecho, éstos hubieran invalidado en el acto el postulado que todos com-

partían de una continuidad de la civilización hispánica en ambas orillas del Atlántico⁷⁰.

¿En qué consistían pues las divergencias entre los intelectuales españoles? Si admitimos que la definición de esta entidad con valor simbólico y de sus caracteres podía influir en la elección de las líneas directrices de la política, y en algunos casos de modo decisivo, comprendemos mejor la fuerza de las polémicas que nacieron a lo largo del primer tercio del siglo xx. La cuestión se podría expresar del modo siguiente: ¿qué sustrato esencial debía servir de base comunitaria a la nación? Las divergencias observadas a propósito de la Raza coincidían a menudo con disconformidades en cuanto al modelo político de España y al proyecto nacional deseado. El marco de referencia para el primer período contemplado es el del regeneracionismo, el cual, esquemáticamente, vio afrontarse dos tendencias principales: aparte del pensamiento liberal-progresista, existía una corriente conservadora que también consideraba la referencia americana como un elemento fundamental de la recuperación nacional que se había emprendido, pero que insistía en factores distintos. Entre ellos, se encontraban la grandeza histórica de la monarquía hispánica, la tradición española, el catolicismo y la misión religiosa de España en el mundo, temas invocados con frecuencia. Se trataba pues de una visión muy orientada hacia la recuperación nostálgica de un pasado con resonancias míticas y, en ciertos aspectos, incapaz de aceptar el reto del presente. Sin embargo, algunos autores que pertenecían a esta última corriente demostraban más perspicacia en su análisis de la situación y de las necesidades a las que hacía frente España. Ése era el caso de Ganivet, quien reconocía como rasgos unitarios de la comunidad hispanoamericana «la vecindad, la conciudadanía, la raza, el idioma, la religión, la historia, la comunidad de intereses o de cultura», abarcando así un amplio espectro de denominadores posibles⁷¹.

El período que va desde 1880 hasta 1918 estuvo marcado en España por el auge de los nacionalismos, y en este contexto fue como la Raza suscitó por primera vez violentas polémicas. A fi-

⁷⁰ Esta exclusión no deja de plantear problema, puesto que los apóstoles del determinismo racial invocaban a menudo el criterio de unas condiciones físicas que determinan el clima, el entorno o la topografía. Se trata pues de una primera especificidad de la concepción española de la raza.

⁷¹ Ángel GANIVET, *Idearium español*, op. cit., p. 113.

nales del siglo XIX, profundos trastornos afectaron a la sociedad española: una revolución demográfica vinculada con los progresos de la medicina; un fenómeno de industrialización bastante notable en las regiones periféricas; una urbanización rápida de varios núcleos (Barcelona, Bilbao, Sevilla, Madrid, etc.)⁷² y la aparición de un proletariado obrero (sobre todo en las cuencas vasca y catalana) y agrícola (en Andalucía o Extremadura). A ese panorama se añadía el desarrollo de una clase media burguesa que se expresaba cada vez más, en particular mediante una prensa regional en pleno auge. Estos sectores exigían parte del poder, como lo traducían las reivindicaciones políticas crecientes de la burguesía catalana a través del nacionalismo de un Prat de la Riba, por limitarse a él. Un proceso que reflejaba la quiebra de la autoridad del régimen sobre las masas y el surgimiento de varios impulsos centrífugos, entre los cuales Balfour recalca: la rebelión de las clases medias, la eclosión de la protesta social, el movimiento catalanista y el crecimiento del descontento militar⁷³.

A través de esas manifestaciones (auge de una oposición burguesa, intelectual y regionalista, por una parte, y emergencia de un proletariado estructurado y militante, por otra), el concepto de «pueblo» entró en conflicto con el de «nación». O sea, dicho de otro modo, que la soberanía confiscada por la oligarquía ya no aseguraba la adecuación con la realidad del cuerpo de la nación. Por esa razón, la aparición de la cuestión de los regionalismos y luego de los nacionalismos periféricos no deja de ser interesante: identidades en competencia directa con la identidad española que debía representar a la nación entera, tales construcciones simbólicas de las élites regionales sacaban del viejo fondo de tradiciones que remontaban a los antiguos reinos de la Península elementos culturales y étnicos capaces de diferenciar el cuerpo social de dichos territorios del resto de la nación. Pero es principalmente gracias a la pujanza de factores socioeconómicos por lo que el catalanismo y el nacionalismo vasco se transformaron progresivamente en poderosas armas de movilización. Esos nuevos grupos sociales procedentes de las clases medias y de las élites periféricas tuvieron una actitud doble: un reflejo ofensivo, ya que aspi-

⁷² Sobre la expansión urbana entre 1877 y 1910, véase Brigitte MAGNIEN, «Culture urbaine», en Carlos SERRANO y Serge SALAÜN (eds.), *1900 en Espagne...*, op. cit., pp. 85-103.

⁷³ Sebastian BALFOUR, *El fin del imperio español...*, op. cit., p. 73.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

raban a ser las nuevas élites y por eso reivindicaban formas de expresión que ponían en tela de juicio el sistema bloqueado vigente; y un reflejo defensivo, también, frente a la clase obrera que cuestionaba, a veces de modo muy violento –atentados anarquistas o conflictividad social en Andalucía– la legitimidad de la clase burguesa como representante natural de los intereses del «pueblo». Por eso las tendencias «disgregadoras» y separatistas de unos, o revolucionarias de otros, acarrearón un movimiento de reacción: el nacionalismo españolista, conservador y unitario. Al surgir al final del siglo XIX, rápidamente se volvió autoritario, y hasta propenso al militarismo⁷⁴.

¿Cuáles fueron, por lo tanto, las incidencias de este contexto sociopolítico en cuanto a la concepción de la identidad nacional en términos raciales? Parece que fue la utilización del concepto de Raza como unificador cultural y social la respuesta que dieron numerosos círculos intelectuales influyentes a los que se podrían calificar de «españolistas», a riesgo de confundirlos a todos en una categoría algo peyorativa y de hecho muy heterogénea. En este sentido, la ideología que se edificó en torno a la Raza era a todas luces una manifestación del nacionalismo, doctrina que conlleva un imperativo de homogeneidad cultural. Bien es verdad que la problemática cultural sigue siendo fundamental para enfocar la cuestión nacional; el brote de los nacionalismos era ante todo la consecuencia de una nueva organización social procedente a su vez de la división del trabajo que trajo la revolución industrial. Como recuerda Ernest Gellner, considerar estas corrientes como la perpetuación de un orden o de un equilibrio antiguos es un engaño⁷⁵. La aparición del mito de la Raza y su utilización política creciente tuvieron sin duda como origen la recuperación de esas formas culturales y étnicas procedentes del mundo prenacionalista al que se refiere Gellner. Este concepto, que se enarbolaba contra todos los particularismos, debía rebasar las divergencias políticas y partidistas, culturales y regionales, sociales y «clasistas»,

⁷⁴ Sobre el tema del nacionalismo españolista, remitimos a la obra editada por Javier MORENO LUZÓN (ed.), *Construir España: nacionalismo español y procesos de nacionalización*, Madrid, CEPC, 2008, así como al artículo de Andrés DE BLAS GUERRERO y Pedro GONZÁLEZ CUEVAS, «Nacionalismo español», en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y Juan Francisco FUENTES (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XX español*, op. cit., pp. 854-865.

⁷⁵ Ernest GELLNER, *Nations et nationalisme*, Paris, Editions Payot, 1999, pp. 75-76.

para poder federar la nación, preservar la paz civil y las estructuras jerárquicas, sociales y territoriales.

Cabe plantearse una cuestión previa: ¿quiénes eran los sacerdotes o los apóstoles de la doctrina identificada con la Raza? La metáfora clerical se utiliza adrede porque el hecho de haber originado esta doctrina les daba a esos autores una autoridad moral sobre el resto de la sociedad, según un esquema social orgánico que el conjunto de los regeneracionistas asumía plenamente. Todas las corrientes influidas por las teorías higienistas y eugenésicas que mencionamos antes a escala europea estaban marcadas sociológicamente: eran el producto de intelectuales, de universitarios, de médicos y de científicos que pertenecían a la burguesía o a las clases medias emergentes. Frente a la aparición y a la concentración de un proletariado numeroso, organizado y potencialmente amenazador para el orden social, esos medios acudieron a veces a una argumentación de tipo culturalista y étnico como medio de conservadurismo social y de control político. Por eso mismo el concepto de Raza tenía la ventaja de situar a la nación dentro de una continuidad histórica que legitimaba, de cierto modo, la perpetuación de una tradición. Una de las traducciones, en términos políticos, de esta lectura era la preservación del orden social tradicional y del sistema de monarquía parlamentaria orgánica. Por lo tanto, los primeros en recurrir a la noción de Raza fueron los medios conservadores, porque ésta aparecía como el instrumento ideal para recuperar el control de una sociedad amenazada por la protesta, para contestar al peligro de disolución del vínculo nacional y para restablecer a España en su dignidad histórica.

Antonio Cánovas del Castillo o la definición de un nacionalismo étnico español

El pensamiento de Antonio Cánovas del Castillo es decisivo para comprender e interpretar el período de la Restauración ya que guió después a numerosos pensadores del liberalismo conservador. Cánovas fue el mayor inspirador de la constitución de 1876, el auténtico artífice del equilibrio social y político de ese régimen y un egregio hombre político durante casi un cuarto de siglo (cabeza del Partido Liberal-Conservador, presidió varias veces el Consejo de Ministros). Más aún, el pensamiento político de ese historiador, miembro de la Real Academia de Historia, impregnó a toda

una generación de políticos españoles, y eso, mucho más allá de su propio partido⁷⁶. Las ideas que desarrolló en torno a los conceptos de nación, de cultura y de raza han constituido sin duda alguna una herencia de primera importancia para el período que siguió. Expresándose en el Ateneo de Madrid, el 6 de noviembre de 1882, Antonio Cánovas del Castillo pronunció un discurso que se hizo famoso con el título de «Discurso sobre la nación», exposición que era una respuesta a la formulación por Ernest Renan, el mismo año, de un discurso fundador para el nacionalismo francés⁷⁷. Cánovas era heredero del pensamiento político de los *moderados* y su discurso era también una reacción contra el programa político editado en 1868 por los progresistas del Sexenio Democrático: procuraba apartarse del principio rousseauiano de soberanía popular y de una concepción demasiado voluntarista de la nación, la que defendía Ernest Renan, para anclar a la nación española en un esencialismo basado en la herencia cultural y étnica, en el espíritu nacional y en la tradición⁷⁸.

La concepción nacional de Cánovas tendía a disociar la entidad Pueblo-Nación, dúo que tenía temidas implicaciones revolucionarias y contra el que la experiencia de la Primera República le había puesto en guardia. La articulación que él establecía entre las tres nociones de raza, nación y pueblo dibujaba líneas interpretativas que siguieron siendo las del pensamiento político liberal español durante decenios. El nacionalismo conservador que introdujo Cánovas ponía énfasis en la visión de los hechos nacionales como decantación de un remoto pasado, rechazando pues la idea de Ernest Renan de una nación como comunidad de ciudadanos aglutinada para la defensa de un orden de derechos y libertades⁷⁹.

⁷⁶ Sobre la inserción de Cánovas en el ámbito historiográfico de la segunda mitad del siglo XIX, consúltese «Historia inventada: la enseñanza de la Historia y el Estado liberal», en Carolyn P. BOYD, *Historia Patria...*, *op. cit.*, pp. 71 y ss.

⁷⁷ Se trata del discurso «Qu'est-ce qu'une nation?», leído en la universidad de la Sorbonne en 1882, y que aparece en: Ernest RENAN, *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1947, t. 1, pp. 886-906.

⁷⁸ Sobre los fundamentos étnico-culturales del nacionalismo español y en particular el papel de Cánovas en su conformación, consúltense los dos primeros capítulos de Andrés DE BLAS GUERRERO, *Sobre el nacionalismo español*, Madrid, CEPC, 1989, pp. 13-36.

⁷⁹ Consúltense al respecto el artículo de Andrés DE BLAS GUERRERO y Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, «Nación», en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y Juan Francisco FUENTES (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XX español*, *op. cit.*, pp. 838-853.

Definía así a la nación como una «comunidad de raza y de lengua», y precisaba que entendía el término de «raza» como un equivalente de lazos de parentesco o, en una perspectiva más antropológica, una «agrupación natural de familia humana»:

¿Qué otra cosa entendemos, en general, por nación hoy día, sino un conjunto de hombres reunidos por comunidad de raza, o parentesco, y de lengua, que habitan en territorio o país extenso y que por tales o cuales circunstancias históricas están sometidos a un mismo régimen y gobierno?⁸⁰

Cuidaba, luego, de distinguir entre el concepto de nación y el de nacionalidad, asociando la existencia de una nación a la de un Estado (el estado-nación), elemento al que, es inútil precisarlo, no podían pretender las «regiones históricas» catalana y vasca. Apartándose de la comprensión liberal-democrática de la realidad nacional, la definición historicista que proponía Cánovas asociaba, pues, con sutileza, criterios políticos con criterios culturales, y hasta biológicos. La nación resultaba de un proceso histórico necesario, al cual llamaba su «constitución interna», dado que el pasado que funda una nación era inmutable, que se combinara con una intención divina o que lo forjara la Providencia: «No, señores, no; que las naciones son obra de Dios, o, si alguno o muchos de vosotros lo preferís, de la naturaleza»⁸¹. Siendo obras de Dios, las naciones eran inalterables y pues estaban sacralizadas. Esta concepción nacional la impregnaban el apego indefectible a la monarquía así como profundas raíces religiosas. Cánovas pretendía de este modo conciliar las dos grandes tendencias que se habían enfrentado durante el siglo XIX, liberalismo y tradicionalismo, lo que implicaba asentar el principio de la nación en un orden preexistente.

La continuación de aquel discurso se orientaba hacia la historia contemporánea y hacia la inserción de España en el concierto de las naciones. Al destacar como marca dominante del siglo XIX el movimiento de «agrupación étnica de las sociedades humanas», Cánovas afirmaba que «las grandes razas históricas» tenían que reconstituirse bajo la forma de naciones⁸². La nación era, en cierta medida, la culminación del desarrollo histórico de una raza ori-

⁸⁰ Antonio CÁNOVAS DEL CASTILLO, *Discurso sobre la nación*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997 [1882], p. 68.

⁸¹ *Id.*, p. 107.

⁸² Entre las «nuevas razas históricas» (*sic*), Cánovas daba como ejemplos las razas «latina, teutónica, germánica y eslava» (*id.*, p. 81).

ginal. En el contexto de las teorías alemanas del nacionalismo pangermánico que situaban a la nación en una concepción naturalista u organicista, Cánovas parecía retomar la raza como concepto operativo de una doctrina nacionalista con carácter conservador: concebía la nación y la raza como comunidades naturales, y no en tanto que proyecto político; enraizaba el principio de nación en un pasado inmemorial, procedente de una necesidad casi biológica; por fin, asociaba la construcción nacional con un movimiento ineluctable y mundial de recuperación de una unidad original perdida. Considerando, por consiguiente, la raza y la nación como herencias que debían conservarse intactas, la concepción fuertemente determinista desarrollada por Cánovas servía de base ideológica al conservadurismo político y constituía una forma de respuesta a los peligros sociales y políticos que amenazaban el frágil equilibrio de la Restauración.

Se encontrarán, a principios del siglo xx, en Francia y en España, las premisas de un nacionalismo conservador basado en esa idea de determinismo nacional, y hasta racial en el sentido sociológico de la palabra. Gran defensor de la tradición católica española e inspirador de toda la interpretación reaccionaria del americanismo, Marcelino Menéndez y Pelayo desarrolló en los años 1880 una concepción esencialista de la identidad nacional en la que la idea de «raza», o de «casta», remitía a la ortodoxia religiosa. En su famosa *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882), relacionaba las nociones de patriotismo, raza y religión, y fundaba dicha comunidad racial en la etnicidad y en la influencia del medioambiente. Con el tiempo, evolucionó Menéndez y Pelayo, otorgando menos importancia a los factores biológicos para dar a la definición de raza un contenido más psicológico, basado en la cultura y la religión. Sin duda influyó en él la prodigiosa labor de compilación que había realizado sobre la poesía hispanoamericana⁸³. Buena prueba de ello es la correspondencia que mantuvo con numerosos escritores, latinoamericanos en particular. En una carta dirigida en 1883 al poeta colombiano Miguel Antonio Caro, definía en los términos siguientes el concepto de «nacionalidad literaria»:

El concepto de nacionalidad literaria es, si yo no me equivoco, muy complejo, y debe resultar de la combinación del elemento geográfico, del elemento etnográfico, quiero decir, de raza y lengua, y de otro ele-

⁸³ Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO, *Antología de poetas hispano-americanos*, Madrid, Estab. Tipog. «Sucesores de Rivadeneyra», 1893-1895, 4 vols.

mento más íntimo y recóndito que consiste, a mi ver, en aquellos principios capitales de la civilización española (peninsular y americana) y en aquellas cualidades nativas del ingenio español, y tradiciones artísticas, cuyo influjo se siente en nuestros autores, aun separados por largas distancias de siglos y de regiones⁸⁴.

Las tradiciones, el espíritu español o bien el origen étnico asociado con el medioambiente eran, pues, los factores de un determinismo racial característico de toda una generación de intelectuales de finales del siglo XIX.

Darwinismo social, criminología y construcciones raciales

La Raza, instrumento de un proyecto conservador apegado al orden social y moral existente, no se restringió, sin embargo, a los únicos ámbitos de la derecha intelectual: varios regeneracionistas liberales concordaban en reconocer una situación social de crisis. Éstos deseaban remediarla acudiendo a un ideal de solidaridad nacional al que el concepto racial no era totalmente ajeno. Así que el concepto de raza pudo representar, para numerosos reformistas de orientación progresista, un instrumento de edificación social sinónimo de progreso y modernización⁸⁵. Frente a los trastornos que había provocado la incipiente industrialización y mientras emergía en España una auténtica cuestión social, los positivistas, estos «científicos del alma humana», intentaron crear útiles en el campo científico para explicar, acompañar y dominar las evoluciones de la sociedad. El factor racial, concebido esta vez desde una perspectiva claramente biológica, les pareció a muchos como determinante en el diagnóstico y en el tratamiento de unos fenómenos que se interpretaban como desórdenes sociales. Bien es verdad que las teorías eugenésicas y hereditarias tenían, a escala europea, gran influencia. Georges Vacher de Lapouge⁸⁶, representante francés de

⁸⁴ *Epistolario de Don Miguel Antonio Caro. Correspondencia con don Rufino José Cuervo y don Marcelino Menéndez y Pelayo*, Bogotá, Editorial Centro, 1941, p. 246.

⁸⁵ Sobre el proyecto de modernización social defendido por los liberales españoles, véase Helen GRAHAM y Jo LABANYI, «Culture and Modernity: The Case of Spain», en Helen GRAHAM y Jo LABANYI (eds.), *An Introduction to Spanish Cultural Studies*, Cambridge, Oxford University Press, 1995, pp. 1-19.

⁸⁶ Georges VACHER DE LAPOUGE es el autor de dos estudios relevantes: *Les sélections sociales*, Paris, Fontemoing, 1896, y *L'aryen, son rôle social. Cours libre de*

la escuela seleccionista y defensor del eugenismo y del arianismo, veía en la raza, definida como el conjunto de los individuos que tienen en común cierto tipo hereditario, un factor fundamental de la historia. El eco de las teorías que él desarrolló fue una constante en los medios científicos del final del siglo, lo que ilustra la organización en Londres, en 1911, del Congreso Universal de las Razas⁸⁷. La aplicación de esta doctrina basada en criterios fisiológicos a las clases sociales se debió a las ciencias sociales que nacieron en aquella época. Así, al lado de la antropometría desarrollada por Vacher de Lapouge o Topinard, ciertos criminólogos como el italiano Cesare Lombroso recurrieron a la medicina y a la antropología criminal para elaborar tipologías raciales o sociales con un fin de enderezamiento social.

En España, estas teorías tuvieron gran resonancia y ello, precisamente en los ámbitos más progresistas⁸⁸. En la línea de las corrientes positivistas que introdujeron, a mediados del siglo XIX, el esquema racial para estudiar, clasificar y ayudar al género humano a regularse, se desarrolló, en la España de 1880 a 1920, toda una escuela de pensamiento con el fin de tratar racional y científicamente los desarreglos de la sociedad. La filosofía krausista, ampliamente difundida en los círculos intelectuales y universitarios de vanguardia mediante instituciones como la Institución Libre de Enseñanza (ILE) de Francisco Giner de los Ríos o el Ateneo de Madrid, descansaba en una visión orgánica y corporativista de la estructura sociopolítica y se negaba a cualquier forma de individualismo. Doctrina que abogaba por la tolerancia religiosa y por el culto a la racionalidad, el krausismo proponía también la aplicación a la cuestión social de un tratamiento basado en la solidaridad y en la jerarquía, según un esquema orgánico que hacía de

Science politique professé à l'Université de Montpellier 1889-1890, Paris, Fontemoing, 1899.

⁸⁷ Organizado en Londres en 1911, el Congreso Universal de las Razas fue un congreso eugenista al que concurrieron antropólogos y etnólogos. Aunque se situaba en el molde *racialista*, proclamó en sus conclusiones «la igualdad esencial de las razas en su capacidad innata para el progreso».

⁸⁸ Lo afirma José ÁLVAREZ JUNCO en su artículo «En torno al concepto de «Pueblo». De las diversas encarnaciones de la colectividad como sujeto político en la cultura política española contemporánea», en *Historia contemporánea*, Leioa, n.º 28, 2004 (I), p. 91. Al respecto, véase también Raquel ÁLVAREZ PELÁEZ, «Características y desarrollo de la eugenesia española», en Thomas F. GLICK, Rosaura RUIZ y Miguel Ángel PUIG-SAMPER (eds.), *El darwinismo en España e Iberoamérica*, México-Madrid-Aranjuez, UNAM-CSIC-Doce Calles, 1999, pp. 215-229.

las clases superiores el motor de la regeneración y las guías de las capas populares. Estas teorías eran una prolongación de las preocupaciones higienistas raciales que invadieron los ámbitos de la medicina y del derecho penal desde 1880⁸⁹. Las teorías sobre la degeneración social, racial y psicológica tuvieron aplicaciones inmediatas en materia penal, con el fin de patologizar los comportamientos antisociales. Un criminólogo como el catedrático de derecho de la universidad de Salamanca, Pedro Dorado Montero⁹⁰, se situaba en la línea de esta herencia. Estos científicos, que, a partir de una analogía biológica, concebían la sociedad como un organismo, con sus caracteres genéticos y sus patologías, querían aplicarle los esquemas concebidos por la criminología: al considerar a los criminales como un producto del pasado racial español, apostaron por reformas sociales liberales con tal de corregir los desórdenes de la sociedad⁹¹.

Hacia 1898, los higienistas estudiaron el problema de la degeneración de la raza española vinculándola directamente con la decadencia y debilitamiento de la nación. Como concepto médico o como metáfora social, la degeneración biológica de la raza española permitía explicar todas las miserias y frustraciones colectivas. Ese contexto explica en parte el auge que conoció este concepto en la época: porque descansaba en una concepción modernizadora normativa y determinista, hasta etnocéntrica, la Raza resultó para la burguesía liberal española un medio para integrar a las capas populares en el proyecto nacional defendido por la clase burguesa; asimismo sirvió para reunir a la nación en torno a sus éli-

⁸⁹ Sobre la recepción de esas teorías en España, consúltese Ricardo CAMPOS MARÍN y Rafael HUERTAS GARCÍA-ALEJO, «La teoría de la degeneración en España (1886-1920)», en Thomas F. GLICK *et alii* (eds.), *El darwinismo en España e Iberoamérica*, *op. cit.*, pp. 231-248.

⁹⁰ Además de Pedro Dorado Montero, citaremos a Rafael Salillas (*El delincuente español*, 1898) y Constancio Bernaldo de Quirós (*Las nuevas teorías de la criminalidad*, 1898). Entre los médicos españoles, ver: Federico Oloriz y Aguilera (*Distribución geográfica del índice cefálico en España*, 1894), Dres. Hoyos y Aranzadi (*Avance a la Antropología de España*, 1892, y *Unidades y Constantes de la Crania hispánica*, 1913) así como Enrique Diego Madrazo (*¿El pueblo español ha muerto? Impresiones sobre el estado actual de la sociedad española*, 1903).

⁹¹ Consúltese al respecto: Joshua GOODE, «Corrupting a Good Mix: Race and Crime in Late Nineteenth- and Early Twentieth- Century Spain», en *European History Quarterly*, London, vol. 35 (2), 2005, pp. 241-265; Francisca JUÁREZ GONZÁLEZ, «La eugenesia en España, entre la ciencia y la doctrina sociopolítica», en *Asclepio*, Madrid, vol. 51, fasc. 2, 1999, pp. 117-132.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

tes tradicionales y a las que emergían en el seno de las clases medias asociadas al régimen de la Restauración. La inserción de todas las clases sociales en este esquema racial que se quería fundador de la nación permitía interpretar la diversidad social como las distintas partes de un mismo cuerpo, de una misma familia. Aquello inducía una solidaridad natural, y hasta orgánica, entre los diversos miembros, muy útil para frenar la amenaza de revolución social o la injerencia del modelo social individualista anglosajón. Este esquema orgánico o racial anunciaba una especie de gran reconciliación social, en la que cada uno enfocaría su papel desde una perspectiva solidaria, y que compaginaba las aspiraciones individuales y la coherencia del conjunto. Por eso el regeneracionismo educativo de los intelectuales procedentes de la Institución Libre de Enseñanza (ILE) se amoldaba muy bien a la construcción racial, en la medida en que le atribuía al cuerpo social caracteres ideales y culturales comunes con fines patrióticos –la «remisión de la patria». Esta función disimulaba a su vez la voluntad de controlar el crecimiento anárquico de una sociedad que esos intelectuales se imaginaban desestructurada y afectada por los particularismos de toda índole. Así, gran parte de los intelectuales de la Restauración apostaron por el advenimiento de una nueva España, basado en un renacer de la raza española a partir de la educación⁹². La existencia de una tasa de analfabetismo todavía muy elevada –un 72 % en 1877– justificaba semejante compromiso. Una vez más, Rafael Altamira aparecía como un autor emblemático de esta corriente modernizadora, ya que dio clases en la ILE, fue director del Museo Pedagógico Nacional y luego uno de los promotores de la Extensión Universitaria, especie de universidad popular gratuita⁹³.

⁹² María del Mar del POZO ANDRÉS y Jacques F. A. BRASTER, «The Rebirth of the 'Spanish Race': The State, Nationalism, and Education in Spain, 1875-1931», en *European History Quarterly*, London, n.º 29 (1), 1999, pp. 75-107.

⁹³ Sobre la creación del Ministerio de la Instrucción Pública en 1900 y la reforma educativa del primer decenio, véase Jean-Louis GUERENA, «Les institutions du culturel. Politiques éducatives», en Carlos SERRANO y Serge SALAÜN (eds.), *1900 en Espagne...*, op. cit., pp. 47-66.

La Raza como factor de modernización y de liberalización de España

Sin lugar a dudas, el gran éxito del concepto de Raza en el seno de estos ámbitos de la pequeña y de la mediana burguesía reformista se debía también a la dimensión hispanoamericanista que introducía. En el contexto depresivo postcolonial, el postulado de la Raza establecía la existencia de una comunidad ideal que componían España y sus antiguas colonias. A partir de allí, esta concepción creaba una dinámica fecunda, en la medida en que la referencia americana debía servir para que surgiera en España una nueva conciencia cívica favorable a la modernización y a la liberalización del país. A través de la determinación de los rasgos comunes constitutivos de la «civilización hispánica», los regeneracionistas deseaban promover un programa de reformas inspirado en el modelo de desarrollo de las jóvenes repúblicas latinoamericanas, en particular Argentina, Uruguay o Chile. Dentro de este marco, la recuperación y la reconstrucción de la memoria aplicada a un pasado común –el de la colonización española en América– debían permitir que la comunidad designada por la Raza se identificara de un modo positivo, identificación vitalizada por el pasado y orientada hacia el porvenir. Además el postulado de la Raza, al descansar sobre los nexos culturales e históricos de los países hispanos, entroncaba con la voluntad de regenerar España abriéndola a los modelos occidentales –europeos y americanos– como ya lo hicieron las repúblicas hispanoamericanas.

El jefe del Partido Liberal y ministro de Ultramar antes de la emancipación de las últimas colonias, Segismundo Moret, se expresó con las palabras siguientes en la sesión de clausura del Congreso Social y Económico hispanoamericano, de noviembre de 1900: «¡La raza! La raza es una vida común, es un lazo de recuerdos, de sentimientos, de aspiraciones, de ideales, de porvenir»⁹⁴. Esta interpretación de la Raza combinaba dos dimensiones: la herencia cultural que creaba la civilización hispánica, por una parte, y la aspiración común, por la otra. Su definición asociaba las concepciones culturalista y voluntarista de la comunidad «ra-

⁹⁴ Segismundo MORET, sesión del 18 de noviembre de 1900, en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, nov. de 1900, citado por Guy-Alain DUGAST, *Les idées sur l'Amérique latine dans la presse espagnole autour de 1900*, Lille, Centre d'études ibériques et ibéro-américaines du XIX^e siècle, 1971.

cial», la cual no descansaba sólo en rasgos ya adquiridos, sino también en un proyecto político, social, económico, cultural. Esta orientación, abiertamente liberal y progresista –que fue la de los pioneros de la campaña americanista a partir de finales del siglo XIX, como Rafael María de Labra o Rafael Altamira–, interpretaba a su modo la herencia que se suponía que era común a los dos conjuntos geográficos (herencia limitada, aunque no lo mencionaban, a los países más desarrollados en lo que atañía a América latina). Lejos de constituir un pretexto para el conservadurismo, el concepto racial situaba a España en una fidelidad a ciertos valores «tradicionales» –pero liberales por naturaleza– que se habían transmitido antaño a las jóvenes repúblicas, y le imponía por consiguiente a la Madre Patria que siguiera el ejemplo de su «progenie» para modernizarse.

Era Labra un autor muy representativo del regeneracionismo reformista. Nacido en Cuba, era un ardiente defensor de la abolición de la esclavitud y de la autonomía política de las Antillas y, como republicano de toda la vida, se comprometió muy temprano en favor de un acercamiento entre España y sus colonias recién emancipadas. Si Labra, como también su discípulo Altamira, no elaboró ninguna teoría en torno al concepto de Raza, le era imposible disociar la idea de comunidad hispanoamericana de su proyecto político. Lo que él llamaba «la intimidad hispano-americana»⁹⁵ descansaba en un ideal común de progreso. En una conferencia dada en la Unión Ibero-Americana el 23 de abril de 1905, Labra resumía del modo siguiente el valor de América latina para España:

Pero ¿qué vale, en cambio, qué representa para la España contemporánea la América actual independiente, exuberante, deslumbradora? Pues representa, en primer lugar, el valor de la raza, sus aptitudes, sus aspiraciones, su perdurabilidad. Esas Repúblicas, que son nuestra sangre, viven hoy dentro del ambiente contemporáneo, y [...] no sólo acreditan su capacidad natural para ciertas prácticas y ciertos modos de vida, sino que se identifican con las manifestaciones más acentuadas del progreso político y social de nuestro tiempo, rectificando de un modo concluyente la vulgaridad, imperante por espacio de muchos años, respecto a la imposibilidad, o punto menos, de la raza española para enaltecer y sostener un orden de derecho fecundo y progresivo, reservado, al decir de ciertos pedantes o pesimistas, para los ingleses u otros extranjeros parecidos⁹⁶.

⁹⁵ Rafael María DE LABRA, *El problema hispano-americano*, Madrid, Imprenta de los Hijos de M. G. Hernández, 1906, pp. 17 y ss.

⁹⁶ *Id.*, pp. 67-68.

La visión de América que animaba a Labra, la de una tierra exuberante, que se identificaba con el progreso y tenía mucho futuro, descansaba pues en un voluntarismo. Del mismo modo que España, durante el período de la colonización, había llevado a ese continente las pautas de su civilización, hoy en día debía encontrar en el desarrollo de las mismas el modelo viviente de la nación moderna, potente y progresiva a la que aspiraba a ser. Tal concepción era una respuesta evidente a la crisis moral que afectaba a buena parte de la élite española en ese fin de siglo. El «redescubrimiento» de América, tanto en la mente de Labra como en la de muchos regeneracionistas, servía de antídoto a la decadencia nacional y debía permitir la revitalización de la nación ofreciendo un nuevo proyecto político federador. Dentro de ese marco, los factores esenciales destacados por Labra para definir la comunidad hispanoamericana eran, junto con el idioma castellano –auténtico enlace cultural–, los valores del liberalismo, del progreso y de la modernidad. Ahora bien, esos caracteres eran precisamente los que él atribuiría algunos años más tarde al patriotismo.

Durante la ceremonia de inauguración de las placas conmemorativas de la labor legislativa de las Cortes de Cádiz, organizada el 12 de octubre de 1912 con ocasión del primer centenario de la Constitución de 1812, Labra pronunció un discurso que explicaba los motivos de su compromiso americanista. Subrayando el papel que tuvieron los «diputados americanos», o sea los que habían sido mandados por las colonias ultramarinas, Labra retomaba en pocas frases la significación del patriotismo que se había expresado a través de los debates trasatlánticos en torno a la futura constitución:

En Cádiz se habló siempre de patriotismo, relacionándolo con altos principios del derecho y un gran sentido de expansión y de progreso. [...] Porque la Patria no es, no, el ciego apego al terruño, ni una amplia forma de egoísmo, ni un tema de jactancias o una disculpa de atrevimientos y violencia. [...] La Patria es el compromiso legado de emular la obra de éstos [los antepasados], afirmando la nota personal y característica de la Nación, en el empeño total de la Civilización, con un gran sentido de Justicia, de Humanidad y de Progreso⁹⁷.

Este fragmento no hace referencia alguna a la Raza, pero esta definición del patriotismo, por los valores a los que recurría, no po-

⁹⁷ M.S.B., *Las fiestas de las lápidas conmemorativas y decorativas de San Felipe de Neri. 1812-1912*, Madrid, Imprenta «Sindicato de Publicidad», 1913, p. 64.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

día sino evocar la definición de la intimidad hispanoamericana. En resumidas cuentas, la referencia al liberalismo de las primeras Cortes servía para anclar –y por lo tanto legitimar– en el pasado español una interpretación progresista del ideal nacional. Un ideal que descansaba en gran parte en un imperativo de patriotismo, el cual no «se limitaba a un territorio ni estaba marcado por el egoísmo» –dos pullas lanzadas contra los nacionalismos catalanes y vascos y contra el chovinismo del que Labra tachaba a cierta derecha–, sino que era un patriotismo humanista, universalista y progresista.

Comprendemos mejor, por consiguiente, el profundo idealismo que animaba a los círculos del reformismo regeneracionista. La referencia a las Cortes de Cádiz, asamblea que simbolizaba el pacto social en la historiografía del siglo XIX, estaba completando un enfoque más culturalista, que era el que conllevaba la noción de Raza o de comunidad hispanoamericana. Si, en 1912, el primer centenario de las Cortes era la ocasión idónea para recordar esas dos dimensiones fundadoras, no impidió que los años 1910 consagraran la monopolización de toda noción de patriotismo en un sentido conservador e incluso reaccionario.

C) LA VOCACIÓN IMPERIAL DEL NACIONALISMO ESPAÑOL
Y EL AUGE DE LA RAZA COMO NUEVO MITO PATRIÓTICO

La verdadera emergencia del concepto de Raza en el escenario político interior español tuvo lugar durante los años 1910, período que representa un giro esencial para el nacionalismo español. En ese decenio empezó a tambalearse el edificio institucional, político y social de la Restauración, que finalmente se derrumbó, llevándose al régimen monárquico. Los medios cercanos al poder, integrados en el juego político de la Restauración o cuyos intereses coincidían con los de la oligarquía dominante, estuvieron sometidos a profundos trastornos, tanto en un plano exterior –aludimos a la Primera Guerra mundial– como en un plano interior –el temor a una revolución social estaba más presente que nunca, sobre todo después de la revolución de octubre de 1917 en Rusia. Esos medios intentaron forjar pues un nuevo mito patriótico capaz de renovar el pacto político que había caracterizado la segunda mitad del siglo XIX, exceptuando el Sexenio Democrático. Mientras iba asentándose en España en las primeras décadas del siglo, el liberalismo se apoyó en el mito del «Pueblo español» como protago-

nista de la Historia nacional. Ese mito patriótico suponía que ese mismo pueblo aceptara la tutela de las clases dirigentes que presuntamente interpretaban la voluntad popular (conforme al principio de soberanía nacional, en oposición con el de soberanía popular). Sin embargo, a finales del siglo, cuando el sistema político ideado por Cánovas del Castillo empezaba ya a agrietarse y a mostrar indicios patentes de debilidad, la crisis de los puntos de referencias tradicionales abrió camino a la emergencia de un mito de sustitución que se quería más federador y coherente. En este marco de crisis de la concepción moderada-conservadora del patriotismo, el concepto de «Raza hispana» vio su pleno auge.

Del «Pueblo» a la «Raza», la evolución ideológica del patriotismo español

La tarea de reinventar a la nación española a que se dedicaron los regeneracionistas finiseculares iba a sacar del legado político del siglo XIX las fuentes de este nuevo patriotismo capaz de resolver las incoherencias del régimen de la Restauración. Al respecto, el contexto postcolonial posterior a 1898 fue el resultado de una redefinición de los conceptos que, en el ámbito político, habían estado vigentes a lo largo del siglo XIX, o sea el *Pueblo*, la *Nación* y la *Patria*. Este proceso de relectura y evolución se aplicó a nociones que surgieron y echaron raíces durante el siglo XIX⁹⁸. En efecto, «patria», «nación» y «pueblo» son los vocablos que sustituyeron los conceptos de «reino» y de «monarquía», que habían dominado el período del Antiguo Régimen para cristalizar el sentimiento de pertenencia de los sujetos a la colectividad. A partir de la revolu-

⁹⁸ Al respecto, remitimos a distintos artículos: «Nación» de José María PORTILLO VALDÉS, «Patria» de Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y Juan Francisco FUENTES y «Pueblo» de Juan Francisco FUENTES, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y Juan Francisco FUENTES (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 468-476, 512-523 y 586-593. Sobre la génesis del concepto de nación, véase también Marie-Angèle OROBON, «Les origines de la nation dans le discours libéral», en Francisco CAMPUZANO CARVAJAL (coord.), *Les nationalismes en Espagne: de l'Etat libéral à l'Etat des autonomies*, Montpellier, Université Paul Valéry, 2001, pp. 39-62. Por su parte, Álvarez Junco aborda la evolución conceptual, observable durante el siglo XIX, entre los vocablos «pueblo, nación, proletariado y raza» para designar la entidad superiora depositaria de los derechos políticos de la colectividad (cf. José ÁLVAREZ JUNCO, «En torno al concepto de «Pueblo». De las diversas encarnaciones de la colectividad como sujeto político en la cultura política española contemporánea», art. cit.).

ción liberal y durante todo el siglo XIX, sufrieron varias alteraciones semánticas e ideológicas que traducían los avatares políticos atravesados por el país. Para legitimar el nuevo régimen, los liberales hicieron del «Pueblo español» (eso sí, considerado desde una perspectiva retórica y simbólica) el verdadero protagonista de una nación que se había transformado en el soporte de la soberanía. En cuanto a la idea de «Patria», un concepto introducido por las Luces como alternativa al de monarquía para favorecer las reformas, llegó a ser, después de la Guerra de Independencia de 1808-1814, el concepto revolucionario por antonomasia en torno al que se articuló un lenguaje de ruptura con el Antiguo Régimen: cuando la legitimidad del liberalismo no estaba asentada aún y cuando la reacción absolutista amenazaba con derribar el nuevo orden, el patriotismo apareció como un imperativo ineludible para defender los logros del liberalismo.

Por otra parte, el siglo XIX se caracterizó por una intensa batalla ideológica que opuso dos bandos: por un lado, los tradicionalistas, carlistas y absolutistas, y, por otro, los liberales (y entre estos últimos, con una oposición interna entre moderados, progresistas y demócratas). Con esta lucha, dichas corrientes pretendían interpretar el mito que se asociaba con el término de «Pueblo», mito que iba emparejado con un proyecto político del que se derivaba el patriotismo promovido por las élites dirigentes. En el discurso del primer liberalismo, el «Pueblo», concebido no tanto como categoría sociológica sino como encarnación de la nación entera, era el verdadero y único artífice de la resistencia al invasor y al absolutismo, y por lo tanto el único garante de la libertad. De ahí que los pronunciamientos de generales progresistas apelaran constantemente al Pueblo para legitimar su acción. Por cierto, este Pueblo mitificado era carente no sólo de realidad sociológica sino también de auténtico papel político. Por eso el absolutismo de Fernando VII también pudo acudir, aunque en una perspectiva reaccionaria, a este símbolo del «Pueblo español»: en el discurso de los fernandinos, España no era una nación, ni una comunidad de ciudadanos en construcción y animada por un proyecto político, sino una comunidad histórica y cultural, heredada, inmóvil y cuyo principio federador descansaba en el odio hacia el extranjero, del que el invasor francés representaba la quintaesencia⁹⁹. Sin

⁹⁹ Consúltese Christian DEMANGE, *El Dos de Mayo. Mito y fiesta nacional (1808-1958)*, Madrid, Marcial Pons Historia-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004, p. 51.

embargo, a partir de la mitad del siglo XIX, se abandonaron poco a poco estas referencias al Pueblo. Con el triunfo del «moderantismo» bajo el reinado de Isabel II, al concepto de pueblo se le prefirió el de nación, más adecuado al liberalismo conservador que se quería fortalecer. El patriotismo popular de los primeros liberales, comprendido como lealtad a un Estado portador de perspectivas revolucionarias, dejó así lugar a una lealtad a la nación, la cual ya no se fundaba sólo en el principio de ciudadanía, sino en el de herencia cultural, de espíritu nacional y de tradición.

Durante la Restauración borbónica, se recuperó esta interpretación esencialista de la nación y del principio patriótico a través de la instrumentalización del concepto de «Raza», que fue como una prolongación de la noción de «pueblo» no ya en su acepción clásica de sujeto de ciudadanía sino en un sentido más bien cultural. Al respecto, el Sexenio Democrático (1868-1874) representó un breve paréntesis: había hecho de un Pueblo mitificado y anónimo el protagonista consciente y maduro de la Historia en marcha, portador de un ideal democrático y de progreso social. Frente a la amenaza que representaba esta interpretación, la restauración monárquica regresó a una lectura en la que la patria ya no descansaba en un pueblo que se había vuelto potencialmente amenazante, sino en una pretendida nación orgánica encarnada por los dos partidos dominantes, cuya alternancia en el poder fue, en teoría, legitimada por la instauración del sufragio universal, en 1890. En realidad, sin embargo, la soberanía nacional fue monopolizada por una oligarquía que consiguió conservar su dominación política alterando las instituciones democráticas mediante el fraude electoral y el clientelismo. A partir de allí, el principio patriótico requería sobre todo por parte del ciudadano valores de lealtad, sacrificio y subordinación al orden establecido y se transformó, al final, en un instrumento de la burguesía oligárquica para mantenerse en el poder.

Las evoluciones del concepto de «Patria» en la segunda mitad del siglo XIX son, a este respecto, esclarecedoras. Al entrar ya en crisis y encontrarse en fase de descomposición, la idea de patria en su concepción liberal experimentó una evolución ideológica: fragmentación y territorialización de este sentimiento, bajo la influencia del federalismo progresista y de los nacionalismos periféricos emergentes; lenta militarización de su significado, en particular después de las campañas coloniales en África (1859-1860) y en Cuba (1868-1878 y 1893-1898); identificación entre patria y

monarquía, por una parte, tanto bajo la influencia del carlismo tradicionalista como bajo la idea de «constitución interna» monárquica desarrollada por Antonio Cánovas del Castillo; proceso de convergencia entre patriotismo y catolicismo, por otra parte, mediante el cual los sectores cercanos a la Iglesia se reconciliaron con un concepto que, en un principio, les parecía difícil de asimilar.

El cambio radical que sufrió el concepto de Patria se produjo en la década de los años 1870. Con la desaparición de la figura del invasor o de una amenaza exterior para el territorio español y cuando el ejército ya no era portador de las aspiraciones reformistas, la fuerza del concepto patriótico se fue desgastando en el seno de la izquierda liberal y progresista, al perder su implicación ideológica inicial. Andando el tiempo, la Patria se cargó entonces de nociones esencialistas y casticistas: como precisa Ismael Saz, Menéndez y Pelayo ya había puesto las semillas de una ideología basada en la esencialidad católica de España, identificando como un todo a los enemigos de la Religión y de la Patria¹⁰⁰. Con la militarización progresiva del régimen de la Restauración, acompañada por un recurso cada vez más frecuente a las leyes de excepción y a la suspensión recurrente de las garantías constitucionales, la Patria acabó por designar el interés exclusivo de la clase social oligárquica que se parapetaba tras el ejército para defender sus posiciones. Seguramente, el militarismo latente se acentuó después de la derrota de 1898, mientras los regionalismos catalán y vasco estaban en auge y se confirmaba el creciente antimilitarismo de la clase obrera. Un recelo que coronó la adopción en 1906 de la Ley de Jurisdicciones, la cual sometía a los tribunales militares todos los delitos perpetrados contra el ejército, así como el asalto de oficiales contra el semanario satírico catalán *¡Cu-Cut!* el mismo año¹⁰¹. Consagrando la alianza entre monarquía, Iglesia y ejército, el nacionalismo conservador terminó de desacreditar el principio

¹⁰⁰ Describe este proceso Ismael SAZ en el artículo «Patria», en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y Juan Francisco FUENTES (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XX español*, op. cit., pp. 916-929.

¹⁰¹ Sebastian BALFOUR analiza esas manifestaciones crecientes del militarismo como el resultado de las derrotas coloniales del ejército español (cf. «La escopeta sin blanco: los militares después del Desastre», en *El fin del imperio español*, op. cit., pp. 184 y ss). Al respecto, véase también Juan PRO RUIZ, «La política en tiempos del Desastre», en Juan PAN-MONTOJO (coord.), *Más se perdió en Cuba...*, op. cit., pp. 232-248.

de patriotismo a ojos de una amplia parte de la opinión pública. Como la Patria ya no designaba al «Pueblo» en su acepción política ni la defensa común de sus intereses, sino más bien un interés particular, pretexto a la represión por la institución militar, este concepto se transformó pronto en un verdadero dogma, una sacralización que Miguel de Unamuno denunció con energía en 1906¹⁰².

Como ya hemos visto, los conceptos de «España» y de «Patria» tenían significados muy diferentes según la utilización que hacían de ellos los sectores liberales o los católicos conservadores. Cuando ya no quedaban más que los republicanos progresistas para seguir otorgando al Pueblo (concebido, aquí, en un sentido más sociológico) la legitimidad nacional, el movimiento de «nacionalización» a marchas forzadas que se emprendió desde Madrid después del trauma del final del siglo¹⁰³, les impuso a las élites encontrar un compromiso, una especie de denominador común, que se inscribiese en la tradición liberal, al mismo tiempo que garantizase el frágil equilibrio social instaurado por la oligarquía en el poder y por las clases medias asociadas con el régimen. Mientras que el imperativo patriótico experimentaba un profundo retroceso en tanto que elemento capaz de integrar al conjunto de la nación, y que frente a él surgían discursos alternativos y disgregadores (que emanaban de los nacionalismos periféricos vasco y catalán, así como de los diferentes sectores del internacionalismo, anarquismo o socialismo)¹⁰⁴, el discurso nacional de las élites dirigentes tuvo que apoyarse en un nuevo mito de sustitución.

Nuestra hipótesis consiste en lo siguiente: dentro del marco de la crisis de las antiguas referencias comunitarias, el recurso al concepto de «Raza» a partir de los años 1880-1890 sirvió de base a un patriotismo renovado, consensual y concebido, en sus inicios, como proyectivo, es decir orientado hacia el exterior, o sea hacia la comunidad constituida por el ex imperio ultramarino, y prometido

¹⁰² Miguel de UNAMUNO, «La patria y el ejército», en *Nuestro tiempo*, Madrid, 5-II-1906.

¹⁰³ Sobre dicho proceso de «nacionalización de las masas» emprendido tras la crisis de 1898, consúltese el artículo de José ÁLVAREZ JUNCO, «España», en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y Juan FRANCISCO FUENTES (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XX español*, op. cit., pp. 477 y ss.

¹⁰⁴ Sobre el crecimiento de las tensiones sociales que caracterizó el período posterior a 1898, véase Jacques MAURICE, «L'après-98: le repli», en Carlos SERRANO y Serge SALAÜN (eds.), *1900 en Espagne...*, op. cit., pp. 13-22.

a un porvenir brillante. Dicho de otro modo, la Raza fue un sustituto que encontró la burguesía media y los intelectuales regeneracionistas para tratar de recuperar la cohesión nacional en torno a un viejo mito, el de la Monarquía Hispánica, reactualizado gracias al nuevo contexto internacional.

El período del primer tercio del siglo xx vio una evolución a este respecto¹⁰⁵. Cuando el nacionalismo español estaba evolucionando desde sus orígenes laicoprogresistas hacia el nacionalcatolicismo, el imaginario nacional había de edificarse en torno a esquemas identitarios esencialistas que debían atribuirle a la nación una permanencia y una coherencia que nunca había tenido antes. El difícil contexto mantenía bajo presión a una nación que iba fisurándose: la crisis de la conciencia nacional no dejó de agravarse mientras perduró el régimen de la Restauración, desde la crisis militar de 1898 hasta la violenta crisis institucional y política del verano del 1917 (oposición de un sector del ejército a través de las Juntas de Defensa, asamblea de parlamentarios disidentes, huelga general). En el debate intelectual y político, la clave de la regeneración la veían unos en la elevación del pueblo (o las masas) mediante la educación y la cultura, cuando otros, como Ortega y Gasset, lo consideraban incapacitado para esta empresa. Dentro de este marco, las élites «españolistas» buscaron fortalecer al cuerpo nacional en torno a una identidad y a un proyecto común, de los que la Raza pasó a ser rápidamente un símbolo que se suponía más consensual. En efecto, Raza y Patria, ambas consideradas como ideal unitario, se confundían a menudo en los discursos. Las reflexiones de autores tan diversos como Ángel Ganivet, Joaquín Costa o Rafael Altamira a propósito del carácter nacional o del pueblo español, para los que buscaban elementos de continuidad a lo largo de los siglos, se inscribían en esta misma corriente de un españolismo reactivo frente a las identidades periféricas emergentes y a un militantismo anarquista a veces virulento que amenazaba el equilibrio social. Así el nacionalismo español pretendía resolver la contradicción entre particularismo y universalismo. A ojos de nu-

¹⁰⁵ En cuanto a la evolución del nacionalismo españolista y del patriotismo en el siglo xx, remitimos a los artículos: «Nación» de Andrés de BLAS GUERRERO y Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, «Patria» de Ismael SAZ y «Pueblo» de Juan Francisco FUENTES, en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y Juan Francisco FUENTES (dirs.), *Diccionario político y social del siglo xx español*, op. cit., pp. 838-853, 916-929 y 1014-1024.

merosos regeneracionistas, la Raza debía asegurar la unidad del ideal colectivo hasta entonces designado por la patria. En la realidad, se convirtió más bien en el nuevo instrumento de un patriotismo conservador, y hasta reaccionario¹⁰⁶.

Al respecto, el historiador Sebastian Balfour recuerda que, si la Restauración borbónica afirmó la vocación imperial del nacionalismo español, se debe en parte al contexto de desilusión que se apoderó del país tras la pérdida de las últimas colonias americanas y la consiguiente aparición de identidades alternativas en la Península¹⁰⁷. De hecho, el propio catalanismo adoptó esta renovada vocación imperial en el marco del *Noucentisme*¹⁰⁸. En un plano nacional, el político que permitió la evolución de los fundamentos en los que debía descansar el nacionalismo español fue, una vez más, Antonio Cánovas del Castillo. Sin embargo, dado el contexto histórico en que se situaba, no fue más que un precursor de la evolución que el cambio de siglo cristalizaría. Al presentar a la nación como amenazada tanto por las fuerzas de disgregación centrífugas como por la marea igualitaria inspirada en el liberalismo progresista, Cánovas prefiguró la interpretación providencialista del concepto de nación, al que determinaban el imperativo unitario y su misión imperialista, y que se encontraba reducido a su instrumento elemental, el Estado¹⁰⁹.

Si seguimos esta interpretación, ¿a qué nivel de adscripción social remitía entonces la palabra Raza? ¿Había que ver en ella un mero equivalente semántico de la idea de pueblo o de patria? Para contestar, hablaremos de régimen de pluriadscripción. En muchos aspectos, la «Raza española» parecía algún avatar para designar

¹⁰⁶ Al igual que el concepto de Raza, el de «Hispanidad» recuperaría en los años 1930 esta pretensión a cristalizar el ideal nacional, aunque insistiendo casi exclusivamente en el catolicismo como fundamento (cf. Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, «Hispanidad», en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y Juan Francisco FUENTES (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XX español*, op. cit., p. 620).

¹⁰⁷ Sebastian BALFOUR, «“The Lion and the Pig”: Nationalism and National Identity in *Fin-de-Siècle* Spain», en Clare MAR-MOLINERO y Angel SMITH, *Nationalism and the Nation in the Iberian Peninsula*, Oxford, Library of Congress, 1996, pp. 107-117.

¹⁰⁸ Al respecto, remitimos a los trabajos de Óscar COSTA RUIBAL: *L'imaginari imperial. El Noucentisme català i la política internacional*, Barcelona, Alpha, 2002; «Cataluña en la era imperial, un tema a revisión», en *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, Aix-en-Provence, n.º 37, publicación prevista en 2009.

¹⁰⁹ Antonio CÁNOVAS DEL CASTILLO, *Discurso sobre la nación*, op. cit., pp. 100 et 131.

fundamentalmente la idea de Pueblo. Aunque las dos nociones no tenían el alcance político y jurídico liberal que tenía la palabra nación, encerraban una carga afectiva e ideológica quizás mayor en el contexto postcolonial, lo que motivó sin duda su empleo por un amplio espectro de la clase política. Al mismo tiempo, si nos situamos en un plano exterior, o internacional, la categoría racial (*i.e.*, la «Raza hispana») permitía remitir a una comunidad transfronteriza desaparecida en teoría, la que constituían la antigua metrópoli y sus colonias independizadas. Así la Raza no era un sustituto propiamente dicho de Patria, sino una especie de complemento semántico. La noción de Patria descansaba en un patriotismo apegado a los valores de la tierra y de la familia, un patriotismo afectivo y no racional, con el que se relacionaría más bien la noción abstracta de nación.

En su discurso de 1882, Cánovas le daba al concepto de Raza un sentido más amplio, asociándole con el de nacionalidad, interpretada ésta como un movimiento de agrupación étnica de las sociedades humanas:

Y si mediante el progreso sucesivo de las nacionalidades, y la atracción hacia el centro común que naturalmente ejercen, significaran un día nación y raza una misma cosa, ¿qué sería ello, en realidad, sino volver racional, reflexiva, sistemáticamente al primitivo estado en que representa a la humanidad la historia?¹¹⁰.

La Raza, concebida como la forma primitiva de las sociedades humanas, se transformaba, a partir de allí, en una finalidad, en una meta última, a la que debía tender la nación. Esta tensión, observada por Cánovas a través del movimiento de las nacionalidades que estaba operando desde principios del siglo XIX, debía constituir el ideal capaz de regenerar a la nación española.

A fines del siglo XIX, la asociación de las dimensiones etnológica y sociológica de la palabra «raza» había pasado a ser el eje de interpretación dominante en la herencia del nacionalismo pan-germánico. Ya lo hemos visto, este vocablo tenía un alcance ambiguo, a la vez político, cultural y biológico. Ahora bien, raza y nación eran nociones que, dentro del pensamiento conservador influido por las teorías raciales alemanas y francesas, coincidían: en el marco de las subdivisiones de pueblos que existían en el seno de la raza llamada «superior» -la blanca-, la palabra raza acabó

¹¹⁰ *Id.*, p. 76.

por coincidir con la de nación en el pensamiento occidental del cambio de siglo. La España de la Restauración se mostró ambigua a la hora de considerar la Raza hispana –vista desde un enfoque no tanto biológico sino etnológico– y el principio de fidelidad que ésa imponía a los ciudadanos y a las naciones a las que incluía. Y era ese alcance culturalista y esencialista del principio nacional lo que iba a constituir la nota dominante del nacionalismo conservador español a lo largo del período de la Restauración borbónica. De esta forma el valor de la Raza como símbolo de la patria, en oposición con el concepto abstracto y demasiado voluntarista de nación, se veía plasmado en una revista muy representativa de esta corriente y que se titulaba de modo significativo *Raza Española*. Su directora, Blanca de los Ríos, escribió en el primer editorial de la revista: «Nuestra nacionalidad es *una nacionalidad de raza*»¹¹¹.

En un contexto finisecular de crisis de la identidad nacional, el término de Raza permitía sortear los escollos del vocablo nación introduciendo un imperativo ético, vinculado, en un plano interior, con el interés nacional. La Raza pasaría a ser a partir de aquel momento el instrumento ideológico privilegiado de cierto nacionalismo español, y constituiría, a partir del final de los años 1910, un mito central en el que descansaría la nación. Ése es el sentido de la adopción, a partir de 1918, del 12 de octubre como fiesta nacional, precisamente denominada «Fiesta de la Raza». A partir de entonces, el vocablo de Raza fue acompañando, y a veces sustituyendo, en el discurso político, los de Pueblo o de Nación y participó de una empresa de rehabilitación del valor que era la patria y de la «virtud social» que era el patriotismo. Así la Raza debía supuestamente insuflar un carácter más o menos consensual. Debía también revitalizar el concepto desgastado y desacreditado de Patria y darle sustancia al de Nación, que no acababa de cristalizar en las conciencias. Resulta muy interesante observar que esa evolución tuvo lugar durante los años 1910, cuando precisamente el concepto de nación fue atacado con tanta fuerza que los nacionalistas españolistas dieron la impresión de ampararse tras el término de Raza, que le daba a la nación una proyección geográfica (América) y temporal (un pasado inmemorial). De ahí el éxito que tuvo entonces el mito imperial de la Raza hispana.

¹¹¹ Blanca DE LOS RÍOS NOSTENCH DE LAMPÉREZ, «Nuestra Raza», en *Raza Española*, Madrid, n.º 1, ene. 1919, p. 9.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

Por supuesto, la Raza no iba a ser el único elemento identificador de la nación española, lo que un análisis demasiado centrado en los solos escritos hispanoamericanos podría dar a entender, pero sí constituyó un punto de referencia privilegiado, junto con el de Patria, al que siguieron refiriéndose los círculos cercanos al poder y el ejército por su carga afectiva y su uso popular todavía frecuente. Así es como, durante la ceremonia del 12 de octubre de 1923 organizada en la Academia de Santo Tomás de Salamanca, uno de los oradores, el padre Avellaneda, se expresó con términos que precisamente pretendían conciliar estos dos imperativos representados por la Patria y por la Raza, o sea por la nación española concebida a un nivel nacional y a un nivel internacional. Afirmaba este religioso que la patria era el producto del tiempo y del trabajo, de una construcción asentada en la acumulación de sentimientos, de ideas y de esfuerzos, y añadía que el concepto de Raza, lejos de oponerse al de patria, venía a completarlo: «No quiero terminar sin advertir que ese concepto de patria no está reñido con el de raza. La raza es un hilo invisible que va tejiendo el alma de los pueblos». Y terminaba su intervención llamando a observar una fidelidad común a esos dos valores: «Mucho amor a la Patria, pero mucho amor a la raza, que está asomándose a los Andes para mandar un beso a España»¹¹².

Durante las décadas 1910 y 1920, los discursos de índole política que fueron producidos ilustran la evolución que experimentaron esos conceptos. En las representaciones colectivas, el discurso constituye un lugar de revelación de lo que está ideológicamente en juego. Y precisamente la Raza, considerada como base del patriotismo español, descansaba en un mito, con las dos dimensiones que supone cualquier mito: la de mera construcción de la mente, hasta de espejismo, que es el uso corriente, y la de episodio fundacional, que remite al punto de vista antropológico. Ahora bien, la representación idealizada que se encuentra en el relato de los orígenes (un relato constitutivo del mito), desempeña un papel determinante para los comportamientos colectivos o para la apreciación que determinados grupos tienen de la realidad. Esta dimensión mítica asomaba en la Raza hispana, tomada como actor de la historia y considerada como origen inmemorial, e incluso «natural» según Cánovas. Si admitimos que, para una sociedad,

¹¹² «La Fiesta de la Raza en Salamanca», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 5, sept.-oct. 1923, p. 71.

los problemas identitarios son siempre el fruto o el origen de luchas por el poder; la elaboración de una identidad nacional española según ese esquema «racialista» tenía implicaciones políticas e ideológicas en un plano interior y cabe abordarlas ahora.

El símbolo de la Raza en la batalla ideológica de las décadas 1910 y 1920

Una de las consecuencias del «Desastre» de 1898 fue que el pacto nacional instaurado desde 1875 empezó, desde entonces, a resquebrajarse, lo cual impuso sustituir el acuerdo político tácito por un mito de sustitución del que la Raza fue una de las manifestaciones más emblemáticas. Consciente del riesgo de «revolución desde abajo» que suponía el divorcio progresivo entre el régimen y las clases populares, el líder conservador Antonio Maura buscó, durante la primera década del siglo, reformar el pacto político que prevalecía desde la Regencia, promoviendo una reforma desde arriba¹¹³. Adoptando una perspectiva regeneracionista, se afanó en renovar un sistema enfermo del caciquismo y de la monopolización del poder por unas oligarquías aisladas de las masas y de la periferia peninsular. La creación del Instituto de Reformas Sociales, en 1903, o el proyecto de Reforma de la Administración Local, en 1907, se inscribían en este intento de dignificación de la política española a partir de dos partidos fuertes apoyados por la opinión. Sin embargo, estas tentativas suscitaron demasiada resistencia entre la ya fragmentada clase política para poder prosperar, y el gobierno Maura fue barrido en 1909 por la guerra de Marruecos y la Semana trágica de Barcelona. Estos acontecimientos también tuvieron efecto en la conformación del catalanismo, cuyo expansionismo abandonó a partir de ahí la opción africanista en beneficio del proyecto americanista¹¹⁴, constituyéndose en 1911 la Casa de América de Barcelona¹¹⁵.

¹¹³ Juan Pablo FUSI AIZPURÚA, «Maura y la política», en *ABC Cultural*, Madrid, 2000, n.º 463, p. 19. Véase también «La revolución desde arriba», en Sebastian BALFOUR, *El fin del imperio español...*, op. cit., pp. 193-214.

¹¹⁴ Léase «De l'Àfrica a Amèrica. La ràpida plasmació institucional de l'americanisme català», en Óscar COSTA RUIBAL, *L'imaginari imperial...*, op. cit., pp. 199-207.

¹¹⁵ La Casa de América (Barcelona) fue creada el 2 de abril de 1911 por Rafael Vehils, Federico Rahola, José Puigdollers, Ramón Méndez de Cardona y José G. del Valle. Procedía de la fusión de dos asociaciones: la Sociedad Libre de Estu-

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

A partir de la segunda década del siglo XX y con la polarización creciente de la sociedad española, la Raza se transformó pues en auténtico sustituto del nacionalismo, aunque albergando intereses políticos diversos. A nivel del símbolo, los estereotipos nacionales tenían un papel fundamental en la construcción de esas comunidades imaginadas que eran las naciones, y habían demostrado su eficacia movilizadora. Con el regeneracionismo, se observó la misma desviación que hacía de un criterio científico un instrumento de legitimación: la Raza se empleó en España como un concepto empírico, más que científico, cuyos perfiles cambiaban con las metas buscadas. Porque la evolución fundamental a la que se asistió entre finales del siglo XIX y los años 1930 fue ésta: la de hacer pasar el concepto de Raza de un esquema explicativo con valor científico a un útil de movilización y de acción políticas. Esta nueva utilización de la Raza remitía al valor imperativo de dicho concepto, concebido de ahora en adelante como principio de acción política, como norma de conducta, y ya no sólo como modo de clasificación del mundo. Las ceremonias organizadas para la Fiesta de la Raza eran también a menudo el pretexto para recordar al pueblo y a sus élites los fundamentos del patriotismo español. La Raza aparecía pues como una norma ética que se imponía al ciudadano, como lo ilustraban las palabras de un director de cárcel a los detenidos, el 12 de octubre de 1915, en Alicante:

A estas expansiones han ido unidas tres conferencias del Subdirector, señor F. Monfermán, que han tenido por objeto dar a conocer a aquellos desgraciados lo que la fiesta significa, poniéndoles de manifiesto al mismo tiempo que no hay medio más hermoso de honrar la raza a que se pertenece que manteniéndose dentro de ella como hombre leal, recto, respetuoso y obediente¹¹⁶.

dios Americanistas (creada en 1910 por Rafael Vehils) y el Club Americano (creado en 1910 por unos notables españoles y americanos de Barcelona). La Casa de América representaba los intereses de los medios de negocios y de los liberales catalanes agrupados en torno al Foment del Treball Nacional y, para algunos, a la Lliga Regionalista. La asociación editó, desde su creación, la ya existente revista comercial *Mercurio* (1901-1937). Cf. *La Casa de América (Asociación internacional ibero-americana)*. *Orientación, estructura y organización*, Barcelona, Casa de América, 1919.

¹¹⁶ «La fiesta de la Raza», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1915, p. 132.

La Raza, principio de lealtad y de obediencia, era una solución a los desórdenes de la sociedad y a las amenazas de la «cuestión social» que se cernían sobre el orden establecido.

En cuanto al terreno más político y cuando la dictadura del general Primo de Rivera estaba recién establecida, podremos remitirnos a la intervención de un joven orador durante la fiesta organizada en la Universidad de Valencia, el 12 de octubre de 1923:

Continuó su discurso estableciendo un paralelo, en el que va estudiando con frase elegante y profundidad de concepto, los signos de la raza, la elaboración del pueblo español en contacto con temperamentos, pasiones, culturas y sucesos dispares. Y nunca colonizados... Siempre generosos... Éramos un pueblo militar, sensual, vigoroso, imaginativo, grande, violento, inquieto y superficial. Lo seguimos siendo. [...] Saludó el advenimiento al Poder del elemento militar, representante del espíritu que caracteriza nuestra raza¹¹⁷.

Pasando revista a la psicología del pueblo español y relacionándola estrechamente con los caracteres de la raza, a la que, supuestamente, encarnaba la dictadura recién instaurada, este estudiante consagraba el valor de la Raza como mito legitimador del poder establecido. Nada más natural, en la medida en que este discurso se pronunció en presencia del capitán general, y reunió en el cenáculo de la universidad la flor y nata de la oligarquía local.

La Raza acabó por ser pues, a partir de fines de los años 1910, ante todo una categoría política: frente a la crisis institucional y social española, frente a la guerra mundial, a los fenómenos migratorios y a la toma de conciencia de los retos internacionales, la Raza apareció como un instrumento de movilización de la opinión, de identificación nacional y de constitución de una posible alianza extraterritorial. La dimensión política era consustancial al empleo del concepto de Raza, como lo demostraba el auge de este término y la fuerte carga ideológica que lo acompañaba. Se trataba efectivamente de una desviación respecto del sentido original, en la medida en que se le daba a un concepto históricocultural con pretensiones científicas un alcance y un valor normativos –y hasta imperativos– de índole política. Así los términos de raza y de patria, que remiten en teoría a procedencias (literalmente, de la familia étnica y de la tierra del padre), funcionaban también como imperativos: de ahí la abundancia de expresiones como *hacer pa-*

¹¹⁷ Discurso de Pedro GÓMEZ MARTÍ, «La Fiesta de la Raza en Valencia», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 5, sept.-oct. 1923, p. 66.

tria o *la ley de la raza*. Hablamos por otra parte de uso ideológico del concepto de patria porque constituyó un arma utilizada por sus teóricos o sus promotores contra ciertos movimientos y ciertas tendencias identificadas como subversivas: en un plano interior, los nacionalismos periféricos y las reivindicaciones obreras o campesinas; en un plano exterior, la influencia enajenante ejercida por el capitalismo norteamericano en América latina, pero también por otras corrientes culturales en oposición con la herencia española, como el indigenismo.

Durante el primer tercio del siglo xx, hubo una auténtica batalla de propagandas para el uso de ese símbolo en favor de tal grupo social o de tal ideología. Efectivamente, si cada grupo procuró utilizar esta noción en beneficio suyo, los conservadores acabaron por monopolizarla durante los años 1920, como lo demuestra este manifiesto en favor de un hispanoamericanismo práctico que redactó el catedrático de derecho, Valentín Gutiérrez-Solana, destacado americanista conservador:

No hagamos caso a los que consideran error continuar las tradiciones históricas de la raza, inclinándonos a seguir las ideas más modernas del mundo liberal, diciéndonos que los atavismos religiosos hicieron de España en siglos pasados un pueblo providencialista, reacio a moverse por el acicate de la voluntad [...], pues todos sabemos que eso es una falsedad. [...] Ocupémonos todos en realizar esta obra de amor con hechos, dejando a un lado tanta discusión sobre libertad, democracia, reforma de Constituciones y otra porción de cosas que no son más que pretextos para hacer política personalista, sin que a la raza le reporte el menor beneficio¹¹⁸.

Inspirada en un mito imperial basado en los valores de jerarquía, autoridad, centralismo y catolicismo militante, la Raza que defendía Gutiérrez-Solana remitía a la fidelidad al pasado religioso español, en evidente ruptura con las influencias exteriores y más contemporáneas del liberalismo. A partir de ello había que oponer el principio racial a la política partidista e interesada que encarnaban a ojos suyos todas las reivindicaciones democráticas que pedía un amplio sector de la oposición política. La perspectiva que desarrollaba este jurista entroncaba con los planteamientos de la derecha nacionalcatólica posteriores a la Gran Guerra¹¹⁹. Preocu-

¹¹⁸ Valentín GUTIÉRREZ-SOLANA, «Hispanoamericanismo práctico», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 4, jul.-ag. 1925, pp. 46 et 48.

¹¹⁹ Véase «La dictadura de Primo de Rivera: Los orígenes del "nacionalcatolicismo"», en Carolyn P. Boyd, *Historia Patria...*, op. cit., pp. 166 y ss.

pados por el estatus de segunda clase de España, estos sectores solían referirse, ya no a la Edad Media como Ganivet, sino al siglo XVI y al esplendor imperial de la Monarquía Hispánica. Al expresarse en 1925, Gutiérrez-Solana podía hacer alarde de cierta seguridad en su utilización del concepto de Raza porque la instalación de la dictadura había rematado la confiscación de su valor en beneficio del nacionalcatolicismo. Pero tal no era el caso en la década anterior, cuando la batalla de propaganda estaba en su punto culminante y la suerte no parecía echada aún.

En el curso de los años 1910, el concepto de Raza podía parecer aún algo borroso desde un punto de vista político. Pero lo muy cierto es que todavía no había sido objeto de anexión por determinados sectores como lo fue en el decenio siguiente. Así, grupos políticos a los que no se podían sospechar de complicidad con la oligarquía conservadora en el poder, como los socialistas, tuvieron una relación compleja con la referencia racial. Véase, por ejemplo, el editorial titulado «La raza» que publicó el periódico *El Socialista* en octubre de 1915, al día siguiente a la celebración de la Fiesta de la Raza¹²⁰. La concepción que en él desarrollaba la redacción era original, en la medida en que reivindicaba el derecho a una recuperación popular, y potencialmente revolucionaria, del mito de la Raza. Al empezar su artículo, el redactor ponía de relieve la importante difusión periodística que había tenido la fiesta aquel año, y reconocía que los mismos socialistas habían experimentado una profunda emoción en la ocasión, aunque esta emoción, puntualizaba él, había tenido una motivación y una finalidad diferentes de las de la mayoría que «la víspera se prosternaba en la santa evocación racial»:

¡La Raza!... Sí, todos la sentimos. Todos somos *raza*. No hemos pasado indiferentes a través de la Historia. Ni queremos caer en la estúpida aberración de los que, extasiados ante las maravillas de la raza en el pasado ya muerto, y bien muerto, no hallan expresión mejor a los sentimientos de su alma que meter la raza viva de hoy en el sepulcro de ese pasado.

El autor se apartaba de entrada de una concepción paseista de la raza, y luego proponía una reflexión a propósito de las manifestaciones de la raza en el pasado español: en la Edad Media, la identificaba en los que luchaban por la libertad y contra la opre-

¹²⁰ «La raza», en *El Socialista*, Madrid, 13-X-1915, p. 1.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

sión señorial. Interesándose por el período contemporáneo, la redacción asimilaba esta raza con el pueblo español, y no con sus clases dirigentes, defendiendo la concepción de una raza emancipada, moderna y progresista:

¿Dónde está la raza ahora? No miréis hacia arriba. No miréis hacia las instituciones de Gobierno, hacia las clases directoras, que no son sino instrumentos de opresión, totalmente desprendidos del espíritu de la raza, sin la más leve consanguinidad con ella. No miréis hacia estos otros elementos que se forjan la ilusión de que conservan en su alma las más puras tradiciones de la raza, y no son sino los mantenedores de la inicua traición que tiene a la raza encadenada y agonizante. Mirad al pueblo. A las capas profundas del pueblo. Ahí está la raza entera, quizá amortiguada, pero entera. Y de ahí, de las entrañas palpitantes del pueblo, surgirá algún día –permitidnos esperarlo a los que aún conservamos la devoción o la santidad de la raza– para arrollar todo lo que la ha bastardeado, la ha humillado, la ha deshonrado.

Este fragmento muestra a las claras que en 1915, nada estaba decidido en cuanto a la utilización política del símbolo racial. Si el redactor admitía el principio de un «espíritu de la raza», lo asociaba con un pasado de lucha por la libertad y veía su encarnación actual en el pueblo, en oposición con las clases dirigentes, con la oligarquía conservadora o con los tradicionalistas. Ese pueblo llevaba en sí la posibilidad de un renacimiento de la raza adaptada a la modernidad y portadora de los ideales de emancipación, de libertad, de fraternidad y de universalismo:

Y [la raza] surgirá en la única forma que debe surgir. No ataviada con los sudarios de los héroes muertos, sino engalanada con todos los atributos de los tiempos nuevos, estos tiempos cuya virtud más grande será la de nivelar todas las razas en una sola: la raza humana, libre, emancipada, justa y fraternal.

Estamos aquí en presencia de un caso límite de instrumentalización del concepto racial con vistas a legitimar, o al contrario a contrarrestar, un orden. La Raza en este editorial, despojada de toda referencia americana, parecía más bien remitir a una tensión, a una aspiración y a un clamor colectivos del pueblo español en favor de su emancipación: «somos todos raza», escribía el redactor. Según esta perspectiva, el espíritu de la Raza tenía un valor potencialmente subversivo, y hasta revolucionario. Este concepto, asociado con un pasado de lucha por la libertad, podía parecerles a algunos socialistas como un símbolo de progreso. Sin embargo, este punto de vista distaba mucho de representar la línea oficial,

ni siquiera general, de los socialistas¹²¹. Subrayemos, al contrario, la pluralidad de los puntos de vista de la izquierda popular así como la prudencia con la que reaccionaba la mayoría de sus representantes a ese respecto. El artículo que analizamos es de 1915, cuando la Fiesta de la Raza comenzaba apenas a ver su culto extendido a toda España y cuando no tenía aún ningún carácter oficial. Tengamos en cuenta, pues, que, a mediados de los años 1910, el concepto de Raza no tenía aún ningún contenido bien definido y no era monopolio de ningún grupo social ni de ideología alguna. Muy al contrario, se trataba todavía de un elemento simbólico que cada cual podía intentar reivindicar y utilizar.

A partir de finales del decenio, la distancia que tomaron los socialistas con este concepto y, en particular, con el culto nacionalista e institucional que se le asoció ilustró la victoria de los conservadores en la monopolización del símbolo. En sus editoriales posteriores, el periódico *El Socialista* no dejó de denunciar las formas que tomaban las ceremonias del 12 de octubre: el término de «raza» aparecía ya entre comillas, lo cual indicaba cierta distancia crítica con la noción. Sea lo que sea, el concepto conservó, durante los años 1920, su papel de soporte para la expresión de críticas para con el régimen y contra la explotación de la sociedad española. Al hacer del 12 de octubre una cita anual para examinar el balance del estado de la raza, el periódico prefería volver contra sus promotores el mito de una comunidad consensual y unida en torno a su identidad racial. En el número del 13 de octubre de 1928, denunciaba la pauperización de la raza:

Nosotros, que no dejamos de pensar un solo día en la necesidad de que la raza sea fuerte –física e intelectualmente–, hemos dirigido nuestros pensamientos hacia los hogares humildes en donde se marchita la existencia de una infinidad de seres humanos por la falta de luz, aire, sol, espacio, alimento y vestidos¹²².

Reutilizando el vocablo pero modificando su alcance, la re-dacción pretendía servir a su modo la causa de la raza: siendo una emanación del pueblo español, conllevaba en sí todas las frustraciones y todas las injusticias que imponían el poder y la burgue-

¹²¹ Para una aproximación al pensamiento socialista antes de la guerra civil, véase: Manuel PÉREZ LEDESMA, «La cultura socialista en los años veinte», en José Luis GARCÍA DELGADO (ed.), *Los orígenes culturales de la II República (IX Coloquio de Historia contemporánea)*, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp. 149-198.

¹²² «La Fiesta de la Raza», en *El Socialista*, Madrid, 13-X-1928, p. 1.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

sía establecida en él. Mucho más que mediante conmemoraciones históricas, era preocupándose por los problemas que afectaban a la mayoría –la educación, las condiciones de trabajo, el coste de la vida– como se mejoraría a la raza.

D) LA ANEXIÓN PROGRESIVA DEL CONCEPTO DE RAZA
POR LA DERECHA NACIONAL

A partir del final de los años 1910, y de manera muy significativa a partir de 1918, cuando se decretó oficialmente la Fiesta de la Raza, el concepto de Raza cobró una dimensión ideológica, por lo tanto vinculada con el poder, y controvertida. Numerosas polémicas y múltiples debates nacieron en torno a esta noción y al uso que de ella se hacía. Las ambigüedades de ese concepto a la vez polisémico e impreciso dejaban augurar su alteración probable. Durante los años 1920, la dimensión proyectiva, al principio inseparable de los orígenes regeneracionistas del concepto, dejó sitio a un uso sobre todo interno y ello, pese a los esfuerzos diplomáticos prodigados tras la Primera Guerra mundial. En la misma época apareció otra evolución, en cuanto al contenido esta vez: la Raza descansó cada vez más en el pasado, cobró un carácter abiertamente conservador y acabó por reducirse a un único elemento, el catolicismo.

Este deslizamiento acompañaba la propia evolución del régimen de la Restauración, observable a partir de los disturbios de 1917 y de la represión ejercida entre 1918 y 1921 para acabar con las amenazas del pretendido «trienio bolchevique»¹²³. Mientras el parlamentarismo entraba en una crisis de legitimidad de la que nunca se recuperaría del todo, la oligarquía se mostró incapaz de acoger en su seno de modo duradero a los grupos disidentes que acababan de aparecer: pensemos en el catalanismo y en el fracaso del gobierno Maura de coalición de 1918 en el que participó Francesc Cambó. Más aún esa oligarquía se fue identificando con las tres instituciones que garantizaban aún su dominación: la mo-

¹²³ Sobre el contexto de inestabilidad social y política posterior a la crisis de 1917, remitimos a Paul AUBERT, «Vers la modernisation», en Carlos SERRANO y Serge SALAÜN (eds.), *Temps de crise et «années folles». Les années 20 en Espagne (1917-1930). Essai d'histoire culturelle*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2002, pp. 25-40.

narquía, a la que encarnaba el rey Alfonso XIII; el ejército, que, con el ascenso al poder del general Primo de Rivera en 1923, consagró el pretorianismo latente durante el período constitucional; la Iglesia, por fin, que debía ofrecer la caución moral de la tradición a una sociedad corporativista fuertemente jerarquizada. El propio soberano participó de esta evolución hacia este nacionalismo conservador. Con formación militar, Alfonso XIII estaba animado por un profundo patriotismo basado en la nación, que contrastaba con el apego más dinástico de la regente María Cristina. El acceso al poder de Miguel Primo de Rivera, en septiembre de 1923, favoreció por su parte la aparición de una nueva ideología nacionalista, embrión del nacionalcatolicismo, que combinaba el tradicionalismo español y el pensamiento político radical de la derecha europea para formar un nuevo concepto sagrado de la nación¹²⁴.

En ese contexto marcado por el auge de un nacionalismo conservador, la proyección americana dio pie a la evocación nostálgica de un pasado imperial desaparecido. Al centrarse en el mito fundacional que constituyó la epopeya imperial de la Monarquía hispánica y cuyo emblema fueron pronto los conquistadores y los exploradores, la referencia a la comunidad hispanoamericana se vinculaba con un pasado idealizado y promovía una recuperación neocolonialista de los vínculos con el imperio emancipado. Radicalizándose cada vez más a lo largo de los años 1920, y más aún al final del decenio, la Raza acabó descansando casi exclusivamente en tres tipos de criterios ideologizados –biológico, religioso y político– para ya no designar sino una comunidad blanca, católica y conservadora.

La creación de una mística nacional en torno a una Raza institucionalizada

Con la institucionalización que consagró la instauración de la fiesta nacional del 12 de octubre, la Raza fue pronto objeto de un auténtico culto, con su parte de devoción, rituales y sacralización. Al mismo tiempo, la instrumentalización creciente del hispanoamericanismo por el poder y por los sectores conservadores, que

¹²⁴ Véase Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, *Haciendo españoles. La nacionalización de las masas en la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)*, Madrid, CEPC, 2008, pp. 26 y ss.

iba paralela a la distancia relativa que tomaban los sectores progresistas frente a las connotaciones de la Raza, desembocó en una alteración del concepto con relación a su valor original. Finalmente, la instauración, entre 1912 y 1918, de la Fiesta de la Raza fomentó la creación de una auténtica mística nacional, que correspondía con una percepción intuitiva, casi religiosa, de la personalidad nacional. Las manifestaciones discursivas o «procesionarias» de la Fiesta de la Raza serán analizadas en la segunda parte del presente estudio, pero cabe apuntar aquí la motivación que, en los orígenes, suscitó la campaña activa de una institución americanista tan importante como la Unión Ibero-Americana¹²⁵ en favor de su instauración. Faustino Rodríguez San Pedro, su presidente entre 1894 y 1920, y senador del Partido Conservador, volvió en un discurso de mayo de 1919 sobre el papel de dicha institución en la promoción de la Fiesta de la Raza¹²⁶. En él, subrayaba la labor constante en favor del desarrollo de las relaciones culturales entre España y América, y asociaba el principio de una fiesta conmemorativa anual con el de permanencia inherente, según él, al concepto racial. Según el presidente de la Unión, el concepto de «raza» era, pues, portador de la idea de permanencia y de necesidad, natural o providencial, él no lo precisaba. Tal enfoque desembocaba en una concepción esencialista e antihistórica de la Raza, propicia a todas las desviaciones interpretativas.

La Raza llegó a ser progresivamente un sustituto ideológico del nacionalismo que defendían las clases directivas y los partidarios de un tratamiento corporativista de las tensiones que habían aparecido en los frentes social o territorial. La evolución ideológica de la Raza a la que asistimos se manifestó a través de dos tendencias principales, ambas características del nacionalismo conservador. Por una parte, una orientación casi exclusivamente castellanocen-

¹²⁵ La Unión Ibero-Americana (Madrid) fue creada en octubre de 1884 por el político conservador Mariano Cancio Villaamil, el ex presidente de la I República Emilio Castelar, el político liberal Segismundo Moret, y Jesús Pando y Valle. Empezó a funcionar el 22 de marzo de 1885 y editó, a partir de 1885, la revista *Unión Ibero-Americana* (que pasó a denominarse, en 1926, *Revista de las Españas*). Varias asociaciones correspondientes se crearon en España y América latina, en particular el Centro de la Unión Ibero-Americana en Vizcaya (Bilbao), que fundó el industrial Julio de Lazúrtegui en 1906.

¹²⁶ «De un discurso del Presidente de la «Unión Ibero-Americana», Excmo Sr. D. Faustino Rodríguez San Pedro», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 3, mayo 1919, p. 20.

trista; por otra, una postura que privilegiaba las referencias al pasado, en detrimento de las condiciones actuales y futuras del ideal del que era portadora la Raza. El castellanocentrismo se heredó de la perspectiva épica resultante de la llamada «generación de 1898», que había centrado en Castilla toda su atención y nostalgia y que veía en esta región la verdadera clave de la identidad española, aquel *casticismo* que buscaban los intelectuales, indagando en la historia nacional y su modalidad territorial. Las evocaciones literarias del paisaje desolado de Castilla así como los relatos históricos de la epopeya de los conquistadores y de los exploradores que se fueron allende los mares, géneros literarios que habían animado el escenario finisecular, situaban el origen verdadero de España en la cuna castellana. Bien es verdad que se trataba de una reacción al ascenso de aspiraciones regionales centrífugas que estaban en competencia con la identidad española centralizadora. El nacionalismo españolista que resultó de este cuestionamiento discursivo era ante todo defensivo.

Frente a una concepción fuertemente centralista de la identidad española, ¿cómo se recibían los demás componentes de la «nación española», los catalanes, vascos y gallegos en particular? Dicho de otro modo, ¿se asumía o se negaba la diversidad étnica y cultural de España a través de la evocación de la Raza? Si consideramos que la Raza designaba a la vez la comunidad de pueblos nacidos de la colonización española en América y los valores esenciales de la civilización hispánica, esta entidad privilegiaba cierto aspecto de la construcción nacional: el papel esencial de Castilla, que incluía espacios como Extremadura o Andalucía, y el de sus monarcas –la emblemática Isabel de Castilla, por ejemplo– en la construcción del Imperio colonial. A partir de allí, la noción de Raza privilegiaba forzosamente los aportes de cierta España, en detrimento de todos los otros, y la presentación del pasado colonial bajo la forma de relatos históricos sublimados no podía sino acentuar el papel principal de Castilla en detrimento de los demás componentes del reino¹²⁷.

Acudiremos una vez más al americanista Rafael Altamira que, aunque republicano progresista, representaba un españolismo rígido en cuanto a la cuestión de los regionalismos y de los nacio-

¹²⁷ Al respecto, remitimos a nuestro libro: David MARCILHACY, *Hispania Mater. Les politiques de mémoire autour de l'Amérique dans l'Espagne post-coloniale (1892-1930)*, Madrid, Casa de Velázquez, publicación prevista en 2011.

nalismos peninsulares, los cuales rechazaban la asimilación nacionalcastellana que suponía la Raza. Altamira se expresó sobre la reivindicación de los catalanes desde la perspectiva del problema planteado por el reconocimiento de la lengua catalana. Altamira denunció vigorosamente lo que él calificaba de «regionalismos lingüísticos», por constituir éstos obstáculos a la unidad hispánica y al progreso del mundo contemporáneo. Si admitía el papel desempeñado por los distintos pueblos que componían la Península en la gestación del pueblo español, si saludaba también a los catalanes por su apertura al mundo y su espíritu de iniciativa, en particular en cuestiones económicas, denegaba toda legitimidad a la pretensión de hacer del catalán una lengua nacional oficialmente reconocida. Se expresó dos veces a este respecto, refutando con argumentos originales la petición catalana. Observaba que el catalán estaba desprovisto de cualquier alcance práctico en la actualidad, en la medida en que era el castellano lo que le daba a la Raza su carácter unitario y casi universal, ya que lo hablaban millones de seres. A propósito de una intervención del presidente de la universidad argentina de La Plata sobre el tema de «La raza como ideal», Altamira volvió sobre el tema de la unidad nacional y del idioma, relacionando estos dos problemas con la cuestión racial:

¿Qué piensa el Sr. Rivarola –hijo de italiano y catalana– de nuestro problema de raza? Vale la pena repetirlo aquí en la hora presente. Luego de exponer el conflicto social en que él mismo se encuentra por su origen, y que sería de tantos hombres si las cosas humanas se pretendieran resolver con el criterio de la raza «antropológica», escribe estas graves palabras: «No admitiréis razón que intente dividir a España, hoy en nueva era de grandeza, en diversidad ni conglomerado de razas. Os hallaréis mejor dispuestos en consentir que la raza sea española, indivisible y única, y que en el fondo de la diversidad regional de vuestra tierra, la unidad ancestral de vuestra sangre explique “vuestra unidad política innegable”»¹²⁸.

Haciendo suyas las declaraciones del doctor Rivarola, Altamira suscribía a ese manifiesto unitarista particularmente virulento, que mezclaba con muchas ambigüedades las nociones de Raza española indivisible y de unidad ancestral. Este juicio, formulado poco tiempo antes de 1921, o sea en el momento álgido de las tensiones territoriales que experimentó la España predictatorial, re-

¹²⁸ Rafael ALTAMIRA, *La política de España en América*, Valencia, Editorial Ede-
ta, 1921, p. 78.

cuperaba una visión mitificada de la Raza al servicio de una ideología centralista. De ahí la alteración puesto que, al principio, la Raza pudo representar un paternalismo nacional que toleraba cierta devoción a la *Patria chica*. Hubo también, por parte de las autoridades centrales, la voluntad de integrar una forma atenuada de provincialismo en el amor a una *Patria grande* envolvente¹²⁹. Sin embargo, la evolución españolista de la política nacional hizo cada esta postura conciliadora.

Los desacuerdos a propósito de la identidad territorial que se suponía que la Raza concentraba, estaban patentes en la prensa regional, y no sólo en los órganos de difusión de los nacionalismos periféricos. Así, era frecuente encontrar críticas bastante fuertes para con una Raza consagrada en el plano nacional cada 12 de octubre y que negaba la pluralidad de las «razas» –de los pueblos, como lo diríamos hoy– que constituían España. Se puede leer en el periódico bilbaíno *La Gaceta del Norte*, con fecha del 14 de octubre de 1919, un ataque en regla en contra del concepto unitario de Raza, formulado por un autor tradicionalista¹³⁰:

Porque lo primero de todo, España no es pueblo de una sola raza, sino de varias razas que dieron a su gloriosa historia el contingente de su esfuerzo y su temple, y que, unidas en el amor a la independencia y en amor a la Religión verdadera, llevaron a cabo las más portentosas hazañas de que hay noticia en el mundo.

Y el periodista retomaba la frase pronunciada por el soberano, Alfonso XIII, para la consagración de España al Sagrado Corazón de Jesús, el 30 de mayo de 1919, durante la ceremonia de inauguración del monumento del Cerro de los Ángeles: «Todas la razas que la habitan [España], todas las regiones que la integran, han constituido en la sucesión de los siglos [...] esta gran Patria española, fuerte y constante en el amor a la Religión y en su adhesión a la Monarquía». La autoridad monárquica, asociada con la referencia religiosa, permitía que el autor alcanzara su propósito, que era el de criticar el carácter a la vez castellanocentrista y demasiado laico de las conmemoraciones en honor de la Raza.

En un artículo publicado en 1929 en *El Socialista* bajo la rúbrica «Raciales», *Bersandín*, por su parte, abogaba en favor del re-

¹²⁹ Al respecto, remitimos a Stéphane MICHONNEAU, *Barcelona: memoria i identitat. Monuments, commemoracions i mites*, Vic, Eumo Editorial, 2002, p. 273.

¹³⁰ Francés DE VINATEA, «La Fiesta de la Raza», en *La Gaceta del Norte*, Bilbao, 14-X-1919, p. 1.

conocimiento de la diversidad hispánica¹³¹. Actuando al revés de las prácticas en vigor, sobre todo desde la instauración de la dictadura, predicaba el reconocimiento de una Península polimórfica cuya rica variedad debía servir para revitalizar el conjunto. España, relegada según el autor a un segundo plano en el concierto de las naciones civilizadas por culpa de su arcaísmo y de sus reticencias para admitir su diversidad y el dinamismo de sus diferentes componentes, predicaría con el ejemplo a América latina, ella también caracterizada por identidades múltiples, replanteándose su relación con sus regiones. Concluía su artículo haciendo de la celebración del 12 de octubre un símbolo de amor y de libertad para la unidad peninsular, a través de la renuncia a la desconfianza ancestral de la franja mediterránea hacia el Atlántico, del litoral levantino hacia las costas gallegas y portuguesas.

La orientación fuertemente castellana del mito de la Raza suscitó, claro está, incompreensión y resistencia en el seno de la España plural del primer tercio del siglo xx. Se observó una reacción idéntica en lo que atañe a la tendencia retrospectiva que caracterizó el culto a la Raza, aunque esa evolución y las polémicas que provocó implicaron a sectores sociales diferentes. Este aspecto, esencial para explicar el contenido de la devoción rendida a la Raza, será objeto de un desarrollo en la segunda parte del presente estudio, porque estuvo estrechamente vinculado con las desviaciones de la retórica y con la forma que tomó el culto racial. Nos limitaremos de momento en esbozar sus principales aspectos. La Raza, como sustituto de una identidad nacional en crisis, debía remitir a un pasado por cierto federador, pero también lo bastante glorioso para ser capaz de fortalecer la imagen que España tenía de sí. Pero los panegiristas de la Raza parecían encontrar las ilustraciones más exaltadoras de sus tesis en el pasado de la monarquía imperial. Así, cuanto más parecía ensombrecerse el panorama contemporáneo en cuanto a la unidad y a la fuerza de la nación, tanto más parecía necesario recurrir a un pasado mitificado para conjurar la «decadencia» nacional. Los siglos xvi y xvii, que seguían la reconquista del reino de Granada en 1492 y que correspondían a las gestas del descubrimiento, de la conquista y de la colonización de América, constituyeron el período de referencia de la nueva construcción identitaria. A través del mito im-

¹³¹ BERSANDÍN (pseudónimo de Bernardino Sánchez Domínguez), «Raciales. Amor y libertad», en *El Socialista*, Madrid, 13-X-1929, p. 4.

perial y de la celebración nostálgica de los héroes del pasado, y no en una confrontación valiente con los retos con los que debía enfrentarse la España del presente fue como los sectores conservadores y tradicionalistas promovieron un patriotismo místico que tomó la Raza por emblema. Para Constantino Suárez, periodista asturiano emigrado a Cuba, tal enfoque no convenía en absoluto para regenerar a la España contemporánea y brindarle un proyecto de porvenir: evocando a partir de 1915 los «absurdos de la raza», sugería dirigir las miradas hacia la emigración que, por cierto, constituía un vínculo más concreto y más fuerte que las alusiones líricas a la Raza¹³².

*Patria, lazos de la sangre, Historia y religión:
la interpretación conservadora de la Raza*

En la línea de la interpretación dada por autores como Marcelino Menéndez y Pelayo y Ángel Ganivet, la derecha nacional asoció la Raza con el catolicismo. Para estos sectores, las críticas que alegaban una supuesta decadencia española en realidad eran insufladas por el liberalismo anglosajón o el darwinismo spenceriano, y hacían eco a los viejos ataques del protestantismo hacia la Monarquía Católica¹³³. La corriente derechista al final de los años diez se articulaba en España en torno a una ideología nacionalcatólica fuertemente inspirada en el tradicionalismo político heredado del período anterior. Las derechas conservadora y reaccionaria, influidas por corrientes de pensamiento del moderantismo y recuperando la herencia de pensadores del tradicionalismo católico del siglo XIX –baste mencionar a Juan Donoso Cortés, Jaime Balmes o Antonio Aparisi y Guijarro– fueron reduciendo progresivamente la Raza a su única referencia de ortodoxia religiosa, el catolicismo. Al actuar así, pretendían reaccionar contra la supuesta apatía espiritual de la nación y situar de nuevo a España en su fidelidad al espíritu católico. Ahora bien, la idea de una regeneración de la sociedad mediante su reclericalización seguía su

¹³² Constantino SUÁREZ, *La des-uni6n hispano-americana y otras cosas. Bombos y palos a diestra y siniestra*, Barcelona, Ediciones Bauzá, 1919, p. 19.

¹³³ Cf. Antonio NIÑO, «El protagonismo de los intelectuales en los proyectos de reforma educativa y modernizaci6n cultural», en Guadalupe G6MEZ-FERRER y Raquel SÁNCHEZ (eds.), *Modernizar Espa6a. Proyectos de reforma y apertura internacional (1898-1914)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 201.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

camino desde hacía poco. La publicación, en 1891, de la encíclica *Rerum Novarum* por el papa León XIII hizo que la jerarquía católica tomara conciencia del imperativo de emprender una ofensiva hacia las clases populares. En 1909, el jesuita Ángel Ayala fundó la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, una institución que descansaba en un catolicismo social militante y que buscaba re clericalizar al país para restablecer la unidad moral formada, en su visión, por la Monarquía y la Iglesia.

En el *Idearium español*, Ángel Ganivet presentaba ese «espíritu católico» originario como la base de la grandeza y de la decadencia de España. La identificación de España y de su imperio con un catolicismo militante procedía de Menéndez y Pelayo, para quien un Estado no era imperial sino participando de un destino universal y eterno. La creencia providencialista en España como pueblo elegido de Dios para desempeñar en la tierra una misión evangelizadora y salvadora de la humanidad se hizo determinante para definir el ideal americanista de la España del siglo XX. El papel de la Iglesia como catalizador de las diversas energías hispánicas y la materialización de su universalismo mediante la acción de los misioneros a los que había mandado antaño al Nuevo Mundo resultaron fundamentales para la definición que dieron de la Raza algunos intelectuales conservadores. Se podía ver en Juan Vázquez de Mella o en Blanca de los Ríos de Lampérez figuras emblemáticas de esa orientación.

El periódico *El Debate* constituyó, a lo largo de la Restauración, una tribuna privilegiada del conservadurismo católico¹³⁴. Se encontraba en él la expresión de un patriotismo articulado alrededor del carácter religioso y del antimaterialismo militante. Expresándose en un artículo titulado «El nervio de la Raza», Manuel Grañá desarrolló así, en 1924, la versión católica del concepto racial¹³⁵. Reaccionaba contra el movimiento anticlerical que se observaba desde los años diez en algunos países de América latina (el México revolucionario; Argentina o Chile donde los radicales habían llegado al poder) y que diversas figuras del liberalismo español defendían. Empleándose en definir el espíritu de la Raza en

¹³⁴ José María GARCÍA ESCUDERO, *El pensamiento de «El Debate». Un diario católico en la crisis de España (1911-1936)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.

¹³⁵ Manuel GRANÁ, «El nervio de la Raza», en *El Debate*, Madrid, 12-X-1924, p. 1.

un plano filosófico y moral, afirmaba una espiritualidad racial propia de cada pueblo y legada por la historia, o bien transmitida por el linaje, y veía en ella una consustancialidad con las manifestaciones vitales de dichos pueblos:

Las razas tienen un espíritu, una ideología religiosa, que resume su filosofía y su moral, un conjunto de creencias y reacciones espirituales, que son el producto natural y profundo de su actividad psíquica. Adquirido en la historia, o innato en el tronco racial, el conjunto de esas creencias y reacciones es algo que podríamos llamar *consustancial* con la vida misma de la raza; y todo lo que sea atentar contra esa herencia es intento suicida.

Semejante concepción de la Raza y de la fidelidad a una tradición –innata o histórica– que inducía constituía en muchos aspectos un auténtico alegato en favor del conservadurismo. El autor notaba en efecto que el catolicismo español había originado la creación en América de «veinte naciones católicas», católicas además por ser religiosos los libertadores Bolívar o Hidalgo, lo que justificaba a sus ojos la denuncia del giro radical –calificado de sectarismo exótico– observado en varias repúblicas.

Un autor como Juan Vázquez de Mella es muy significativo de la recuperación conservadora del concepto de Raza. Había bebido en las fuentes del tradicionalismo católico español. Vocal del carlismo político y fundador del Partido Tradicionalista en 1918, hacía hincapié en la esencia católica del ideal hispánico, patente a través de la epopeya civilizadora y evangelizadora española en el continente americano. La concepción de la patria que él defendió ante el parlamento a partir del año 1898, unos días apenas después del desastre de Cavite en Filipinas, era, en muchos de sus aspectos, anunciadora de la evolución que experimentarían el americanismo y el concepto de Raza algunos años más tarde:

¡Qué va a ser de esta Patria española que un día sacó al Continente americano de las espumas de los mares para ofrecerlo como un templo a Dios, y clavó allí, juntamente con la Cruz de Cristo, enseña de nuestra civilización cristiana, la bandera de la Patria que simboliza todas nuestras glorias! ¡Qué vamos a hacer nosotros que hemos sacado un mundo a la Historia, que hemos hecho por esa raza latina lo que no ha hecho pueblo alguno en la tierra!¹³⁶

¹³⁶ Juan VÁZQUEZ DE MELLA Y FANJUL, Discurso pronunciado en las Cortes el 6 de mayo de 1898, en «Dogmas nacionales», *Obras completas*, Madrid, Casa Subirana, 1931-1960, t. I, p. 141.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

La tonalidad dramática de patriotismo herido al día siguiente a la derrota militar histórica en Filipinas, que mal auguraba de la permanencia de la presencia española en Cuba, es patente en ese discurso. Evocando la magna labor de la nación española, descubridora de un continente por la sola gloria de Dios, Mella podía conjugar patriotismo y cristiandad, como los únicos resortes históricos de España y como la característica principal del pueblo español –calificado más adelante de *raza de caballeros*– en el seno de la «raza latina».

La articulación entre los valores de patria, de religión y de sangre, sintomática del pensamiento conservador de los años diez y veinte, se encontraba en la obra de otros autores. Podemos mencionar al académico Eduardo Pérez Agudo que, con motivo de la instalación de la dictadura, organizó en 1924, en la universidad de Barcelona, un ciclo de conferencias para confortar la devoción racial que, según parecía, tardaba en echar raíces en la Ciudad Condal. Cuando la sesión de clausura de ese ciclo, el 19 de mayo, en presencia del soberano, Pérez Agudo pudo exclamar, después de evocada la gran labor colonizadora española en América: «¡Religión y Habla! He aquí las dos firmes columnas sobre las que descansa el edificio espiritual de la Raza!»¹³⁷. Mucho más que un proyecto, más que una comunidad de aspiraciones, la Raza aparecía como un edificio espiritual, que descansaba sobre las bases inmutables de la lengua y de la religión, comparadas de modo significativo con dos columnas... El ex ministro mexicano Rodolfo Reyes, afincado en Madrid y titular de una cátedra de Derecho político en la Universidad Central, daba un punto de vista semejante sobre la comunidad hispanoamericana que se reunió en 1929 con motivo de la Exposición Hispanoamericana de Sevilla. En un artículo publicado por la influyente *Revista de las Españas*, definió en un sentido católico y conservador los lazos que unían dicha comunidad¹³⁸. Argumentando con una exposición histórica, declaraba que «la incorporación del alma colectiva secular de los pueblos hispánicos es una realidad étnica, espiritual, artística, política». Al identificar la verdadera esencia del alma colectiva en la conciencia cristiana católica y en las dos principales lenguas pe-

¹³⁷ «El hispanoamericanismo en la Universidad de Barcelona», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 4, jul.-ag. 1924, p. 44.

¹³⁸ Rodolfo REYES, «Una interpretación de la Exposición Iberoamericana», en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 43, mar. 1930, pp. 129-130.

ninsulares, veía el triunfo de esos valores en los países hispano-americanos mestizos, a los que consideraba como la «la reserva humana del genio hispánico». Era, a ojos suyos, un espíritu que aseguraba la unidad en el interior de la variedad, y del que podía enorgullecerse España, matriz de esa civilización.

La evocación del enfoque conservador del concepto racial permanecería incompleta sin una referencia a la periodista y polígrafa Blanca de los Ríos de Lampérez. Esta especialista de Tirso de Molina y de Santa Teresa de Ávila fue uno de los principales artífices de la concepción esencialista y católica de la Raza entre los años diez y veinte. Ferviente heredera del pensamiento de Menéndez y Pelayo y ardiente defensora del hispanoamericanismo, expuso por vez primera su definición de la Raza con motivo de dos conferencias pronunciadas en 1910 y en 1911 y tituladas «Afirmación de la Raza»¹³⁹. Centrando su argumentación en los peligros que amenazaban la pureza de la lengua española y su uso en América latina¹⁴⁰, abogaba por un imperativo de afirmación racial, que debía abrir paso a una auténtica «resurrección étnica»¹⁴¹. Ante el auditorio de la Unión Ibero-Americana, declaró que era imposible que América y España renunciaran a los «instintos de la raza», que circulaban de una a otra «a través de las venas del idioma». Y se apoyaba en un argumento de peso: «las razas tienen instintos perdurables, herencia mortal, elementos eternos que no pueden destruirse, pero que importa encauzar, dirigir»¹⁴².

Si, en 1910, Blanca de los Ríos situaba el principal vector cultural entre España y América en la lengua castellana («la lengua es el genio de nuestra raza, nuestro *yo étnico*»¹⁴³), muy diferente era la concepción por la que abogó unos diez años más tarde, en

¹³⁹ Blanca de los RÍOS NOSTENCH DE LAMPÉREZ: *Afirmación de la raza ante el Centenario de la Independencia de las Repúblicas hispano-americanas. Conferencia leída por su autora en el Ateneo de Madrid el día 1 de Febrero de 1910*, Madrid, Imprenta de los Hijos de M. G. Hernández, 1910, y *Afirmación de la Raza. Porvenir hispanoamericano. Conferencia leída por su autora el día 3 de febrero de 1911*, Madrid, Imprenta de Bernardo Rodríguez, 1911.

¹⁴⁰ Sobre la llamada «Batalla del idioma» y el papel de la Real Academia de la Lengua en la preservación de la pureza del idioma castellano en América, véase: Carlos M. RAMA, *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina. Siglo XIX, op. cit.*, pp. 115-159.

¹⁴¹ Blanca de los RÍOS, *Afirmación de la raza ante el Centenario de la Independencia de las Repúblicas hispano-americanas...*, *op. cit.*, p. 23.

¹⁴² *Id.*, pp. 7-8.

¹⁴³ *Id.*, p. 12.

el editorial inaugural de la revista americanista que ella fundó en 1919, *Raza Española*. Ese artículo, que tenemos que considerar como programático de su compromiso americanista durante el decenio que siguió, le permitió definir muy precisamente lo que entendía por «Raza española», sintagma que ella usaba a menudo y que eligió para dar nombre a su revista. Descartando con fuerza una acepción biológica de la raza, que resultaría, para ella, demasiado materialista y determinista, definía del modo siguiente la base de la Raza:

Al dar nombre a la Revista que hoy nace, estamos muy lejos de querer significar en él el concepto biológico y, para muchos, materialista y determinista de raza. La Raza española no es un producto étnicamente puro [...]; la Raza española es algo espiritualmente más uno, que lo sería una raza homogénea biológicamente, ya que tuvo por unidad histórica su ardiente fe cristiana y en la llama viva de la fe se fundieron en aleación broncea nuestras diversas gentes peninsulares, en una Cruzada de ocho siglos, antes de engendrar nuestra gloriosa descendencia en el Nuevo Mundo¹⁴⁴.

Oponía pues claramente la concepción espiritual e idealista española a toda interpretación racista de la construcción nacional. Con todo, los principales elementos constitutivos de la raza habían cambiado con relación a la conferencia pronunciada en 1910 para el Centenario de las Independencias americanas. Si bien la lengua, conservaba un lugar privilegiado entre ellos, en particular a través del emblemático Cervantes, ya no era sino uno de los componentes que, a lo largo de una cruzada de casi ocho siglos, habían dado luz al espíritu hispánico:

Es, pues, una raza amasada con la fuerte e incorruptible levadura hispana en la hora de nuestra mayor grandeza histórica, es decir, amasada con nuestra fe, con nuestro heroísmo, con nuestra abnegación sin ejemplo, con nuestra proverbial hidalguía, con nuestro magnánimo redentorismo que se hizo altísima realidad en nuestros reyes, en nuestros misioneros, en nuestras «Leyes de Indias», y se cuajó por obra del genio de Cervantes en el eterno símbolo de la estirpe: el inmortal «Hidalgo de la Mancha».

¹⁴⁴ Blanca de los Ríos NOSTENCH DE LAMPÉREZ, «Nuestra Raza», en *Raza Española*, Madrid, n.º 1, ene. 1919, p. 7. Blanca de los Ríos machacaría la misma idea en varios de sus editoriales y discursos. Puede encontrarse el mismo fragmento, repetido casi idénticamente, en los números de octubre de 1919, 1921 y 1923 de la revista *Raza Española*.

Semejante definición situaba irremediablemente la Raza en una perspectiva conservadora y esencialista. Basada en una construcción mítica de la historia nacional, consagraba el valor del pasado imperial español como fábrica de héroes y de misioneros, comprometidos todos en una santa cruzada por la difusión de la fe cristiana. Tal interpretación, que insistía en las motivaciones de la Monarquía hispánica en su empresa colonial, se inscribía dentro del marco de un nacionalcatolicismo que no tardaría en constituir el discurso dominante y oficial durante el período de la dictadura.

El ejemplo de Blanca de los Ríos ilustra muy bien la evolución que se observa entre los años 1910 y 1930. A partir de los años veinte, tres elementos se hicieron recurrentes en el discurso conservador para designar la Raza: religión, lengua y sangre. Bajo la creciente influencia de los sectores tradicionalistas, la Raza terminó por limitarse progresivamente al único sustrato religioso. Éste se apoyaba a la vez en el 12 de octubre, donde coincidían de modo no fortuito la Fiesta de la Raza y el culto a la Virgen del Pilar de Zaragoza, en el espíritu religioso y evangelizador que se suponía que había animado a España durante su historia, y por fin, en la misión imperiosa que pedía librar la cultura española de toda intrusión exterior que se percibía como una agresión. Así, el «exclusivismo» creciente de una Raza militante pudo llevar, en ciertos sectores españoles y latinoamericanos, a la exaltación de la imagen de una Península ibérica blanca, despojada de sus raíces mestizas, y tan pura como debía serlo su santa patrona, la Virgen del Pilar. Este deslizamiento del concepto de la Raza hacia una connotación cada vez más religiosa reflejaba la apropiación casi completa del término por los sectores conservadores. Dicho proceso ponía término a las contradicciones políticas profundas que recorrían el movimiento cultural hispanista y modernista aparecido desde los años 1890.

Con todo, pudieron subsistir movimientos menos «ortodoxos» en esa corriente hispanista de la España de la Restauración. Prueba de ello es el auge paralelo al americanismo del «sefardismo», cuyo principal adalid fue el diputado Ángel Pulido y que se ganó influencia en los años 1920¹⁴⁵. Desde la mitad del siglo XIX, y gra-

¹⁴⁵ Véase Ángel PULIDO, *Españoles sin patria y la raza sefardí*, Madrid, E. Teodoro, 1905. Sobre el desarrollo y el papel que desempeñó el sefardismo en la España restauracionista, consúltese: Eva TOUBOUL TARDIEU, *Séphardisme et Hispanité. L'Espagne à la recherche de son passé (1920-1936)*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2009.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

cias a autores como José Amador de los Ríos, Adolfo de Castro y Fernando de los Ríos, se redescubrió la cercanía cultural que España tenía con las comunidades judías antaño expulsadas por los Reyes Católicos y ahora instaladas en la cuenca mediterránea. El sefardismo no sólo ponderó el valor de esos núcleos judíos esparcidos para la influencia presente de España, sino que participó de la rehabilitación de la Raza, que gracias a su expansión englobaba no sólo a cristianos sino a esas comunidades judías. La inclusión de este grupo en la Raza hispana que hicieron determinados sectores, en la que por cierto también participaron destacados líderes de la derecha como Ernesto Giménez Caballero, entraba en un movimiento de defensa de las áreas de difusión de la civilización hispánica.

Concluiremos evocando un último punto, que caracterizó sobre todo el período de la dictadura del general Miguel Primo de Rivera¹⁴⁶. De 1923 a 1930, en los sectores próximos al poder o al ejército, la Raza se asoció cada vez más a la Patria, en una armónica comunión de ideales. A partir de su establecimiento, dicho régimen emprendió una resuelta campaña de nacionalización de las masas, encaminada no sólo a suscitar una identidad colectiva nacional, sino a legitimar el orden que pretendía restaurar. Al presentarse a sí misma como instrumento de la salvación de una nación en crisis y como motivo de orgullo para la Raza, la dictadura encontró en el concepto «racial» y en la ideología que vehiculaba el soporte de un patriotismo renovado. Rematando la recuperación de todo el imaginario que conllevaba la Raza, los ideólogos del régimen –entre los cuales citaremos a José Pemartín, José María Pemán, Vicente Gay o José de Yanguas Messía– entregaron a los eclesiásticos y los militares la tarea de promover el nuevo ideal nacional, que se presentaba de ahora en adelante como un patriotismo racial. Como bien ha demostrado Alejandro Quiroga Fernández de Soto, el ejército se convirtió en una institución en la que se fomentaba el sentido de la unidad nacional y se adoctrinaba a buena parte de la población en ideales patrióticos, convirtiéndose así en escuela de la patria¹⁴⁷. Asimismo, la campaña para

¹⁴⁶ Sobre la conformación del régimen primorriverista y la evolución de España entre 1923-1930, véase Eduardo GONZÁLEZ CALLEJA, *La España de Primo de Rivera. La modernización autoritaria 1923-1930*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

¹⁴⁷ Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, «Los apóstoles de la patria». El Ejército como instrumento de nacionalización de las masas durante la Dictadura

transmitir una identidad nacional autoritaria y católica susceptible de legitimar el régimen dictatorial y de integrar a las masas en el sistema político encontró un vector eficaz en la educación. Éste fue incluso el instrumento privilegiado por la Dictadura para arraigar sentimientos de identificación y de lealtad en las poblaciones rurales y urbanas¹⁴⁸. En la idea de Primo de Rivera, la fidelidad a los deberes de la Raza y de la Patria inducía el respeto a algunos imperativos complementarios –tradición y regeneración, jerarquía y esfuerzo, fe y obediencia. Esa fidelidad descansaba, aparte de la escuela, en dos instituciones: la Iglesia y el ejército.

En efecto, la Iglesia participó activamente en la sacralización de la Raza, hábilmente asociada al culto mariano del 12 de octubre. El recurso a la Raza permitía hacer revivir la época de una Iglesia victoriosa del infiel en la Península y triunfante a través del proselitismo de sus misioneros y de las pompas de la Monarquía Católica. Agarrada a sus privilegios y dotada de una visión anticuada de la nación española, la jerarquía católica, que nunca había admitido el giro liberal de España en la época de la invasión napoleónica, actuó para promover una Raza de esencia católica que articulaba santidad y espíritu guerrero, como en el pasado los conquistadores y los hermanos misioneros. El obispo de Vitoria, Fray Zacarías, escribía en 1924:

Con la Cruz y la bandera de la Patria, España formó la grande, la gloriosa Monarquía española y a la vez modeló el carácter español [...]. A la sombra y al calor de la Cruz y la bandera española nacieron los sentimientos caballerosos de aquella Raza potentísima de héroes, de sabios, de santos y de guerreros¹⁴⁹.

La elección de los términos con mayúscula no era nada fortuita: la Cruz, la Patria, la Monarquía, la Raza. Aquéllos eran los puntos cardinales de la religión nacional que los ciudadanos debían profesar. Este intento reaccionario de moralización de la vida pública y «reclericalización» de la sociedad recibió además el apoyo de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, aunque

de Primo de Rivera», en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Madrid, n.º 341, 2004, pp. 243-272.

¹⁴⁸ Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, «Maestros, espías y lentejas. Educación y nacionalización de masas durante la dictadura de Primo de Rivera», en Javier MORENO LUZÓN (ed.), *Construir España...*, op. cit., pp. 183-205.

¹⁴⁹ Fray Zacarías MARTÍNEZ NÚÑEZ, O.S.A., «La Raza española», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 5, sept.-oct. 1924, p. 3.

resultó bajo la Dictadura bastante infructuoso por la propia debilidad del régimen primorriverista. Las veleidades del dictador de apoyarse en las dos fuerzas de la Unión Patriótica –creada en 1924 a partir de grupos afines al catolicismo social– y del Partido Socialista acabaron por fracasar, como atestigua el fallido proyecto de «Constitución» de 1929, en el que Primo de Rivera pretendía conciliar el derecho divino y la psicología nacional, adoptando una organización social corporativista¹⁵⁰.

El ejército, por su parte, no sólo era el apoyo más fiel de la dictadura y de las clases pudientes; también se suponía que debía encarnar a la nación, no una nación abstracta, fruto de la voluntad de los ciudadanos, emanación democrática de un hipotético contrato social, sino más bien una nación eterna y cargada de deberes para los que compartían su herencia. Por eso el término de patria, asociado con la defensa de la tierra y con la tradición de los antepasados, parecía fundirse mejor que el de nación en el imaginario nacionalista y militarista de la dictadura. La rehabilitación del ideal patriótico se acompañaba luego de una omnipresencia de la institución militar en la vida civil española¹⁵¹. Encontramos una manifestación de ello cuando la expedición trasatlántica del avión Plus Ultra, pilotado por cuatro militares españoles en 1926, símbolo de una Raza segura de sus capacidades¹⁵². El desencadenamiento propagandístico al que dio lugar aquel vuelo puso a la casta militar en primer plano, haciendo de ella, mucho más que de los cuatro héroes, el verdadero protagonista de la proeza:

La raza ha tenido un gesto. Cuatro de sus hijos, que recuerdan aquellos Ejércitos de España que antaño conquistaban laureles y victorias sin fin, han escrito para los anales patrios una página más, una bella página de gloria. La ciencia, la pericia y el valor de estos hijos de España, ha permitido esta proeza, reservada para los héroes, para los intrépidos¹⁵³.

¹⁵⁰ Cf. Paul AUBERT, «Vers la modernisation», en Carlos SERRANO y Serge SALAÜN (eds.), *Temps de crise et «années folles»...*, op. cit., p. 38.

¹⁵¹ Señalemos, en particular, el papel de los *delegados gubernativos*, oficiales del ejército encargados de organizar cada semana, en los pueblos, auténticas ceremonias laicas con carácter patriótico durante la dictadura de Primo de Rivera.

¹⁵² En cuanto a la propaganda alrededor de ese evento patriótico-deportivo, remitimos a nuestro estudio: David MARCILHACY, «Epopéyas oceánicas... Le retentissement du vol transatlantique du Plus Ultra (1926) dans l'Espagne de Primo de Rivera», en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Madrid, n.º 36 (1), 2006, pp. 231-257.

¹⁵³ JOSÉ CEBRIÁN SAURA, *Durán y la Marina en el vuelo Palos Buenos Aires*, Cádiz, Tip. Salvador Repeto, 1929, p. 73.

Estas declaraciones que hizo en 1929 un general de Marina ilustran perfectamente el contenido de ese patriotismo racial promovido por la dictadura cuyas pretensiones regeneradoras tomaban abiertamente por modelo las páginas más gloriosas de la Monarquía hispánica combatiente.

El proceso de recuperación y de instrumentalización de una noción que utilizaban al principio los sectores científicos liberales y progresistas era muy patente. Sin embargo, la alteración del esquema racial al que forzosamente dio pie suscitó fuertes resistencias. Transformada en pieza maestra del discurso nacionalista y punto de fijación de la legitimidad del poder, la Raza llegó a ser el blanco de los intelectuales y de los librepensadores.

E) LAS POLÉMICAS LEVANTADAS POR EL AUGE DEL MITO DE LA RAZA

El período que va desde finales de los años 1910 hasta el advenimiento de la II República fue cuando las polémicas en torno a la Raza fueron más virulentas. Conforme su contenido sociológico iba perdiendo toda referencia científica, su carga política iba evolucionando desde un reformismo progresista hacia un nacionalismo reaccionario: al «desencarnarse» la Raza para venir a ser objeto casi trascendente de un culto devoto y enajenante, algunos de los mayores intelectuales de la época emitieron una voz discordante en el concierto de las evocaciones raciales. Miguel de Unamuno, el más emblemático de todos, se mostró tan tajante en su análisis del concepto racial como constante en la denuncia de ese deslizamiento ideológico.

*Una «raza» ni biológica, ni política,
ni religiosa, sino lingüística: las refutaciones raciales
de Miguel de Unamuno*

Unamuno no dejó nunca, durante su profesorado, de denunciar las desviaciones culturales e ideológicas del concepto de Raza en España, abordando la problemática racial planteada por este mito en todos sus aspectos. La concepción unamuniana constituye el eje, demasiado frecuentemente único, de análisis de la Raza por parte de numerosos investigadores para abordar dicho con-

cepto¹⁵⁴. Ya subrayamos la perspectiva culturalista que albergaba la idea de Unamuno respecto del carácter de los pueblos. En cuanto a su aplicación a las naciones hispánicas, cabe referirse a un artículo publicado por Miguel de Unamuno en 1904 con el título «La raza ibero-americana en la gran raza latina»¹⁵⁵. Este primer texto resulta fundacional para el rector de la universidad de Salamanca e inspiró todo su pensamiento después. De entrada, afirmaba en él su convicción de que el término «raza» era inadecuado cuando se aplicaba a los pueblos latinos o iberoamericanos:

Mil veces se ha dicho, pero conviene que aquí lo repita, que en el estricto sentido étnico o fisiológico, no hay raza latina ni la hay ibero-americana. Lo que hay son pueblos que hablan lenguas derivadas, en su mayor porción al menos, del latín, y pueblos que hablan, en Europa y América, lengua castellana, con todas las consecuencias que una lengua lleva tras de sí.

Así, identificaba a los pueblos resultantes de la colonización española y de España como una agrupación humana caracterizada por el hecho de compartir una lengua común, incluida en el seno de la «raza latina», la cual se definía a su vez por la herencia lingüística del latín. La tesis de Unamuno podía pues dibujarse: los criterios de diferenciación de los pueblos no descansan en divisiones raciales sino lingüísticas, formando éstas un fondo permanente de su identidad. Aunque no descartaba el postulado de la existencia de razas humanas, sí vaciaba esta categoría de toda validez sociológica:

Mas a esto cabe replicar, a su vez, que no es la sangre material, sino la espiritual la que une o separa a los pueblos, y que la sangre del espíritu es el lenguaje. [...] El lenguaje es para un pueblo lo que la sangre para un individuo: su medioambiente social interno; su constitución determina las ideas del pueblo mismo. El lenguaje es como una permanente sugestión para un pueblo.

¹⁵⁴ Dos estudios dedican parte de su argumentación al filósofo Miguel de Unamuno: José Luis ABELLÁN GARCÍA, «Una manifestación del modernismo: la acepción española de “raza”», art. cit.; Marie-Aline BARRACHINA, «La propagande du premier franquisme et la notion de “race spirituelle”», art. cit. Jean-Claude RABATÉ, por su parte, ha hecho, un análisis más sistemático, concentrado en las celebraciones del 12 de octubre: «Miguel de Unamuno frente a las conmemoraciones del 12 de octubre», en *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2005, vol. II, pp. 237-253.

¹⁵⁵ MIGUEL DE UNAMUNO, «La raza ibero-americana en la gran raza latina», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, número especial del 1-III-1904, pp. 43-44.

La metáfora de la lengua como «sangre del espíritu» es un leitmotiv en los escritos posteriores de Unamuno. Su discurso del 12 de octubre de 1922, cuando participaba por primera vez en la Fiesta de la Raza, en su tierra salmantina, fue la ocasión para precisar en público un pensamiento que había expresado ya en numerosos artículos publicados sobre la cuestión hispanoamericana o las festividades del 12 de octubre. Asimilando el término de «raza» con un principio espiritual, en el sentido de espíritu humano, mucho más que cultural, lo oponía a toda acepción antropológica. Lo que le permitía hacer de él un concepto fundamentalmente histórico, que no naturalista, ni siquiera esencialista, es decir formado por las edades y fruto de la evolución histórica de un pueblo y de su lengua:

Y la primera pregunta que uno tiene que hacerse es: ¿Qué es eso de la Raza? Hay un concepto de raza antropológico y otro histórico. La raza, en el sentido espiritual, es algo que se está haciendo siempre, que no está hecho, y, si algo central hay que buscar, tenemos que decir que la raza es la lengua, que es sangre del espíritu. Esta definición es más determinable que la de la sangre que corre por el cuerpo¹⁵⁶.

Reaccionando a los desvíos que empezaban a afectar el empleo del concepto racial y la retórica de los «lazos de la sangre», Unamuno denunciaba el equívoco que traía el término de raza: la raza no era un principio inmanente, inmutable y eterno, tal como la había definido Cánovas en su época, sino un modo de considerar la vida modelado por el tiempo, una concepción religiosa (en el sentido primordial de la palabra) de la existencia, que determina nuestras acciones, más allá de las fronteras (España y sus ex colonias), o de las divisiones biológicas (las «razas» blanca, negra e india). Dicha concepción iba en contradicción total con el discurso conservador formulado a este respecto, al que impregnaban fuertemente, repetámoslo, referencias a los lazos de la sangre. También hacía de la lengua, más que un vehículo de la cultura, el testimonio vivo de un «ser-ahí» (*Dasein*): la lengua, con su fuerza creadora, imprime su carácter a las formas de acción y de pensamiento de una comunidad. Por eso Unamuno le otorgaba mucha fuerza al vínculo que unía España a América latina.

¹⁵⁶ Discurso de Miguel de UNAMUNO pronunciado en Salamanca y reproducido en «En toda España se celebra la Fiesta de la Raza», en *El Sol*, Madrid, 13-X-1922, p. 2.

De cierto modo, a través de la distinción que él establecía entre «raza antropológica» y «raza lingüística», Unamuno se mostraba heredero de una corriente teórica desarrollada a finales del siglo XIX, en particular en Francia, por autores como Ernest Renan o Jules Michelet: siguiendo a Alexander von Humboldt, Renan afirmaba que era la lengua lo que formaba el espíritu de una nación, admitiendo así cierto determinismo cultural (el de la «raza lingüística») en la formación de las naciones¹⁵⁷. Unamuno, sin embargo, criticaba la ambigüedad de esos autores y denunciaba sin cesar el equívoco racial. Desechando cualquier confusión entre el sentido biológico y sociológico del término de «raza», machacaba con motivo de las Fiestas de la Raza que la lengua era el único lazo hispanoamericano digno de ser defendido y celebrado, abogando siempre por un estatus igualitario entre españoles y latinoamericanos en la consideración de la comunidad lingüística.

No obstante, si bien pocas veces lo tacharon de complacencia respecto al racismo latente en el concepto de Raza, el hecho de que el filósofo empleara ese término, y además muchas veces asociado con un calificativo ambiguo, el de espiritual, pudo permitir la instrumentalización posterior de su pensamiento. Esta idea de «raza espiritual» había estado muy en boga, a partir del principio de los años 1920, entre los sectores tradicionalistas españoles: era, por ejemplo, la expresión por la que se decantó la americanista Blanca de los Ríos de Lampérez, representante del conservadurismo católico. Durante los años 1930, los conceptos de «raza lingüística» y sobre todo de «raza espiritual» a los que recurrió Unamuno fueron recuperados por los intelectuales que gravitaban en torno al catolicismo reaccionario y la revista *Acción española* (1931-1936), creada bajo el modelo de la *Action française* de Charles Maurras¹⁵⁸. Cuando la Guerra Civil, el bando nacional recuperó la bandera de la raza espiritual como punto de lanza de su cruzada contrarrevolu-

¹⁵⁷ Se encontrará un primer acercamiento a estas teorías raciales surgidas en Francia en el capítulo «Renan et les races linguistiques» del ensayo de Tzvetan TODOROV, *Nous et les autres*, *op. cit.*, pp. 165-178. Véase también el texto de Ernest RENAN, *Histoire du peuple d'Israël*, 1887-1891, en *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. VI, p. 32. A diferencia de Unamuno, la visión de Renan era claramente *racialista*, en la medida en que, a partir del postulado de las razas lingüísticas, proclamaba éste la superioridad de los arios sobre los semitas.

¹⁵⁸ Véase Raúl MORODO, *Acción Española: orígenes ideológicos del franquismo*, Madrid, Tucar, 1980.

lucionaria¹⁵⁹. Después, la joven dictadura franquista no tuvo reparos para reivindicar la herencia del que se había levantado contra la irracionalidad de la propaganda guerrera que vehiculaban las ceremonias raciales en tiempos de guerra¹⁶⁰. La formulación muy cercana de la Hispanidad por intelectuales reaccionarios como Zacarías de Vizcarra y Manuel García Morente, o convertidos a esta ideología como Ramiro de Maeztu¹⁶¹, podía encontrar un eco –un eco por cierto muy poco fiel– con la primera formulación que hizo de este concepto Unamuno en 1927: «Digo Hispanidad y no Española para incluir a todos los linajes, a todos las razas espirituales, a las que ha hecho el alma terrena –terrosa sería mejor acaso– y a la vez celeste de Hispania»¹⁶². Esta recuperación de los conceptos de Hispanidad y de raza espiritual, bases de la doctrina falangista, entraba en contradicción total con la posición ideológica de Unamuno, quien estaba en las antípodas de toda perspectiva totalitaria de «hegemonía espiritual».

Unamuno era consciente de la evolución ideológica que acarreó el uso del concepto de Raza. Viendo claramente los retos y la carga que encerraba dicho término, se levantó contra el deslizamiento conservador y racista de la Raza que observó en los últimos diez años de su vida. Bajo la II República, Unamuno formuló claramente su oposición ante semejante desviación: para él la Raza no era ni la sangre, ni la historia, ni la religión. Denunciaba en particular el hecho de que la raza pasara de una clasificación con alcance cultural o histórico a una categoría política:

Ya lo de nuestra raza –si se quiere con mayúscula: Nuestra Raza– empieza a ser ni una categoría zoológica ni una categoría humana cul-

¹⁵⁹ Consúltese al respecto Marie-Aline BARRACHINA, «La propagande du premier franquisme et la notion de “race spirituelle”», art. cit.

¹⁶⁰ Hacemos referencia al famoso discurso que pronunció Miguel de Unamuno el 12 de octubre de 1936, en Salamanca, a título de respuesta al grito de muerte del general Millán Astray. De la réplica del filósofo sólo se conservan palabras citadas por la prensa, aparte de algunos apuntes escritos para la ocasión por el propio Unamuno.

¹⁶¹ Alistair HENNESSY, «Ramiro de Maeztu: *hispanidad* and the search for a surrogate imperialism», en Joseph HARRISON y ALAN HOYLE (eds.), *Spain's 1898 crisis. Regenerationism, modernism and post-colonialism*, Manchester/New York, Manchester University Press, 2000, pp. 105-119; Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, «Hispanidad», en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y Juan Francisco FUENTES (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XX español*, op. cit., pp. 617-623.

¹⁶² Miguel DE UNAMUNO, «Hispanidad» (1927), en *Obras completas*, Madrid, Afrodísio Aguado, 1950-1962, t. VIII, p. 649.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

tural, sino una categoría –en el más bajo y más triste sentido– política. Ya no se trata de limpieza de sangre ni de limpieza de conciencia, sino de una cierta ortodoxia y no solamente religiosa¹⁶³.

La evolución de un esquema explicativo con valor científico hacía un instrumento de movilización y de acción políticas, que Unamuno denuncia claramente aquí, había transformado la Raza en una verdadera religión, con sus dogmas y su ortodoxia, muy alejada por cierto del cristianismo auténtico. Por eso anunciaba su ausencia de toda festividad racial:

En resumidas cuentas, ved por qué yo, que creo haber hecho por mi raza –espiritual– y por su lengua más que el que más de esos racistas de última hora, me siento obligado a escatimar mi participación en fiestas que empiezan a perder su sencilla pureza originaria. Me quedo con raza y sin fiesta mientras no se depuren las cosas a ellas atañederas¹⁶⁴.

Ni biológica, ni religiosa, ni política, la Raza, para él, era lingüística. Oponiendo una negativa rotunda a la recuperación ideológica del concepto de Raza que él mismo y a pesar suyo había contribuido a forjar, condenaba las alteraciones de cualquier índole, que sean racistas, tradicionalistas o monárquicas.

*En contra de la concepción de un nacionalismo étnico:
Azorín y Gómez de Baquero*

El punto de vista que desarrollaba el filósofo salmantino no era, claro está, representativo de la posición de la mayoría de los intelectuales: un consenso blando reunía en torno a la retórica racial una miríada de autores, políticos y periodistas de todas las tendencias. Sin embargo, Unamuno no se encontraba tampoco totalmente aislado en la denuncia de las maniobras interesadas de cierta propaganda cercana al régimen. Otros escritores también pronto denunciaron a tiempo ese fenómeno de recuperación conservadora de una Raza cargada de contenidos ideológicos discutibles. Estos librepensadores, que muchas veces no procedían de las filas americanistas, cabe precisarlo, contribuyeron a ilustrar con lucidez un debate que había llegado a ser muy opaco. Entre ellos,

¹⁶³ Miguel DE UNAMUNO, «La Fiesta de la Raza» (1935), en *Visiones y comentarios*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948, p. 54.

¹⁶⁴ *Id.*, p. 56.

José Martínez Ruiz, alias *Azorín*, quien formuló unos treinta años más tarde una respuesta al «Discurso sobre la Nación» pronunciado por Antonio Cánovas del Castillo en 1882¹⁶⁵. El hecho de que este intelectual juzgara necesario darle una réplica póstuma al discurso del padre de la constitución de 1876 y fundador del Partido Liberal Conservador demuestra, si falta hiciera, hasta qué punto el pensamiento de Cánovas seguía presente en el escenario político e intelectual español durante los años 1920. Identificando en ese discurso del estadista el origen verdadero de la desviación ideológica del nacionalismo español, *Azorín* no dudó en contestar punto por punto a ese ilustre aunque difunto contradictor. A propósito de los conceptos de «nación» y de «raza», ofrecía una definición en total ruptura con la que defendía en su época Cánovas. Con medias palabras se refería a dicho discurso:

Hace ya tiempo, treinta años, que, memorablemente, se hizo un estudio, conocidísimo, sobre lo que significa la «nación». La nación no es la raza, ni la lengua, ni la religión; dentro de una misma nación subsisten, conviven, las más diversas modalidades filológicas, étnicas y religiosas. La nación es cierta inefable, indefinible, comunidad de sentimientos, de ideas, de vagas y nebulosas aspiraciones. La nación es la convivencia tradicional, histórica, secular.

Al desechar la concepción canovista de la nación en tanto que comunidad a la vez cultural, lingüística, religiosa y racial, *Azorín* hacía hincapié en la pluralidad de los grupos lingüísticos, étnicos o religiosos presentes en el seno de una misma nación. Hacía suya una definición de la nación política cercana a la que había desarrollado en su época Ernest Renan: la nación es la expresión de una voluntad (aun siendo «vaga y nebulosa» dicha aspiración, precisa *Azorín*) que busca perpetuar una tradición arraigada en el pasado («una convivencia tradicional, histórica, secular»). Tampoco aprobaba *Azorín* la acepción que ofrecía Cánovas del concepto de raza:

¿Y la raza? ¿Existirá esta noción más amplia, más vasta, más sísmica, de la raza? Problema es éste para los antropólogos. No existen razas prístinas, puras. Y si desde el punto de vista de la ciencia no existe la raza, no debe existir tampoco desde el punto de vista de la política.

¹⁶⁵ José MARTÍNEZ RUIZ (*AZORÍN*), «España y América», en *ABC*, Madrid, 12-X-1921, pp. 1-2.

En una perspectiva bastante novedosa para la época, *Azorín* impugnaba el principio de una raza pura, frente a la idea de desigualdad entre las razas y a la propia validez del concepto tanto en un plano científico como político. En contra del uso de una noción carente de pertinencia, se apoyaba en dos argumentos: uno de tipo moral, el otro de tipo científico. El primer argumento era el principio cristiano y humanista de fraternidad entre los hombres, concentrado en la fórmula «la fraternidad suprema no reconoce barreras en las razas». Un argumento al que acudiría también el representante de la derecha católica Ramiro de Maeztu. El segundo argumento era una réplica a las teorías raciales sobre la desigualdad entre las razas humanas: frente a «las fronteras infranqueables» que alzan entre los hombres las jerarquías sociales, *Azorín* antepone la idea según la cual «la inteligencia no es un patrimonio de ninguna raza».

Con esta aclaración, *Azorín* no afirmaba tan sólo un humanismo generoso y universalista en desfase con las teorías en boga en la época. Al combatir los argumentos del *racismo*, ofrecía una nueva muestra de la persistencia en la España de los años veinte de los prejuicios racistas que difundieron a mediados del siglo XIX pensadores como Gobineau. Prueba de ello es que Unamuno denunció él también a los «nuevos racistas» a principios de los años treinta. *Azorín* podía, pues, terminar el artículo que mencionamos supra presentando su concepción del americanismo: éste constituía un ideal colectivo capaz de revitalizar para España y América sendas psicologías. Al sortear de este modo los escollos de una concepción esencialista, antihistórica y demasiado exclusiva de la Raza, *Azorín* se afirmaba como un regeneracionista reticente ante las desviaciones del nacionalismo español.

Desde una perspectiva semejante, el periodista y miembro de la Real Academia Española Eduardo Gómez de Baquero analizó en un artículo publicado en 1928 los vínculos entre hispanismo y nacionalismo¹⁶⁶. En él abogaba por un hispanoamericanismo respetuoso de la diversidad de América latina y basado en la lengua, a la que veía como un verdadero enlace, «la argamasa del edificio hispánico, compuesto de piezas diferentes». Frente a la lengua, los otros lazos no tenían, según él, la misma consistencia: la «raza», concepto demasiado fugaz e inestable, sometido además a distin-

¹⁶⁶ Eduardo GÓMEZ DE BAQUERO, «Nacionalismo e hispanismo», en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 19, mar. 1928, pp. 73-78.

tos mestizajes; la religión y la cultura, valores que no eran lo bastante ecuménicos ni distintivos de otros grupos de naciones. La lengua, al contrario, constituía, en su argumentación, el único factor de «universalidad racial» que se pudiera conservar: «el habla española es lo que mantiene en los pueblos hispanoamericanos el sentimiento de universalidad racial, sin perjuicio del carácter nacional de cada uno de sus componentes». En fin de cuentas, la exposición de un «nacionalismo racial» al que se dedicaba Eduardo Gómez de Baquero pretendía conciliar las diversidades nacionales y la universalidad que nace del hecho de compartir un mismo soporte de comunicación más de veintiuna naciones. A partir de allí, y apoyándose en la fuerza de los diversos nacionalismos que fueron surgiendo en el continente americano, podía enunciar que el hispanismo no debía interpretarse en un sentido nacional restrictivo, sino de modo genérico, como «un sentimiento ecuménico y general compartido por aquella gran familia de pueblos». Añadía que la tradición hispánica constituía para el hispanismo una fuerza al mismo tiempo que una dificultad.

Gómez de Baquero, igual que *Azorín*, ofrecía pues un punto de vista original en el debate sobre el nacionalismo español y le oponía una perspectiva humanista a la concepción chovinista que descansaba en los factores étnicos o religiosos.

Luis Araquistain y la Raza como «ideal de cultura»

Terminaremos este breve panorama de las polémicas suscitadas por la alteración del concepto racial durante los años 1920 con una referencia a otro intelectual de renombre, el periodista socialista Luis Araquistain. Con motivo de un libro que publicó en 1926 sobre la revolución mexicana, Araquistain propuso una nueva reflexión a propósito del legado hispánico patente en las tradiciones de dicha república y entre los emigrantes peninsulares que recibían el mote sarcástico de «gachupines». Era la ocasión para él de oponerse a una visión esencialista del carácter nacional de los pueblos. Por el contrario, concebía ese carácter como el fruto de un proceso histórico en evolución permanente: «Lo que entendemos por el carácter de un pueblo, ciertos rasgos colectivos peculiares que le distinguen de otros grupos étnicos, puede ser un factor importante de su historia». Sin embargo, rechazaba cualquier interpretación errónea acerca del valor que él confería a ese

carácter nacional. No se trataba de cualidades innatas ni inmutables, puntualizaba él, sino, la mayoría de las veces, de condiciones ambientales e históricas: «Sin embargo, el carácter sólo no explica la vida de un pueblo. Y a veces el carácter no es una condición ingénita, sino un complejo elaborado por el medio natural y por las circunstancias históricas»¹⁶⁷.

Más aún, en un artículo publicado en el periódico *El Sol* del 15 de octubre de 1925, aclaraba su punto de vista sobre la noción de raza¹⁶⁸. Abogaba por una concepción de la Raza renovada y definida como «un ideal de cultura», en ruptura completa con la interpretación que vehiculaba la Fiesta de la Raza, a la que Araquistain calificaba de retórica, sentimental y pasiva. La Raza era pues, desde su punto de vista, «una nueva lengua conceptual» fundada para apoyar el naciente hispanoamericanismo, una nueva sintaxis para apoyar un movimiento en gestación:

Pero el nuevo concepto [de raza], todavía poco definido, envuelto aún en la nebulosa de la gestación, es activamente ideal, creador de un futuro más que glorificador del pasado. La raza hispánica no es una realidad, sino una idea, una ruta o un molde del espíritu que aspira a guiar o troquelar en su forma suprasensible, impalpable, la materia histórica heredada. Para unos el 12 de octubre es una fiesta conmemorativa; para otros, la conciencia de un trabajo indefinido por hacer.

Esta concepción original, fecunda y dinámica de la Raza, en las antípodas de las peroratas pseudohistóricas de las festividades anuales del 12 de octubre, era la base de un ideal, el hispanoamericanismo, antinómico de cualquier forma de nacionalismo, fuera político o cultural. Tras declararse independientes las repúblicas latinoamericanas, todo imperialismo político había caducado para Araquistain. Tampoco podía tratarse de un nacionalismo cultural, ya que él concebía la cultura como perteneciendo a la humanidad entera, sin ningún tipo de restricción. Apoyando su argumentación en la idea de diferentes «círculos sociales concéntricos» en armonía, Araquistain afirmaba de este modo que el «círculo social de la cultura» rebasaba los límites geográficos, políticos e incluso de civilización, siendo la lengua a la vez el corazón y el vehículo de cual-

¹⁶⁷ Luis ARAQUISTAIN, *La revolución mejicana. Sus orígenes. Sus hombres. Su obra*, Madrid, CIAP, s.f. [1926?], pp. 24-25.

¹⁶⁸ Luis ARAQUISTAIN, «La raza como ideal de cultura», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 5, sept.-oct. 1925, pp. 4-8.

quier cultura. Por eso descartaba lo que él llamaba un nacionalismo cultural hispánico, tentación que veía ya en acción en numerosos países, porque escasos eran los hombres cuya altura de miras les permitía admitir el comercio armonioso entre las culturas. Después de exhortar a los latinoamericanos a que reconociesen como riqueza común las producciones culturales procedentes de sus diferentes países, podía concluir con esta hermosa definición de la Raza vinculada con la alta cultura:

La cultura –conjunto de valores puramente espirituales: artísticos, filosóficos, últimas interpretaciones de la vida inmediata o trascendente– es la flor más exquisita de la Humanidad, la que parece más frágil [...]. En este sentido entiendo la raza hispanoamericana: como un ideal de cultura en devenir.

Por ser la cultura la única huella perdurable de un pueblo, invitaba a sus coetáneos a que desarrollasen, andando el tiempo, una nueva sensibilidad cultural, henchida de frutos maduros y perennes. Con esta nota optimista y algo idealista, formulada en 1925 cuando el divorcio entre los intelectuales y el régimen dictatorial estaba ya consumado, damos fin a esta breve presentación de las voces que se resistieron a la retórica racial conservadora.

A la hora de resumirnos y proponer una definición de la Raza, nos vemos enfrentados al problema de la diversidad de las acepciones y de los empleos que encerraba este concepto de amplio espectro y borrosos contornos. Dicho concepto sufrió evoluciones tanto semánticas como ideológicas. Como soporte de una propaganda nacional y patriótica, los sectores más diversos recurrieron a él, desde los círculos regeneracionistas progresistas hasta los sectores tradicionalistas o militares más reaccionarios. Por eso hemos hablado de concepto con geometría variable, queriendo traducir de esta forma la multiplicidad de los criterios que sirvieron para definir su contenido, y también la diversidad de las finalidades que regían su utilización política. Por la misma razón acudiremos a la idea de «concepto equívoco», que remite a una noción movедiza, ambigua, a veces ambivalente, y también sospechosa, tendenciosa, hasta inquietante. Las controversias alimentadas por Miguel de Unamuno, *Azorín*, Eduardo Gómez de Baquero o Luis Araquistain lo recuerdan: desde su origen y, sobre todo a partir de los años 1910, la Raza fue también un concepto con fuerte valor ideológico que sirvió para respaldar el nacionalismo que cierta oligarquía agarrada a valores arcaicos, a un autoritarismo muy

de su época y a una idea anticuada de España usaba para legitimar su poder.

Pero, en fin de cuentas, podemos preguntarnos si la Raza no había terminado por otorgarse a sí misma una vida propia: al verse evocada con frecuencia y enarbolada cada año con motivo de invocaciones devotas y rituales, había llegado a existir de modo casi autónomo. Este valor performativo del mito de la Raza explica por qué todos los intelectuales se refirieron a él, quien más quien menos, desde sus más fieles servidores hasta los más determinados de sus adversarios. En un plano de política interior, la Raza aparecía, en efecto, como un concepto dinámico. Su significado usual, que hacía de él la síntesis de los diversos elementos de una civilización, tenía de hecho un alcance cultural que excluía toda acepción biológica estricta. Sin embargo, la interpretación y la utilización que de esta noción se hicieron durante el período de crisis del Estado liberal burgués la hicieron pasar de un concepto vagamente definido en un plano científico a un verdadero eje de lectura del mundo en un plano económico, social, histórico y político. A partir de entonces, la Raza apareció como una categoría hermenéutica, como un modo de explicar la evolución del mundo y sus conflictos: pasó a ser una noción empírica al servicio de la promoción de un programa político, que se trate de política interior –la nivelación cultural de las clases y de los territorios contestatarios– o de política extranjera.

A partir de los años 1930, el término de Raza tendió a retroceder en el escenario político español bajo la influencia del régimen republicano recién instalado. Este rechazo relativo revelaba el malestar cada vez más patente de los sectores progresistas frente al concepto y sus ambigüedades. La Raza reapareció con fuerza a finales de la década, cuando el general Franco se apoderó del mito de la raza espiritual¹⁶⁹, mientras recuperaban la retórica hispano-americanista los sectores nacionalistas reaccionarios y falangistas. Mediante la exaltación imperial, los criterios raciales y religiosos tendieron a imponerse como fundamentos de la identidad española oficial. Así, el valor atribuido desde mediados del siglo XIX al factor étnico en la historia ya no era un concepto teórico para la explicación de la muerte de las civilizaciones, como en el *Essai sur l'inégalité des races humaines* de Gobineau, sino que vino a ser, en

¹⁶⁹ Mencionemos, en particular, la película para la que el general Francisco Franco escribió el guión: *Raza*, dirigida en 1941 por José Luis Sáenz de Heredia.

los años treinta, un valor político activo, agresivo, moderno. Bajo la influencia de la extrema derecha francesa y europea, una lectura racista de la identidad nacional, fuertemente impregnada de antisemitismo y de catolicismo radical, se fue implantando insidiosamente en España¹⁷⁰. Y, aunque Marie-Aline Barrachina ha precisado que la noción de «raza espiritual» en el primer franquismo designaba una raza sin tipo físico, una raza universal y católica¹⁷¹, el mito del carácter nacional dio lugar, en el seno del nacionalismo españolista, a la exaltación de unas cualidades inherentes a la colectividad fundamentalmente excluyentes. Esos valores los manifestaban el contenido cultural y espiritual de la Raza (centrado en la idea católica y contrario al carácter materialista de los imperios modernos), así como el exclusivismo de la procedencia racial y el carácter providencial de sus virtudes y proezas.

3. El declive de la Raza hispana frente a la competencia de los pueblos latinos y anglosajones

La Raza, categoría dotada de un fuerte valor político, se empleó de un modo muy peculiar a nivel de las relaciones internacionales. A partir de mediados del siglo XIX, el hecho de recurrir a la Raza hispana fue un medio para situar a España en su relación con el mundo, especialmente en un continente tan codiciado como lo era América del Sur. Para numerosos intelectuales, diplomáticos y políticos de una metrópoli con posesiones territoriales radicalmente reducidas, la integración de la identidad cultural española dentro de un esquema «racial» debía permitir afianzar, e incluso restaurar, la influencia española en sus antiguas colonias recién emancipadas. Frente a otras nacionalidades en plena expansión, como era el caso de los anglosajones a través de la potencia financiera y comercial británica o de las ambiciones nacientes norteamericanas, España se veía obligada a encontrar un

¹⁷⁰ En un artículo publicado en 1933, Miguel de Unamuno denunció con vigor esta desviación racista importada de Alemania: «¿Qué si no salvajería es la persecución de los judíos? Y como este racismo y ese salvaje antisemitismo empiezan a echar raíces en nuestro suelo español, aunque sea sólo por obra de «snobs» y pedantes, conviene remachar lo de raza» (Miguel DE UNAMUNO, «De nuevo la raza», *Obras completas*, *op. cit.*, t. VI, p. 908).

¹⁷¹ Marie-Aline BARRACHINA, «La propagande du premier franquisme et la notion de "race spirituelle"», *art. cit.*, p. 35.

antídoto dialéctico a su supuesta decadencia que se manifestaba con el retroceso de sus posiciones en América latina.

A) LA «DECADENCIA ESPAÑOLA» ANALIZADA EN TÉRMINOS RACIALES:
LATINOS CONTRA ANGLOSAJONES

El concepto de «Raza latina» y su derivado «Raza hispana» aparecieron como una reacción defensiva frente al auge de los pueblos anglosajones a nivel internacional. En marcada oposición a la «raza anglosajona», fueron surgiendo estas expresiones en los años 1840-1850, mientras los Estados Unidos de América daban comienzo a su política expansionista (la invasión del norte de México y la anexión de California y de Tejas datan de 1845-1853). En un contexto de conformación de los grandes imperios occidentales, estas terminologías raciales pasaron a ser ejes de análisis del enfrentamiento que oponía las nuevas y las antiguas grandes potencias para controlar esa parte del mundo. Frente a la amenaza que empezaba a representar el imperialismo de la potente confederación del norte, la idea de cierta unidad del subcontinente americano, contemplada en términos ya no sólo de «familia de naciones», sino de verdadera raza –con sus implicaciones étnicas y culturales– tendió a ganar terreno en América latina. Como subrayó Mark J. Van Aken en su ensayo sobre los orígenes del movimiento panhispanista, fue durante los años 1840 cuando el imperativo de cohesión entre las naciones originadas por la colonización española empezó a analizarse en términos de «raza española»¹⁷². Desde los años 1830, los españoles ya habían introducido el concepto de Raza en tanto que residuo del Imperio para designar la herencia del idioma, de la religión, de las leyes y de las costumbres que las repúblicas recién creadas habían conservado. Pero el auténtico auge de la expresión procedió de la interpretación que hicieron de la situación los mismos anglosajones.

Evocábamos el cambio que, a mediados del siglo XIX, alteró el concepto de raza, transponiéndolo del plano físico al plano cultural, bajo el impulso de autores como Gobineau, Renan, Le Bon o Taine. En ese contexto, el expansionismo de los Estados Unidos, y la lucha de influencias que empezó con Inglaterra, Francia o Es-

¹⁷² Al respecto, véase «The Solidarity of «Race» (1845-1860)» en Mark J. VAN AKEN, *Pan-Hispanism. Its Origin and Development to 1866*, op. cit., pp. 72-78.

paña dieron lugar a una interpretación en términos de conflicto de razas. La publicación de la famosa obra de Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835-1840), tuvo mucho eco en América Latina¹⁷³. Mientras los Estados Unidos invocaban el *Manifest destiny* como justificación de sus pretensiones sobre el continente, la invasión de México reforzó las tesis que hacían de la «Raza anglosajona» una raza supuestamente superior y destinada a sojuzgar o a eliminar a todas las demás razas presentes en el continente, empezando por los indios o por los negros. La influencia del historiador francés Hippolyte Taine, quien publicó en 1864 un ensayo de psicología colectiva titulado *Histoire de la littérature anglaise*, fue también decisiva. A través de su prisma, el término de «raza» ya no abarcaba las grandes separaciones físicas del género humano, sino que correspondía a las poblaciones nacionales. Como lamentaba Unamuno en un artículo que de modo significativo tituló «Taine caricaturista», el pensamiento de autores tales como Taine o Herbert Spencer, que consistía en una filosofía de la historia basada en un «positivismo mecanicista y geométrico»¹⁷⁴, recibió un éxito duradero entre los intelectuales latinoamericanos, y también entre muchos de los españoles. Esa lectura era precisamente la que hacía un intelectual español oriundo de la isla de Santo Domingo, Francisco Muñoz del Monte, quien afirmó en 1853 que el Nuevo Mundo lo habitaban dos grupos rivales: las razas latina y «anglogermánica»¹⁷⁵. Subrayaba que esos pueblos se habían enfrentado desde la antigüedad y que después de un período de equilibrio en Europa, la raza nórdica se había llevado de nuevo la ventaja, lo que se manifestaba en particular en América donde los anglosajones intentaban absorber la raza ibérica. Muñoz del Monte terminaba su artículo advirtiendo a los pueblos latinos, debilitados y desunidos, contra el riesgo de posible desaparición frente a la amenaza anglosajona.

A modo de reacción al movimiento de expansión de los Estados Unidos hacia el oeste y hacia el sur, los panhispanistas peninsulares y varios intelectuales latinoamericanos vieron en la «Raza

¹⁷³ Ya en 1855 este ensayo fue traducido en México: Alexis DE TOCQUEVILLE, *De la democracia en América del Norte*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1855.

¹⁷⁴ Miguel DE UNAMUNO, «Taine caricaturista», en *Obras completas*, op. cit., t. III, p. 1241.

¹⁷⁵ Francisco MUNOZ DEL MONTE, «España y las repúblicas hispanoamericanas», en *Revista Española de Ambos Mundos*, Madrid, n.º 1, 1853, p. 247.

hispana» un verdadero estandarte capaz de asegurar su supervivencia. Así, la expresión de Raza empezó a presentar las connotaciones positivas que iba a tener a finales del siglo, en particular bajo la pluma de oradores como Emilio Castelar, Juan Valera o Segismundo Moret. Esta contraofensiva encontró por cierto un aliado de peso en el continente americano en los intereses franceses, ya que Napoleón III se valió del concepto de latinidad y de su correlato político, el panlatinismo, como instrumentos de propaganda contra la influencia germánica en América. La publicación, en los años 1870-1880, de numerosos títulos de revistas que integraban el sintagma de «raza latina» era muy significativo de esta cruzada. Isidro Sepúlveda hace hincapié por otra parte en el papel unificador que tuvo para el subcontinente latinoamericano la presencia de otra cultura, identificada como enemigo exterior: la América étnicamente heterogénea, católica e hispanohablante encontraba así una alternativa a la América sajona, protestante y anglófona. Para los americanistas españoles, la raza española era más bien una respuesta a las pretensiones de hegemonía intelectual de la latinidad francesa.

*El mito de la lucha de las razas y las teorías
sobre la decadencia latina y el triunfo de la raza anglosajona*

La interpretación de la lucha de influencia a la que se dedicaban las diferentes potencias en América no se podía dissociar de la idea de decadencia. Las teorías sobre la superioridad de los anglosajones, desarrolladas por ejemplo por Taine, integraban el corolario esencial de la decadencia de las naciones latinas, y de España en particular. La percepción de una decadencia española remontaba al siglo XVIII y procedía tanto de autores españoles como extranjeros. Las reflexiones a propósito del carácter nacional estaban estrechamente vinculadas con la constatación de la decadencia nacional y se inscribían en un esquema de recuperación del país a partir del análisis del pasado. De modo significativo, era el Tratado de Utrecht¹⁷⁶ lo que, para numerosos españoles, puso fin a la presencia española en el candelero del escenario internacio-

¹⁷⁶ La Paz de Utrecht puso fin a la Guerra de Sucesión española (1712-1715) y dio pie a la reorganización del mapa europeo en beneficio de la potencia militar y comercial de Gran Bretaña.

nal. Sin embargo, la crisis de 1898, al confirmar las tesis sobre la decadencia y la degeneración de la «raza española»¹⁷⁷, desempeñó el papel de revelador para las conciencias españolas. Pierre Chau- nu recuerda que, después de la victoria española sobre el invasor napoleónico, España había conservado durante cierto tiempo un optimismo relativo¹⁷⁸.

Sin embargo, tras el paréntesis del gobierno del general O'Donnell –en el que España había llevado una política de prestigio en distintas partes del mundo–, el último cuarto del siglo no podía sino recordar la debilidad relativa de las naciones latinas. Como analista sagaz de las fuerzas internacionales, el estadista Antonio Cánovas del Castillo era bien consciente del declive relativo de este grupo de naciones frente al auge de la Europa germánica y al paneslavismo¹⁷⁹. Tales eran sus preocupaciones después de la derrota francesa de 1870 que no podía sino expresar su pesimismo en cuanto a las deficiencias de las naciones latinas: «Por donde quiera que hoy se mire, sobran razones para envidiar a la raza germánica, y para que doble humillada toda la gente latina [...], inferior ya en la organización social y en las ciencias»¹⁸⁰. Al atribuir a la desigualdad de aptitudes entre las razas este ciclo decadente para las naciones del sur de Europa, Cánovas reconocía que España nunca podría competir con los germanos en ese «ordenado individualismo, ese admirable consorcio de libertad y disciplina». En cambio, invitaba sus contemporáneos a cultivar el fondo original del hombre latino, que cifraba en la espiritualidad:

Pues ahora bien, señores, oid mi ruego. No olvidéis nunca, cegados por las accidentales contiendas contemporáneas, que esta gente latina es la hija primogénita de la religión, del catolicismo, que es la religión por excelencia, el cual, quiérase ya o no, informó todo nuestro saber, y hoy se esconde en todas nuestras obras¹⁸¹.

¹⁷⁷ Sobre el discurso pesimista que los intelectuales españoles desarrollaron alrededor de la crisis de fines del siglo XIX, consúltense Santos JULIÁ, «Retóricas de muerte y resurrección: los intelectuales en la crisis de conciencia nacional», en Santos JULIÁ (coord.), *Debates en torno al 98: Estado, Sociedad y Política*, op. cit., pp. 161-174.

¹⁷⁸ Pierre CHAUNU, *Histoire et décadence*, Paris, Perrin, 1981, pp. 307-311.

¹⁷⁹ «La guerra franco prusiana y la supremacía germánica en Europa», en Antonio CÁNOVAS DEL CASTILLO, *Problemas contemporáneos*, Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1884, t. II, n.º 18, pp. 24-54.

¹⁸⁰ *Id.*, p. 41.

¹⁸¹ *Id.*, p. 50.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

Los acontecimientos no tardarían en darle la razón. Respecto de la primera mitad del siglo XIX, el panorama finisecular había cambiado por completo: la división de África estaba terminándose (Inglaterra, Francia y Alemania acababan de hacerse con treinta millones de kilómetros cuadrados en veinte años) y España, que acaba de perder sus últimas posesiones coloniales era vista como una metrópoli indigna de la vocación imperial a la que se asociaba entonces la misión civilizadora. Después de tres siglos de «leyenda negra» antihispánica, 1898 estigmatizaba, por lo tanto, todas las desgracias imperiales de España: las de las independencias americanas de 1816-1825, las de la mediocre prosperidad de las repúblicas originadas por su colonización, las de la pérdida entre 1846 y 1853 de gran parte del territorio mexicano y la de la amarga derrota de 1898. En aquel contexto de redistribución colonial, la crisis del ultimátum que fue dirigido por los británicos en 1890 al gobierno portugués, demostraba por otra parte que la decadencia finisecular se extendía a toda la Península ibérica, y anunciaba como corolario una crisis del liberalismo lusitano frente al auge irresistible del modelo anglosajón¹⁸². La neutralidad que observó España durante la contienda europea de 1914-1918 terminó de desconcertar a los intelectuales a propósito de su retraimiento internacional: ¿no escribió en agosto de 1914 el conde de Romanones, entonces cabeza del Partido Liberal, un artículo resonante titulado «Neutralidades que matan»? De este modo la decadencia española tomaba el carácter irreversible de una lenta agonía. Como prueba de la intensidad de esta percepción, señalemos la resonancia excepcional, diez años después, de la conferencia inaugural que leyó Pedro Sainz Rodríguez para el año 1924-1925 en la Universidad de Madrid¹⁸³.

En pleno triunfo de las teorías del darwinismo social, claro que América constituía el terreno de enfrentamiento de referen-

¹⁸² En una conferencia pronunciada el 18 de enero de 1978, José María Jover describió el proceso de redistribución colonial que tuvo lugar a fines del siglo XIX: *1898. Teoría y práctica de la redistribución colonial*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1979. Del mismo autor, véase también: «Después del 98. Horizonte internacional de la España de Alfonso XIII», en *La España de Alfonso XIII. El Estado y la política (1902-1931)*, Madrid, Espasa Calpe, 1995, vol. I, t. 38 (pp. XXV-CLXIII) de la *Historia de España de Menéndez Pidal*, dirigida por José María JOVER ZAMORA.

¹⁸³ PEDRO SAINZ RODRÍGUEZ, *La evolución de las ideas sobre la decadencia española* (Discurso leído en la inauguración del Curso Académico de 1924 a 1925 [en la Universidad Central]), Madrid, Ed. Atlántida, s.f. [1924].

cia en la «lucha» que libraban las razas latina y anglosajona. La derrota española frente a la agresión norteamericana, y también el papel desempeñado por la federación del norte cuando el conflicto europeo de 1914-1918 reforzaron las constataciones sobre la superioridad de los anglosajones sobre los latinos. El mito de la lucha de las razas vehiculado por el darwinismo se basaba en esta supuesta preeminencia de los pueblos anglogermánicos, idea de la que el conde de Gobineau había sido uno de los difusores. Reflexionando a propósito de la decadencia de las naciones, éste atribuía la de los latinos al mestizaje, y veía en el hecho de que las razas del norte habían sabido mantener mejor la pureza original de la raza aria, supuestamente superior, la razón de su auge. Pero la marcha hacia adelante de la humanidad exigía que antiguas civilizaciones retrocedieran para fertilizar el campo nuevo abierto a nuevas naciones. A partir de allí, se oían como oraciones fúnebres los diagnósticos expresados alrededor de 1898 sobre «la España moribunda» o sobre el «*Finis Hispaniae*», que hizo el ministro inglés Joseph Chamberlain¹⁸⁴ y que hacía eco al famoso «Dying Nations Speech», pronunciado el 4 de mayo de 1898 por Lord Salisbury. Sin lugar a dudas, la burguesía media española se veía impregnada de positivismo y había integrado como si fuera una evidencia la incapacidad casi genética de los pueblos del Mediterráneo para luchar por su supervivencia. Los autores franceses o italianos del catastrofismo latino recibieron, dentro de ese contexto desolador, un verdadero eco en España. Lo demuestra el enorme interés con el que se acogió la traducción española del libro de Edmond Demolins, *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?* (1897)¹⁸⁵. Al respecto, Rafael Altamira recalcó, en un artículo titulado «Latinos y anglosajones», que este ensayo había causado un inmediato contraataque hispánico por parte del argentino Víctor Arreguine, autor de un libro titulado

¹⁸⁴ Entonces Secretario de Estado para las Colonias británicas, Chamberlain proclamó en 1895, asumiendo la equivalencia entre raza y nación: «the British race is the greatest governing race that the World has ever seen».

¹⁸⁵ Edmond DEMOLINS, *En qué consiste la superioridad de los Anglo-Sajones*, Valladolid, Imp. Castellana, 1899 (2.ª ed. prologada por Santiago Alba). También puede remitirse a otro libro de la misma época sobre la decadencia de las naciones latinas, escrito por el sociólogo italiano Giuseppe Sergi (cf. *La decadenza delle nazioni latine*, 1900). Se encontrará una presentación completa sobre el tema de la oposición entre latinos y anglosajones en el ensayo de Lily LITVAK, *Latinos y anglosajones. Orígenes de una polémica*, Barcelona, Puvill, 1980.

En qué consiste la superioridad de los latinos sobre los anglosajones (1900)¹⁸⁶.

La cuestión no se limitaba a una lucha comercial para controlar los mercados latinoamericanos¹⁸⁷. La supuesta superioridad anglosajona constituía una amenaza para la identidad cultural misma de los latinoamericanos. En efecto, estas teorías ponían en peligro los valores fundamentales de la civilización hispánica: existía el riesgo de que la supremacía patente en los sectores económicos, tecnológicos y científicos se contagiara también a los modos de vida, a los modelos de organización política y a las costumbres nacionales. El reto era, pues, de gran importancia y comprometía nada menos que el porvenir de la civilización hispánica. Rafael Altamira interpretaba además en estos términos la lucha que se había iniciado en el continente americano: «nuestra influencia en América es la última carta que nos queda por jugar en la dudosa partida de nuestro porvenir como grupo humano; y ese juego no admite espera»¹⁸⁸.

Con todo, todas las observaciones no eran forzosamente derrotistas. Lo que nos interesa aquí, es poner de relieve la interpretación que imperaba de la rivalidad entre las distintas potencias en América: una lucha de razas que se jugarían en tal circunstancia su supervivencia. De ahí el poema publicado en la revista *Unión Ibero-Americana*, en 1914, con el título evocador de «Lucha de razas». Si bien es verdad que semejante documento no se puede co-tejar con las declaraciones ni con los análisis formulados por un historiador como Altamira, no quita que denota la integración de esta problemática en las mentalidades colectivas de una época y, por lo tanto, merece que lo citemos:

*América es un circo. Ya están los gladiadores
dispuestos en la arena. En la sombra, las gradas*

¹⁸⁶ Víctor ARREGUINE, *En qué consiste la superioridad de los latinos sobre los anglosajones*, Buenos Aires, Publicación de la Enseñanza Argentina, s. f. [1900]. Véase al respecto el artículo «Latinos y anglosajones», en Rafael ALTAMIRA, *Cuestiones hispano-americanas*, Madrid, E. Rodríguez Serra, 1900, pp. 57-67.

¹⁸⁷ Juan PAN-MONTOJO analiza la derrota española de 1898 en el contexto de la lucha comercial que se libraban las distintas naciones occidentales, y subraya las constataciones españolas sobre el grave atraso de la Península ibérica en materia económica (cf. «El atraso económico y la regeneración», en Juan PAN-MONTOJO (coord.), *Más se perdió en Cuba...*, op. cit., pp. 290-334).

¹⁸⁸ Rafael ALTAMIRA, *España en América (Relaciones hispanoamericanas. Crónicas de España)*, Valencia, F. Sempere y Compañía, 1908, op. cit., p. 39.

DAVID MARCILHACY

RAZA HISPANA

*donde se sienta Europa. Al sol, amontonadas,
las naciones asiáticas. Se escuchan los clamores
de las Cancillerías. Entre los defensores
de los dos combatientes hay apuestas cruzadas...
Sobre América clavan los orbes sus miradas
y cierra Sancho Panza su caja de valores.
La lucha da comienzo. Traquetean las manos
en las escaramuzas... Sangran los contrincantes.
Uncle Sam se sonríe dando un golpe certero...
Se burlan los sajones; maldicen los hispanos
y hay un grito de asombro entre los espectadores,
cuando en mitad del circo se cuadra Pancho Ibero¹⁸⁹.*

Bajo la pluma de aquel poeta entusiasta, América constituía el terreno de enfrentamiento que le llamaba la atención al mundo entero. En la lucha que allí tenía lugar, Europa ya no era sino espectadora frente al gigante norteamericano. La arrogancia y la crueldad de un «Tío Sam» regocijado ante los golpes asestados a su contrincante –referencia apenas velada al desastre de 1898– tenían en el último terceto un desenlace tan justo como inesperado: el león ibero, al que encarnaba en la ocasión Sancho Panza, se erguía en la arena, dispuesto para enfrentar a su rival en un nuevo asalto. El poema no añadía nada más pero dirigía toda la atención del lector hacia ese futuro próximo (dado que se publicó en 1914) en el que se entablarían nuevas batallas.

La reflexión a propósito de la decadencia española y la supuesta superioridad de los pueblos anglosajones planteaba la cuestión acuñante del imperio declinante¹⁹⁰. La pérdida de las últimas colonias había coincidido con la desaparición del Imperio otomano, entre 1918 y 1923, y la sombra de la caída del otrora rival de España amenazaba, como por reflejo, la existencia de la misma. En la historiografía española, era ya un tópico asociar la decadencia espa-

¹⁸⁹ Rafael MARTÍNEZ ÁLVAREZ, «Lucha de razas», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 5, mayo 1914, p. 31.

¹⁹⁰ Las guerras de emancipación de 1810-1825 condujeron a que España recibiera un nuevo orden colonial en las restantes colonias que todavía conservaba, en particular en las Antillas. Sobre la reformulación del imperialismo español en sus posesiones caribeñas (Cuba, Puerto Rico) y en las Filipinas, después de la independencia de la América continental, puede referirse a la obra de Josep Maria FRADERA, *Colonias para después de un imperio*, op. cit., y al estudio de Christopher SCHMIDT-NOWARA, «Imperio y crisis colonial», en Juan PAN-MONTOJO (coord.), *Más se perdió en Cuba...*, op. cit., pp. 31-89.

ñola con la constitución del imperio hispánico europeo y americano, a partir de la dinastía de los Habsburgo. La España de principios del siglo XX con su imperio caído y sus sueños de reconquistas veía cernirse sobre sí la sombra de la desaparición total. Pero, ¿en qué enlazaba la cuestión imperial con la supervivencia de la «raza hispánica»?

«Conquistar o morir»: el factor imperial como criterio de influencia

Eric J. Hobsbawm recalcó la importancia de la posesión de un imperio en la constitución de los nacionalismos a finales del siglo XIX¹⁹¹. En el momento de la construcción de los grandes imperios coloniales europeos, el factor imperial como criterio de influencia de las grandes naciones tendió entonces a imponerse. Progresivamente el sentimiento nacional se fue alejando de los antiguos valores liberales que lo apoyaban al principio –el constitucionalismo, la soberanía popular y los derechos individuales–, para terminar por descansar en gran medida en la expansión colonial. El concepto de gran potencia no se podía separar de la posesión de un imperio y, más aún, el estatus de metrópoli colonial pasaba a ser el criterio absoluto para valorar ya no a un Estado, sino a la nación a la que representaba, sobreentendiendo la superioridad de la «raza» blanca.

Si la constitución de los grandes imperios coloniales francés, británico, pero también alemán, holandés, belga o, posteriormente, italiano, demostraba la fuerza de las «razas» caucásicas, el criterio imperial constituía para el caso español un factor más que contribuía a empeorar la crisis de identidad: la pérdida de los últimos jirones del imperio, en 1898, añadida a los problemas de adaptación a la modernidad, se interpretó como una señal indubitable de inferioridad o de degeneración racial. España, que aún a mitad del siglo XIX poseía el tercer imperio marítimo más populoso del mundo, fue el ejemplo más patente de la decadencia de las razas latinas. Además, los años 1880 habían ido agotando los últimos territorios susceptibles de ser conquistados sin encontrar una verdadera competencia; en adelante, sólo la redistribución colonial, según la terminología de José María Jover, podía responder

¹⁹¹ Eric J. HOBBSAWM, *L'ère des empires, 1875-1914*, Paris, Fayard, 1989.

a la avidez de las grandes potencias mundiales, lo que confrontaba las metrópolis europeas más debilitadas a sus propios límites¹⁹². La crisis del ultimátum (1890), la derrota de Adua (1896), el incidente de Fashoda y los desastres de Cavite y Santiago de Cuba (1898) pronto lo confirmaron, aunque el fenómeno afectó sobre todo a las dos naciones más vulnerables y menos industrializadas de la Europa meridional: España y Portugal.

Es evidente que la concepción *racialista* de los pueblos en boga en Europa desde hacía medio siglo ofrecía útiles analíticos capaces de dar una explicación racional, y hasta científica, a las constataciones de decadencia que se multiplicaban. La influencia del evolucionismo y de las teorías de Darwin aplicadas al campo social ofreció, entre otras cosas, un esquema interpretativo que se empleó sobradamente: con tal de explicar la evolución de las especies animales y vegetales, los evolucionistas, tales como Wallace, Huxley, Haeckel o Spencer, se interesaron por los mecanismos de la selección natural o por la supervivencia de los individuos más aptos en un medioambiente dado. Los mismos aplicaron estas teorías al género humano y vieron en las diferencias raciales un factor esencial para el proceso de evolución de la humanidad: ya que la variedad de las culturas debía corresponder a diferentes etapas de un mismo proceso evolutivo, postulaban que la posesión de imperios coloniales manifestaba un grado más alto de civilización. Ahora bien, la crisis nacional del final del siglo se planteó en términos raciales y se interpretó como una cuestión de aptitud de los españoles para la civilización y para la modernidad.

Dentro de este contexto era exactamente donde se situaba el discurso sobre la nación pronunciado por Antonio Cánovas del Castillo en 1882. Después de discurrir a propósito de la idea de nación y del concepto de ciudadanía que de ella resultaba, sacaba de la lectura de la historia nacional un imperativo para la permanencia de España en el seno de las naciones civilizadas: «Máandanos el deber nuestro, visiblemente, que entremos en el número de las naciones expansivas, absorbentes, que sobre sí han tomado el empeño de llevar a término la ardua empresa de civilizar al mun-

¹⁹² José María JOVER, 1898. *Teoría y práctica de la redistribución colonial*, op. cit., pp. 8-13. Véase también José U. MARTÍNEZ CARRERAS, «Las crisis coloniales de España y Portugal a fines del siglo XIX», en Hipólito DE LA TORRE GÓMEZ y Juan Carlos JIMÉNEZ REDONDO (eds.), *Portugal y España en la crisis de entre siglos (1890-1918)*, Mérida, UNED, 2000, pp. 41-50.

do entero»¹⁹³. Esta concepción de la misión imperialista que le incumbía al Estado español pretendía situarlo en el concierto de los países civilizados. Ahora bien, se trataba de un imperativo esencial para la supervivencia de las estructuras políticas del régimen que el propio Cánovas había contribuido a establecer: según lo defiende Carlos Serrano, no parece excesivo afirmar que el colonialismo y la Restauración constituían las dos caras de una misma realidad, o incluso la sustancia y la forma de un mismo poder¹⁹⁴. De cierto modo, era la conservación del imperio colonial, y de su mercado protegido, lo que aseguraba al Estado la lealtad de unas élites económicas excluidas del poder político, catalanas en particular¹⁹⁵. Los sobresaltos provocados por el desastre colonial de 1898 no tardarían en demostrarlo, en la medida en que la pérdida del imperio abrió una brecha profunda que inició la fragmentación española y la decadencia del régimen monárquico.

En su discurso, Cánovas entresacaba previamente dos movimientos paralelos: uno que llevaba a la concentración racial y otro que tendía a la constitución de imperios coloniales, con los ejemplos de Francia en África y de la creciente influencia de los Estados Unidos en América latina. Haciendo suyas las teorías del darwinismo social, veía en la lucha por su expansión, condición de su supervivencia, la obra de una selección natural entre las diferentes naciones civilizadas y entre las razas. Por otra parte asociaba este movimiento de expansión con el principio mismo de civilización, privilegio al que sólo algunas naciones cultas y desarrolladas podían pretender:

Pero las naciones cultas y progresivas indudablemente tienen que cumplir la misión divina de extender su propia cultura, y plantear por donde quiera el progreso, educando, elevando, perfeccionando al ser individuo, al hombre¹⁹⁶.

¿Qué era de España, dentro de este contexto?, se preguntaba entonces Cánovas. Ella también estaba llamada, según él, a formar parte de estas naciones civilizadoras expansionistas. Pero para ello, tenía que regenerarse, tenía que restaurar sus fuerzas morales y materiales. Su programa de proyección exterior, la vocación

¹⁹³ Antonio CÁNOVAS DEL CASTILLO, *Discurso sobre la nación*, op. cit., p. 131.

¹⁹⁴ Carlos SERRANO, «Crisis e ideología en la Restauración», en José Luis GARCÍA DELGADO (ed.), *Los orígenes culturales de la II República*, op. cit., p. 182.

¹⁹⁵ Sebastian BALFOUR, *El fin del imperio español...*, op. cit., p. 14.

¹⁹⁶ Antonio CÁNOVAS DEL CASTILLO, *Discurso sobre la nación*, op. cit., p. 126.

«imperialista» de España era pues corolario de la campaña de restauración nacional que promovía Cánovas.

Ahora bien, la teoría racial que él desarrollaba –la raza la concebía como una «agrupación natural de la familia humana»– apoyaba las pretensiones internacionales que albergaba para España. Así, observaba el amplio movimiento de agrupación de las nacionalidades que, a semejanza del pangermanismo, operaba desde el siglo XIX y veía en éste una tendencia a la concentración y a la recuperación de una unidad original perdida. Se trata de su famosa concepción de las «razas históricas» (entre ellas las razas latina, teutona y eslava), las cuales agrupaban pueblos que tenían un parentesco histórico, lingüístico o cultural. Cánovas asociaba pues la construcción nacional con un movimiento ineludible y mundial de agrupación de las nacionalidades (o «pueblos afines») entre sí según un proceso de retorno a la unidad primigenia. Más que a una campaña agresiva de conquistas coloniales, para la que España no tenía los recursos necesarios, la nación española pertenecía pues al segundo caso hipotético: la reintegración de sus antiguas colonias en una forma de confederación moral.

Lo que preocupaba a Cánovas en su teoría, era la capacidad de España para seguir formando parte de las naciones civilizadas, y por lo tanto expansionistas. Ahora bien, la preocupación que expresaba el estadista tomaba cuerpo en un contexto peninsular de intensos debates a propósito de las aportaciones de España a la civilización universal¹⁹⁷. Si consideramos el proceso histórico de surgimiento de los conceptos, las ideas de decadencia y de retorno a la barbarie parecen indisociables de las de progreso y de civilización, que aparecieron en la misma época¹⁹⁸. La elaboración, en el siglo XIX, de los estereotipos nacionales y la reflexión psicológica sobre los caracteres propios de cada pueblo ya no atañían tanto a la rivalidad entre las familias dinásticas europeas como a una interrogación sobre el progreso universal de la humanidad y

¹⁹⁷ Sobre este tema, consúltese el capítulo «Discusiones antropológicas, culturalistas y políticas, en torno al “carácter español”» de Julio CARO BAROJA, *El mito del carácter nacional*, op. cit., pp. 106-109.

¹⁹⁸ A partir del estudio del pensamiento de Bossuet y Condorcet, Edmundo O’GORMAN analiza la aparición de los conceptos de humanidad, civilización y progreso en la Francia de las Luces (*La idea del descubrimiento de América*, México, UNAM, 1976, pp. 244-263). Léase asimismo el artículo «Le mot civilisation», en Jean STAROBINSKI, *Le remède est dans le mal. Critique et légitimation de l’artifice à l’âge des lumières*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 11-59.

sobre la contribución de cada nación o pueblo a este progreso. El debate que cristalizó a finales del siglo XIX sobre las aportaciones de España remitía, además, al contencioso sobre la leyenda negra antihispánica. Así, la discusión sobre la utilidad y la pertinencia de la civilización hispánica en Europa había tomado un sesgo dramático cuando Nicolas Masson de Morvilliers había formulado, en la *Nouvelle Encyclopédie*, de 1782, su famosa pregunta: «¿Qué le debemos a España? Y desde hace dos siglos, desde hace cuatro, diez siglos ¿qué ha hecho ella por Europa?»¹⁹⁹. Los pensadores de las Luces habían encerrado de este modo a España, tachada de arcaísmo y de intolerancia seculares, en un papel negativo para la civilización universal. A cambio, se había desarrollado en España toda una literatura apologética que revaloraba las aportaciones culturales y científicas del país, en particular las del Siglo de Oro. Mientras en 1868 el orador republicano Emilio Castelar había culpado a la dinastía de los Habsburgo de la atrofia de la ciencia española, esta controversia a propósito de las aportaciones científicas de los españoles a la cultura universal renació hacia 1876: un escritor librepensador, Julián Sanz del Río, afirmó en resumen que eran inexistentes, a causa precisamente de la influencia de la Inquisición, del fanatismo religioso y del imperialismo²⁰⁰. Entonces fue cuando Marcelino Menéndez y Pelayo publicó un libro, titulado *La ciencia española*, que defendía la tesis contraria²⁰¹.

La reacción hispanista: la fe en la capacidad civilizadora de la Raza Hispánica

A partir del cambio de siglo y de la crisis postimperial que lo acompañó, el reto parecía aún más fundamental. Mientras los regeneracionistas catalanes respondieron al desafío planteado a Es-

¹⁹⁹ Nicolas MASSON DE MORVILLIERS, 1.^{er} vol. titulado «Géographie moderne» de la *Nouvelle Encyclopédie* [1782], citado por Ricardo GARCÍA CÁRCCEL, *La leyenda negra. Historia y opinión*, Madrid, Alianza editorial, 1992, pp. 136-137. García Cárcel dedica todo un capítulo a «La discusión sobre el funcionalismo hispánico» que agitó a los europeos en el siglo XVIII (cf. pp. 121-162).

²⁰⁰ Véase al respecto Pedro SAINZ RODRÍGUEZ, *Evolución de las ideas sobre la decadencia española y otros estudios de crítica literaria*, Madrid, Ediciones Rialp, 1962.

²⁰¹ Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO, *La ciencia española. Polémicas, indicaciones y proyectos*, Madrid, Imprenta Central a cargo de Víctor Sáez, 1879 [1876].

paña con un imperialismo esencialmente basado en la expansión económica y comercial²⁰², el debate que se impuso entre la élites nacionales puso el acento sobre la dimensión civilizadora. Más allá de las luchas ideológicas sobre el papel de la religión en la difusión –o, en el caso contrario, en la retención– del saber español, la cuestión de los aportes culturales y científicos de España se planteaba de ahora en adelante en términos raciales: en la lucha de influencia que libraban las grandes razas, ¿qué era de la «Raza hispánica»? ¿Seguía contribuyendo al curso de la civilización universal como lo había hecho cuando el descubrimiento, la exploración y la colonización de América? Mediante estas preguntas se manifestaba la necesidad de descifrar la razón de ser de España y su modalidad de existencia a lo largo de la historia para asegurar su misión en el presente y en el porvenir. Rafael Altamira dedicó buena parte de su vida a intentar demostrar, precisamente, las aptitudes pasadas y presentes del pueblo español para influir en términos de civilización y de modernidad. La perspectiva de una desaparición de la «modalidad hispánica de civilización» le aparecía, a partir de allí, como una pérdida irremplazable para el progreso de la humanidad:

Lo grave es que la anulación del elemento *latino* mutilaría a la Humanidad, quitándole elementos de una significación y un valor irremplazables; y lo que podría halagar en un comienzo el egoísmo de algunos, cedería al cabo en detrimento de todos. Debemos reconocer que es el elemento más serio de la cuestión y el derecho más fuerte a la vida que tenemos los latinos²⁰³.

Comprendemos por qué toda la problemática racial que ocupó el escenario político y cultural español durante el primer tercio del siglo xx la habitó esta preocupación.

El auge de la ideología de la Raza se manifestó a partir de los años 1910, es decir después del desastre colonial de 1898 y cuando a España le costaba trabajo pacificar el territorio marroquí que le había tocado en las negociaciones internacionales. Sin duda la pérdida de las últimas colonias americanas y asiáticas le había recordado a España la importancia que tenía para ella el sueño de expansión imperial. El símbolo de la Raza aparecía por lo tanto

²⁰² Es la orientación que siguió la Lliga Regionalista a partir de 1901. Cf. Enric UCCELAY-DA CAL, *El imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, D'Ors y la conquista moral de España*, Barcelona, Edhasa, 2003, pp. 623-671.

²⁰³ Rafael ALTAMIRA, *España en América, op. cit.*, p. 171.

como una respuesta a las supuestas constataciones de una España moribunda y de un pueblo agotado. La reacción pretendía conjurar estos diagnósticos pesimistas ofreciéndole a la nación una perspectiva gloriosa, herencia directa de las páginas más bellas de su pasado. Esta interpretación del concepto de Raza como modo de existencia de España en el mundo fue la perspectiva que adoptó, a partir de 1910, una ardiente partidaria de la Raza española, Blanca de los Ríos. Declarando repetidas veces, en una conferencia pronunciada en 1910, que los españoles debían ahora «afirmarse en tanto que nación y en tanto que raza», añadía: «Y esto nos toca y nos urge a nosotros hacer: estimarnos y afirmarnos como raza ante el mundo para empalmar nuestra historia, para reclamar nuestra plaza al sol de la vida, para no perder o para recobrar nuestro puesto de honor en el concierto universal»²⁰⁴. Frente a la supuesta superioridad de los pueblos anglosajones y frente a la decadencia latina, nacía un movimiento de reacción que enaltecía una Raza superior moral y espiritualmente.

La noción de «raza» se había desarrollado en España y en América latina dentro del marco del movimiento cultural modernista y en una relación de oposición al valor que tenía esta noción en el mundo anglosajón. Frente a la toma de conciencia angustiada de unas sociedades confrontadas al cambio²⁰⁵, dos movimientos de recuperación cultural hispánica coincidieron entre los años 1890 y 1930: el modernismo latinoamericano²⁰⁶ y una corriente similar que obraba en la Península y que los contemporáneos españoles nombraron «hispanismo», o en más contadas ocasiones «españolismo»²⁰⁷. En ambos casos se trataba de reinvin-

²⁰⁴ Blanca DE LOS RÍOS NOSTENCH DE LAMPÉREZ, *Afirmación de la raza ante el Centenario de la Independencia de las Repúblicas hispano-americanas...*, op. cit., p. 4.

²⁰⁵ Consúltese Helen GRAHAM y Jo LABANYI, «Culture and Modernity : The Case of Spain», art. cit., pp. 12 y ss.

²⁰⁶ El modernismo es el nombre dado a un amplio abanico de formas literarias y artísticas que surgieron entre los años 1890 y 1930 como respuesta a la experiencia de la vida urbana moderna.

²⁰⁷ En la mencionada acepción histórica, llamamos «Hispanismo» la corriente que estudia la cultura, la identidad y la historia españolas y que subraya las aportaciones de la civilización hispánica al progreso universal. Esta corriente se basaba en una concepción unitaria del espacio cultural peninsular, a menudo designado por el término «Hispania» que acuñaron los romanos. Desde una perspectiva más defensiva, también puede definirse el hispanismo como la corriente cultural que tiende a rehabilitar, salvaguardar y difundir la cultura peninsular en tanto que mo-

dicar la personalidad cultural del mundo hispánico y de recuperar, entre otras cosas, una tradición histórica gloriosa, heredera de los valores del humanismo clásico²⁰⁸. En América latina, el modernismo fomentó la aparición de un discurso que exaltaba un modelo de civilización diferente, apegado a cierta universalidad (basada en la armonía, el amor, la fraternidad y la unión pacífica entre los pueblos). En reacción contra la nordomanía que durante mucho tiempo había afectado a los sectores intelectuales, esta corriente se oponía al utilitarismo positivista de los países sajones, y por lo tanto a las teorías del darwinismo social sobre las luchas entre las razas²⁰⁹. La defensa de una Raza más sensible y fundada en valores ideales desembocó en unas afirmaciones espiritualistas en cuanto a la esencia de la Patria y de la Raza por parte de las derechas reaccionarias españolas y latinoamericanas de los años 1920. A partir de entonces, las llamadas permanentes a la regeneración hispánica tenían un cariz algo mesiánico²¹⁰. En efecto, las sempiternas exhortaciones al renacimiento de la Raza y de la civilización hispánica tenían, en muchos de sus aspectos, un carácter meramente votivo. La fe ciega e ilusoria que presuponían aislaban del terreno de las realizaciones concretas y cons-

delo cultural que ha participado plenamente al auge de la civilización occidental. En la práctica, se trataba pues de una especie de «cruzada» que emprendieron numerosos españoles con tal de recuperar el prestigio de su país y de restituirle confianza en su papel internacional. Dos precisiones: 1. Junto a esta definición, coexistían otros valores para el vocablo «hispanismo», como su acepción filológica o la referencia restrictiva a los estudios sobre la cultura española practicados en el extranjero. 2. El vocablo «españolismo» también apareció en los años 1910-1920, a veces con el mismo sentido, pero tuvo desde el principio una connotación negativa que lo asimilaba al chovinismo.

²⁰⁸ En cuanto a las relaciones entre modernismo como interrogación sobre la identidad cultural y el regeneracionismo como interrogación sobre la identidad nacional, remitimos al artículo de Gilbert AZAM, «Espagne et hispanité, ou le mythe de Janus», en *Identités nationales et identités culturelles dans le monde ibérique et ibéro-américain*, Actas del XVIII Congreso de la Société des Hispanistes français (Perpiñán, 20-22 de marzo de 1982), Toulouse, France-Ibérie Recherche-Université de Toulouse-Le Mirail, pp. 11-18.

²⁰⁹ Sobre la aparición del modernismo en el mundo hispánico, véase Alison SINCLAIR, «Authority or authenticity? The battle of the cultures at the millennial crossroads», en Joseph HARRISON y Alan HOYLE (eds.), *Spain's 1898 crisis. Regenerationism, modernism and post-colonialism*, op. cit., pp. 132-145.

²¹⁰ Consúltese, entre otros, el artículo de José Enrique RODÓ titulado «El surgimiento de España» [1916] y publicado en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 6, nov. 1918, pp. 2-3.

tituían una traba, según varios intelectuales, para un desarrollo verdaderamente eficaz.

El movimiento de reacción por medio del enaltecimiento de la Raza condujo a reforzar la fe en la vocación civilizadora de España. A la par que iba fortaleciéndose el mito imperial, los regeneracionistas hicieron hincapié en la vocación española para transmitir y perpetuar una civilización superior y sacaron del pasado ejemplos para aplicar esta vocación al presente (véase la campaña marroquí llevada para «civilizar el moro»). América y la huella de civilización que en ella había dejado España se transformaron en reto para conjurar la supuesta decadencia de la Raza. Es lo que pensaba Rafael Altamira cuando declaraba –en contra de las afirmaciones de Masson de Morvilliers– que, por una parte, España había aportado en el pasado elementos de civilización de suma importancia y que, por otra parte, representaba cara al futuro un factor de los más útiles de progreso²¹¹. Este aviso previo le permitía formular la lista de los servicios que España había prestado a la humanidad. Desde su punto de vista, eran diez y cobraban aspectos tan diversos como la contribución a la cultura clásica, la lucha contra el turco, el descubrimiento y la civilización de América y de parte de Oceanía, el desarrollo de ciertas ciencias como la cartografía, la defensa de los pueblos llamados «inferiores» (a partir del ejemplo de la Legislación de Indias, protectora de los indios), una forma de realismo en la literatura o el aporte de sus cualidades «generosas, nobles, románticas, liberales y hospitalarias»²¹². Unos doce años más tarde, cuando el mundo occidental había entrado en una crisis de valores sumamente grave, Altamira podía concluir:

Así se han ido concretando en los estudios sobre nuestra psicología colectiva las notas que revelan el alma española como un depósito de valores espirituales que hacen de ella un fondo de reserva en la crisis actual del mundo y un factor de reconstrucción de ciertas bases sustanciales de vida social resquebrajadas y a punto de ruina en el momento presente de muchos pueblos²¹³.

Por eso, a lo largo de los años 1920, los periodistas y propagandistas españoles se tomaron a pecho el subrayar todos los pro-

²¹¹ «La civilización española», de Rafael ALTAMIRA, *España y el programa americano*, *op. cit.*, p. 160.

²¹² *Id.*, pp. 170-172.

²¹³ Rafael ALTAMIRA, *Escritos patrióticos*, Madrid, CIAP, 1929, p. 99.

gresos que atribuirle a España. En definitiva, todo éxito en las artes, las letras o las ciencias fue reducido a esta problemática de las aportaciones de la Raza a la civilización universal, dentro de un contexto de fuerte competencia internacional. Prueba de que esta obsesión atravesó la Restauración es que la concesión en 1922 del Premio Nobel de Literatura al dramaturgo español Jacinto Benavente se interpretó inmediatamente como un «triunfo de la Raza»²¹⁴, igual que el Nobel de Medicina otorgado a Santiago Ramón y Cajal en 1906. La misma idea se reiteró en 1927 con el famoso físico Blas Cabrera, con motivo de una conferencia sobre la investigación científica y el porvenir de la raza hispánica. Según el académico, la continuidad de la raza hispánica dependía de la capacidad de la Raza para seguir influyendo en un plano científico: «La continuidad de nuestra raza en la historia exige una atención preferente sobre las actividades científicas creadoras de que somos capaces»²¹⁵.

Enfrentada con una decadencia que parecían confirmar los últimos acontecimientos y con las dudas que la consumían respecto al valor de su civilización, España veía en la lucha que se desarrollaba allende los mares la repetición de un combate en el que se jugaba su propia continuidad. ¿Qué era pues de la influencia de España en América latina?

B) LA INFLUENCIA DE ESPAÑA EN AMÉRICA LATINA FRENTE A LA EXPANSIÓN DE LAS OTRAS «RAZAS»

Una vez independizada, América latina fue objeto a lo largo del siglo XIX del interés constante de las grandes potencias europeas. Los Estados Unidos, la gran república del norte en pleno auge, asumieron un papel al mismo tiempo protector y predador para con las jóvenes naciones del subcontinente. Cuando hubieron pasado los pruritos de (re)conquista territorial y una vez admitido el estatuto de independencia de las repúblicas latinoamericanas en el escenario internacional, no amainó la presión, aunque se manifestó con modalidades diferentes. Lo que ahora estaba en

²¹⁴ «Triunfo de la Raza. El premio Nobel de Literatura», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 6, nov.-dic. 1922, p. 4.

²¹⁵ Blas CABRERA, «La investigación científica y el porvenir de la raza hispana», en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 13-14, sept.-oct. 1927, p. 581.

juego eran los intereses y la influencia política y cultural en América latina. España, dentro de este contexto, debía luchar tanto para reconquistar los mercados que había perdido en sus antiguas colonias como para restaurar su prestigio. Al respecto, a finales del siglo XIX, el contexto había cambiado de modo radical con relación al período anterior: España, potencia mediana en la jerarquía de las naciones²¹⁶, ya no era un país colonial amenazador en América y las nuevas élites latinoamericanas la consideraban por eso con más simpatía. Paralelamente, otras potencias habían demostrado sus ambiciones, empezando por los Estados Unidos.

En un libro publicado en 1924, el asturiano Constantino Suárez, quien había vivido quince años en Cuba, dejaba constancia de la situación que se le presentaba a España en América: destacaba la «competición internacional» a la que se dedicaban seis grandes países para lograr el control económico de las repúblicas y para reforzar su influencia cultural en el continente²¹⁷. Denunciaba además el poco peso de España en América, lo que él explicaba por la denodada competencia que allí tenía lugar y por la potencia de los rivales: Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y, claro está, los Estados Unidos. América latina, la Europa del Oeste y los Estados Unidos formaban así un triángulo atlántico con relaciones complejas e intereses a menudo contradictorios²¹⁸. Centraremos aquí la atención en dos competidores de España, los Estados Unidos y Francia, en la medida en que estos dos países figuraban, por motivos diferentes, entre los obstáculos más serios a un regreso de la influencia española en América. Además, la batalla que libraron esas dos naciones se integraba en movimientos de penetración es-

²¹⁶ Véase Jean-Marc DELAUNAY: «L'Espagne dans la politique générale française au XX^e siècle. Une réflexion sur la bilatéralité entre les nations», en Jean SAGNES (dir.), *Images et influences de l'Espagne dans la France contemporaine*, Béziers-Perpignan, Ville de Béziers-Presses universitaires de Perpignan, 1994, pp. 34-54.

²¹⁷ «La competencia internacional», en Constantino SUÁREZ, *La verdad desnuda. Estudio crítico sobre las relaciones de España y América*, Madrid, Rivadeneyra, 1924, pp. 113-123. A un nivel estrictamente cultural y en lo referente a la batalla propagandística que se libró en América latina, remitimos al estudio del diplomático José Antonio DE SANGRÓNIZ, *Nuevas orientaciones para la política internacional de España: la expansión cultural de España en el extranjero y principalmente en hispano América*, Madrid, Editorial Hércules, 1925.

²¹⁸ Consúltese al respecto Wolf GRABENDORFF y Riordan ROETT (coord.), *Latin America, Western Europe and the U.S. Reevaluating the Atlantic triangle*, New York, Praeger, 1985.

tructurados que importantes refuerzos de propaganda asistían. Si España había situado su política de acercamiento a sus antiguas colonias dentro del marco del hispanoamericanismo, Francia, por su parte, había formulado el concepto de latinidad, que se convirtió pronto en un instrumento de sujeción cultural. En cuanto a los Estados Unidos, oscilaban entre una política agresiva de expansionismo y una vía menos directa, la del panamericanismo.

Panamericanismo versus hispanoamericanismo

Constantino Suárez proseguía la exposición que comentamos antes mencionando los progresos conseguidos por las diferentes potencias en la batalla de influencia en América. A propósito de los Estados Unidos decía:

Sólo una de esas naciones que concurren a la conquista de Hispanoamérica es mirada con algo de prevención y desdén. Me refiero a los Estados Unidos, por el absorbente imperialismo de su águila simbólica, que arrebató a Méjico provincias en la pasada centuria y alimenta en la presente las desencadenadas revoluciones que desangran a ese país, y usurpa, desgarró u oprime las libertades ciudadanas y nacionales en Colombia, Cuba, Puerto Rico, Panamá, Nicaragua y Santo Domingo²¹⁹.

La observación era indiscutible: la actitud de los Estados Unidos para con sus vecinos latinos se asemejaba a un imperialismo expansionista, cuyas manifestaciones eran incontables. Desde finales del siglo XIX en particular, el auge extraordinario de los Estados Unidos iba invadiendo todas las reflexiones, desencadenando a la vez temor y fascinación tanto entre sus vecinos latinoamericanos como entre los representantes de la «vieja Europa»; la América del Norte constituía efectivamente una amenaza para la integridad de las repúblicas latinoamericanas y para la perennidad de la influencia española en el continente.

Para entender los retos que se les presentaba a España y a la «Raza hispánica», cabe recordar aquí las principales orientaciones del imperialismo norteamericano y del movimiento panamericanista. Durante el período 1910-1930, abundaron las conferencias, los discursos, los folletos, los artículos o los ensayos que exponían de modo más o menos exhaustivo esta cuestión. Esto demuestra la in-

²¹⁹ Constantino SUÁREZ, *La verdad desnuda....*, op. cit., p. 115.

tensa preocupación que suscitaban en España, igual que en América latina, los progresos del imperialismo americano. Cada nuevo episodio del intervencionismo norteamericano daba pie a un estallido de protestas por parte de los autores españoles. Esto porque desde la formulación de la doctrina Monroe por el presidente americano en 1823, la pretensión que tenían los Estados Unidos de regentar ellos solos la seguridad y los intereses de todo el continente americano se había percibido en la Península ibérica como un replanteamiento directo de la legitimidad de la presencia española en América, no sólo en un plano político, sino también económico y cultural. Entre mediados y finales del siglo XIX, pasamos del intervencionismo europeo –patente en la expedición francoangloespañola de 1863, en México, por ejemplo– a la tutela norteamericana sobre la totalidad del continente²²⁰. Los Estados Unidos desempeñaban el papel de gendarme por cuenta de redes financieras que se establecieron dentro del marco del régimen neocolonial mantenido por los intereses ingleses, alemanes, italianos o franceses.

Sin embargo, a finales del siglo, los Estados Unidos se dieron cuenta de que la tutela directa que ellos pretendían ejercer suscitaba resistencias en las repúblicas latinoamericanas. Admitiendo que su independencia se daba por sentada de facto, los diplomáticos norteamericanos concibieron entonces una nueva doctrina, que venía en complemento de la que defendió en su época el presidente Monroe: al descansar en la unión de todos los Estados americanos, el panamericanismo buscaba desarrollar las relaciones diplomáticas, económicas, sociales y culturales en el seno del continente²²¹. La idea panamericana, que nació en 1889, cuando la primera Conferencia Internacional Americana de Washington, la promovió el entonces secretario de Estado James Blaine. En sus inicios, sin embargo, el panamericanismo fue una orientación marginal en la determinación de una política exterior estadounidense que dominaban la política del *Big Stick* y el corolario que en 1904 añadió Roosevelt a la doctrina de Monroe²²². Fue sólo a partir de

²²⁰ Tulio HALPERÍN DONGHI, *Historia contemporánea de América latina*, Madrid, Alianza Editorial, 1998 [1.ª ed. 1969], p. 283.

²²¹ Una de las manifestaciones culturales de ese movimiento fue el fomento de los estudios hispanistas en Estados Unidos. Véase Richard L. KAGAN (ed.), *Spain in America. The Origins of Hispanism in the United States*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 2002.

²²² En un mensaje que dirigió el 6 de diciembre de 1904 al Congreso, el presidente Theodore Roosevelt reivindicó el derecho de intervención de los Estados

la Conferencia Panamericana de México, en 1901, y de las que siguieron²²³, cuando esta política fue reactualizada y conoció un verdadero auge, hasta el punto de llegar a ser para los Estados Unidos un verdadero instrumento de penetración. El panamericanismo lo defendieron Theodore Roosevelt, y luego el presidente Woodrow Wilson. Sus principales adalides fueron el Secretario de Estado Elihu Root y John Barrett, quien estaba desde 1907 al frente del Bureau of American Republics, organismo panamericano encargado de coleccionar datos económicos. En 1910, se constituyó la Unión Panamericana, una agencia con sede en Washington y de la que fue director John Barret. Desde el principio los latinoamericanos expresaron desacuerdos fundamentales con los Estados Unidos a propósito de la naturaleza de las relaciones que debían mantener y de las obligaciones que le incumbían al gran vecino del norte para mantener el orden en el continente. Pero sólo fue en 1928, durante la Conferencia panamericana de La Habana, cuando el edificio panamericano presentó las grietas más importantes²²⁴. Cabe añadir que esta sexta conferencia venía a continuación de una serie de intervenciones armadas conducidas directamente por los norteamericanos en diversas repúblicas latinas, lo que había contribuido a volver opaco el mensaje de cooperación que se transmitía a través del panamericanismo.

Si le damos un repaso rápido al primer tercio del siglo xx, la lista de las intervenciones norteamericanas en el subcontinente es significativa. Un breve balance de estas incursiones ayuda a entender la presión y la amenaza constantes que acompañaban el expansionismo norteamericano. Si al final de la Guerra Hispanoamericana de 1898 los Estados Unidos habían instaurado su protectorado en Cuba al hacer añadir a la constitución cubana la enmienda Platt,

Unidos fuera de sus fronteras, otorgando así a su país una función de policía internacional que no tardaron a aplicar en Latinoamérica.

²²³ Para el período de 1889 a 1930, las distintas conferencias panamericanas fueron las siguientes: 1889-90, I Conferencia en Washington; 1901-02, II Conferencia en México; 1906, III Conferencia en Río de Janeiro; 1910, IV Conferencia en Buenos Aires; 1923, V Conferencia en Santiago de Chile; 1928, VI Conferencia en La Habana.

²²⁴ En cuanto a las consecuencias de esa conferencia panamericana y de la doctrina de Monroe, consúltese el artículo de Eduardo GÓMEZ DE BAQUERO, «La evolución y la crisis de la doctrina de Monroe», en *Revista de las Españas*, Madrid, oct. 1928, pp. 479-482. Sobre la acción de la Secretaría de la Unión Panamericana en los años 1910, véase «John Barrett y la Unión Panamericana», en Rafael ALTAMIRA, *La política de España en América*, op. cit., pp. 221-224.

también habían anexionado Puerto Rico y perennizaron esta dominación firmando el Jones Act en 1917²²⁵. La presión sobre América Central y sobre la zona caribeña, territorios que los Estados Unidos consideraban estratégicos, se acentuó con la apertura del Canal de Panamá en 1912 (se inauguró en agosto de 1914). Después de suscitar en 1903 un levantamiento en la provincia colombiana de Panamá, reconocieron la independencia del istmo y obtuvieron, gracias al tratado Hay-Bunau-Varilla, el control de la zona del canal. La apertura del canal, que les otorgaba a los Estados Unidos el control de toda la región, se interpretó en la totalidad del mundo hispánico como una demostración de la «hegemonía yankee» que había forjado antaño la doctrina Monroe²²⁶. Harto simbólico, al verificarse en el momento mismo en que estallaba la contienda europea –que confirmó la decadencia europea y asentó definitivamente la supremacía norteamericana en América–, el asunto del canal suscitó numerosos comentarios en el mundo hispánico. La problemática racial reaparecía y numerosos políticos e intelectuales vieron en dicha operación al águila sajona que encerraba con más fuerza entre sus garras a la Raza hispana, como lo expresaba en 1912 el ex ministro de Ultramar, Segismundo Moret:

Tenemos que hablar, y quiero hablar: *Hay una raza que todo lo quiere dominar en América, y la suerte está echada a la hora del Canal de Panamá*. Tenemos que unirnos para ser fuertes, para hacernos escuchar y temer o, por lo menos, respetar. Surge la necesidad de una fórmula de unión²²⁷.

El período siguiente iba a confirmar efectivamente los temores del ministro. Poniendo en práctica una forma inédita y sutil de imperialismo –cuyos resortes describiría más tarde Manuel Ugarte²²⁸–, los Estados Unidos multiplicaron las intervenciones uni-

²²⁵ La enmienda Platt, con la que Estados Unidos impusieron de hecho su tutela sobre Cuba, fue adoptada por el Senado estadounidense el 27 de febrero de 1901. En el caso de Puerto Rico, la firma del Jones Act acarrió numerosas protestas, en particular del líder de la independencia José de Diego.

²²⁶ Véase la obra del historiador mexicano Carlos PEREYRA, *El mito de Monroe*, Madrid, Editorial América, 1916.

²²⁷ Discurso que pronunció Segismundo MORET ante los representantes latinoamericanos en el Centenario de las Cortes de Cádiz, en octubre de 1912, citado por José María GONZÁLEZ, *El día de Colón y de la Paz (12 de octubre de 1492 - 12 de octubre de 1918)*, Oviedo, Imprenta La Cruz, 1933 [1930], p. 101.

²²⁸ El intelectual argentino publicó en 1930 un sonante artículo sobre el imperialismo norteamericano que se ejercía desde comienzos de siglo: «El impe-

laterales: en Honduras en 1912 y en 1925, para proteger los intereses de la United Fruit Company; en Haití en 1915, para recaudar la deuda; en la República Dominicana en 1916; en el México revolucionario cuando el bombardeo y el desembarco en Vera Cruz, en 1914. Nicaragua también tuvo que afrontar varias intervenciones militares, con el envío de tropas en 1909 y luego en 1927, bajo la presidencia de Coolidge. En 1922, el republicano radical socialista español Marcelino Domingo, de vuelta de un viaje a Cuba, manifestó su oposición al estado de imperialismo que mantenían los Estados Unidos en América latina. En su libro titulado *La isla encadenada*, denunció a la vez la diplomacia del dólar, la política del *Big Stick* y la enmienda Platt que sojuzgaban a la isla y a toda la región:

En todos estos países [del mar Caribe], la soberanía está mediatizada o detentada por los Estados Unidos. En unos –Santo Domingo y Haití–, la intervención de los Estados Unidos es pública y públicamente responsable; en otros –Méjico–, la intervención es cautelosa, sinuosa y contumaz; en otros –Cuba–, la intervención ha buscado los medios de poder ser legal siempre, y rehusando siempre ser oficial, es siempre efectiva²²⁹.

La multiplicación de las intervenciones norteamericanas, que amenazaban la integridad territorial de las repúblicas hispánicas y que constituían violaciones de su soberanía, provocaba condenas por parte de muchos diplomáticos e intelectuales hispánicos. Tras el final de la Primera Guerra mundial, numerosas fueron las conferencias pronunciadas para llamar a una necesaria unión hispanoamericana con vistas a contrarrestar la hegemonía creciente de los Estados Unidos. La alternativa que el Presidente Wilson propuso en favor de un «monroísmo» renovado con bases jurídicas e igualitarias sedujo durante algún tiempo a los latinoamericanos, especialmente en tiempos de la Gran Guerra, como recordaba Paul-Henri Michel en 1931:

Une nouvelle interprétation de la doctrine de Monroe est proposée par Wilson. Les Etats-Unis renoncent à toute ambition impérialiste : ils ne veulent que l'union et l'égalité. [...] Et cette politique leur réus-

rialismo», Manuel UGARTE, en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 41, ene. 1930, p. 4.

²²⁹ Marcelino DOMINGO, *La isla encadenada*, Madrid, Editorial Mundo Latino-Rivadeneira, s.f. [1922], pp. 229-230.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

sit car il est indéniable que de 1914 à 1917 l'esprit panaméricain a beaucoup étendu ses conquêtes²³⁰.

Pero con todo, las declaraciones universalistas y pacifistas de Woodrow Wilson no iban a durar mucho. La no ratificación por los Estados Unidos del tratado de adhesión a la Sociedad de Naciones y el acceso a la presidencia del republicano Harding anunciaron el final de esta aparente buena voluntad²³¹.

Por eso, a partir de los años 1920, la política intervencionista conducida por los Estados Unidos tropezó con una resistencia por parte de Argentina, la cual propuso sustituir dicha política por una forma de acción contractual basada en el respeto mutuo, en la resolución de los conflictos mediante el arbitraje y, de modo más general, en la afirmación de los principios de paz. En efecto, los progresos del derecho internacional habían suscitado la esperanza de pacificar las relaciones internacionales. Las nuevas instituciones multilaterales que creó el Tratado de Versalles pudieron durante algún tiempo nutrir las esperanzas de poder equilibrar el unilateralismo americano²³². En 1923, el diputado José María de Yanguas Messía, entonces miembro de la delegación española ante la Sociedad de Naciones, puso de relieve los beneficios que, de constituirse un frente hispánico común en el seno de los organismos internacionales, el hispanoamericanismo podía sacar²³³. Ciertamente es que en un primer tiempo América latina se había manejado entre una reacción continental nacionalista y cierta inclinación hacia el «gigante del norte», gracias en particular a la intensa seducción de su capitalismo. Pero los excesos imperialistas de la política extranjera norteamericana habían tenido por consecuencia colateral el acercamiento de las repúblicas latinoamericanas unas a otras y el fomento de una nueva unidad.

²³⁰ Paul-Henri MICHEL, *L'Hispanisme dans les Républiques Espagnoles d'Amérique pendant la guerre de 1914-1918. Etude d'esprit public*, Paris, Alfred Costes, 1931, p. 76.

²³¹ Luis ARAQUISTAIN subrayó después de la guerra cuánto los eventos posteriores traicionaron el espíritu del presidente Wilson (cf. *El peligro yanqui*, Valencia, Editorial Sempere, s.f. [1919], p. 270).

²³² En su estudio sobre la Revolución mexicana, Almudena DELGADO LARIOS analiza en los mismos términos la rivalidad entre panamericanismo e hispanoamericanismo (cf. *La revolución mexicana en la España de Alfonso XIII (1910-1931)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1993, pp. 315-343).

²³³ José María DE YANGUAS MESSÍA, «El hispanoamericanismo en Ginebra», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 1, ene.-feb. 1923, pp. 61-81.

Se oponían, pues, dos corrientes de pensamiento: por un lado, la doctrina de Monroe, un pretexto para una política de intervención imperialista de los Estados Unidos, y por el otro, lo que se bautizó con el nombre de «doctrina Bolívar», que exhortaba a la unión de las repúblicas hispánicas para que se defendieran contra las tendencias hegemónicas norteamericanas. En estos términos es como el geógrafo y diplomático español Carlos Badía Malagrida estudiaba las fuerzas que se enfrentaban en América: «En este sentido colocamos nosotros frente a frente los nombres de Monroe y de Bolívar, como símbolos de aquellas doctrinas políticas que a principios del siglo XIX fueron el albor de la América independiente»²³⁴. A continuación se esforzaba en describir cada una de las dos doctrinas. La política que defendió el presidente Monroe durante su famoso discurso en el Congreso, el 2 de diciembre de 1823, era ante todo americanista o continental. Planteada desde un enfoque unilateral, esta doctrina otorgaba a los Estados Unidos una función tutelar sobre el continente americano. Se presentaba como defensiva y pacifista al invocar el principio del respeto de la independencia (*¡sic!*) frente a las miras colonialistas de la Santa Alianza europea: en resumen «América para los americanos». Por el contrario, la doctrina de Bolívar, que también era sin lugar a dudas americanista, no era unilateral ni tutelar ya que todas las repúblicas hispánicas participaron en el Congreso de Panamá, en 1826. Aunque también defensiva, manifestaba un sentido más democrático y menos exclusivista, porque se fundaba en el principio de la no injerencia. Como afirmaba Badía Malagrida, los principios que introdujo Bolívar eran pues evidentemente superiores desde la perspectiva del derecho internacional al unilateralismo que reivindicaba Monroe.

A finales del siglo XIX, aquellas dos doctrinas sirvieron de soporte ideológico a dos orientaciones políticas radicalmente opuestas: el hispanoamericanismo –que los interesados vivían como un instinto de conservación de las repúblicas latinoamericanas–, y el panamericanismo, que se percibía como el imperialismo americano disimulado bajo la misión tutelar que Monroe le había otorgado a su país. Esta alternativa en política internacional fue objeto de intensos debates en el seno mismo de las instancias panamericanas. A partir de la primera conferencia de Washington, en 1889,

²³⁴ Carlos BADÍA MALAGRIDA, *El factor geográfico en la política sudamericana*, Madrid, Tipografía y litografía Coullaut, 1944 [1919], p. 43.

el ministro de Asuntos Exteriores argentino Roque Sáenz Peña abogó por la doctrina de su predecesor Luis María Drago, favorable a una política de solidaridad internacional basada en la universalidad del derecho y sin exclusión del papel que Europa podía desempeñar²³⁵. La fórmula del canciller argentino de «América para la Humanidad», en respuesta a la notoria expresión de Monroe, permaneció durante decenios la referencia obligada para generaciones de hispanoamericanistas y de unionistas latinoamericanos expuestos al intervencionismo norteamericano. El diputado reformista Augusto Barcia se refirió a ella ante la Unión Ibero-Americana, citando a Sáenz Peña:

«La fuerza y la garantía de las nacionalidades de este hemisferio, no debemos perseguirlas fuera de nuestros medios e intereses; la raza es un vínculo más poderoso y más fuerte que la Geografía que es un mero accidente; busquemos, pues, la solidaridad de los estados latinoamericanos, constituyendo el vínculo político e internacional, contra las nuevas doctrinas interventoras, [...] y habremos proclamado la doctrina de Bolívar, abandonando las declaraciones de Monroe a su destino incierto y egoísta»²³⁶.

En fin de cuentas, lo que nos interesa en el estudio de la lucha de influencia entre el hispanoamericanismo y el imperialismo norteamericano –que éste se manifieste bajo la forma del panamericanismo o la de un intervencionismo puro y duro– es que remitía al debate sobre los factores pertinentes en materia de relaciones internacionales.

Obviamente, tras las reivindicaciones de orden identitario o político, se disimulaban preocupaciones económicas. El contexto de la Primera Guerra mundial permitió un repunte del comercio y transporte marítimo entre España y sus ex colonias, lo cual fortaleció en ambas orillas la conciencia de constituir una comunidad hispanoamericana: si, en 1914, las exportaciones destinadas al subcontinente americano representaban el 13,82% del conjunto de las exportaciones españolas, y las importaciones el 9,01%, estas tasas

²³⁵ Al reaccionar contra el nacionalismo agresivo norteamericano, el canciller argentino Luis Drago proclamó, en una carta de 1902 dirigida al Secretario de Estado estadounidense, que el recurso a la fuerza militar no podía aplicarse en las relaciones entre Estados acreedores y Estados deudores, lo cual desvirtuaba buena parte de las intervenciones del vecino del norte sobre las repúblicas latinas.

²³⁶ Carta dirigida por Roque SÁENZ PENA a Luis María Drago, citada en Augusto BARCIA, «El hispanoamericanismo», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 2, mar.-ab. 1922, p. 51.

ascendieron en 1920 al 22,73% y 17,99%, respectivamente²³⁷. Este contexto alcista explica desde luego que la revista comercial *Mercurio* y el empresario catalanista Federico Rahola publicaran, a fines de la guerra, un auténtico programa de expansión económica en América, tan ambicioso como irrealista²³⁸. No obstante, la lucha de influencia a que participó España se acompañó de un discurso de legitimación sobre el que cabe detenerse.

El hispanoamericanismo y el panamericanismo oponían dos fuentes de legitimidad: los lazos de la sangre, de la cultura y de la historia, en un caso, y en el otro, la proximidad geográfica. O sea, dicho con los términos en uso en aquel tiempo, se enfrentaban en esa batalla la conciencia étnica y la conciencia continental. La lógica panamericana privilegiaba los vínculos geográficos e históricos: las repúblicas americanas tenían un interés común en precaverse del colonialismo europeo. Si el factor geográfico debía conducir a una unificación continental panamericana y restringía el papel de España a su entorno europeo, el factor étnico incitaba, por su parte, a una «unificación racial». Durante la conferencia que acabamos de mencionar, José María de Yanguas Messía dio exactamente la misma interpretación de la situación estratégica en que se situaba América Latina: los pueblos hispanoamericanos se sentían atraídos por dos categorías distintas de alianza, la solidaridad continental y la solidaridad racial²³⁹. España apostaba decididamente por la segunda opción, con el fin de contrarrestar la progresión de la influencia norteamericana y de fomentar un renacimiento hispanófilo entre las naciones hermanas. No obstante, esta idea no recibía siempre buena acogida en América latina, todavía reacia a semejante tutela. La solidaridad racial podía suponer que los españoles pusieran la Península ibérica en la cúspide del edificio panhispánico, lo que no dejaba de ofender a numero-

²³⁷ Cifras sacadas de José María JOVER ZAMORA, Guadalupe GÓMEZ-FERRER MORANT y Juan Pablo FUSI AIZPURÚA, *España, sociedad, política y civilización (siglos XIX-XX)*, Madrid, Areté, 2001, p. 667. Como indican las estadísticas para las exportaciones en 1925, los principales socios comerciales de España eran, en orden decreciente: Francia, Inglaterra, Estados-Unidos, Alemania, Argentina, Holanda, México, Cuba, Italia (cf. «El comercio exterior», en José PEMARTÍN, *Los valores históricos en la dictadura española, op. cit.*, pp. 548-550).

²³⁸ Federico RAHOLA, *Programa americanista: post-guerra*, Barcelona, Mercurio-Casa de América, 1918.

²³⁹ José María DE YANGUAS MESSÍA, «El hispanoamericanismo en Ginebra», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 1, ene.-feb. 1923, p. 79.

sos mandatarios suramericanos, celosos de una independencia que les había costado mucho conquistar (fig. 2). La embajada extraordinaria que condujo, en 1920, el periodista y ministro liberal José Francos Rodríguez, acompañado del infante don Fernando de Baviera, con motivo del IV Centenario del Descubrimiento del Estrecho de Magallanes, fue una ocasión de constatar las divergencias de opinión que existían en aquel tema entre los dirigentes españoles y un estadista como el presidente uruguayo Baltasar Brum. Después de su visita a Montevideo, donde se había entrevistado con Brum, Francos Rodríguez dio cuenta del tenor de su conversación:

Expuse ante el ilustre personaje uruguayo mi modesto parecer respecto del panamericanismo. No se puede prescindir del influjo de la raza originaria al estrechar las relaciones entre los diversos países distribuidos por el Nuevo Continente, y así se han de estrechar los vínculos de las Repúblicas americanas de origen español, porque [...], estando todas o casi todas en germen todavía, necesitan precaverse contra la fuerza de absorción que instintivamente brota de pueblos ya formados. El Presidente del Uruguay adujo razones contrarias [...]. Según el Sr Brum, la acción de los Estados Unidos ha de tenerse en cuenta para todos los intereses americanos. América, por comunidad de forma de Gobierno, de ideales de justicia y democracia, debe fundirse en un solo pujante grupo. Las diferencias de lenguas, tan acentuadas como las que separan al inglés del español, no dificultarán el propósito panamericanista. Así, el Presidente del Uruguay desea una solidaridad americana, consagrada en una Liga Continental, eficaz, lo mismo contra los anhelos imperialistas del exterior que contra los posibles nacidos en el mismo Continente²⁴⁰.

Volvemos a encontrar ahí la tradicional oposición entre los criterios geográfico y político, a los que defendía Baltasar Brum, y el criterio históricocultural, o racial, que, según Francos Rodríguez, se imponía a los pueblos. Haciendo valer a su interlocutor que América se componía fundamentalmente de dos estirpes humanas, el delegado español subrayaba además que los «vínculos sustentados por motivos de raza» eran los más fuertes. Oponía el determinismo racial y lo que él calificaba de intriga política, y concluía, con una referencia patente al panamericanismo: «Por eso, para buscar afinidades hay que atender al hecho positivo, irrefragable del origen étnico, y tal origen vence a cualquier otro propósito na-

²⁴⁰ José FRANCOS RODRÍGUEZ, *Huellas españolas. Impresiones de un viaje por América*, Madrid, Editorial-América, s. f., [1921?], p. 340.

cido de maquinaciones políticas»²⁴¹. Sin embargo, pese al vigor de esas oposiciones retóricas, un número creciente de intelectuales y de políticos liberales dieron muestra de pragmatismo durante los años 1920 y admitieron que las relaciones internacionales podían establecerse en un doble criterio, geográfico y racial²⁴².

Ariel contra Calibán: un conflicto de civilizaciones

Desde los principios del panhispanismo, en pleno siglo XIX, la «amenaza yankee» constituía la argamasa más segura de la solidaridad de la Raza hispana: el peligro de una penetración norteamericana invadió tan hondamente las conciencias hispánicas que las teorías sobre el conflicto racial prosperaban entre los intelectuales españoles para explicar la oposición entre pueblos hispánicos y anglosajones. Semejante interpretación tenía además la ventaja de poder integrarse de modo coherente en una forma de continuidad histórica desde las guerras de religión, la Reforma y la Contrarreforma: la lucha racial parecía ser pues el último avatar de un viejo conflicto de civilizaciones que oponía el catolicismo y el protestantismo. A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, Francisco Muñoz del Monte y, siguiendo sus pasos, José Ferrer de Couto, Emilio Castelar y Antonio Cánovas del Castillo habían defendido apasionadamente los «títulos de nobleza» de la Raza española frente a la amenaza que se cernía sobre ella con el imperialismo norteamericano. Esta interpretación de un conflicto de intereses políticos y económicos en términos de oposición entre dos civilizaciones la consagró un ensayo que rápidamente se consideró como la referencia obligada para toda una generación de intelectuales latinoamericanos y españoles comprometidos en la misma búsqueda de su identidad: *Ariel*, escrito en 1900 por el uruguayo José Enrique Rodó²⁴³.

²⁴¹ *Id.*, p. 342.

²⁴² En su libro, Santiago Magariño y Ramón Puigdollers tratan de reconciliar ambas orientaciones, panamericanista e hispanoamericanista, y abogan por su complementariedad (cf. Santiago MAGARIÑO y Ramón PUIGDOLLERS, *Panhispanismo: su trascendencia histórica, política y social*, Barcelona, Editorial Científico-Médica, 1926). En cuanto a Carlos Badía Malagrida y desde una perspectiva bastante original para un diplomático español, privilegiaba el factor geográfico, del que incluso hacía el criterio determinante en materia de relaciones internacionales (cf. Carlos BADÍA MALAGRIDA, *El factor geográfico en la política sudamericana*, op. cit.).

²⁴³ José Enrique RODÓ, *Ariel*, Madrid, Cátedra, 2003 [1900].

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

Si nos quedamos con la lectura política que de él se hizo en seguida, el argumento oponía de modo algo maniqueo la América anglosajona, a la que representaba el monstruo Calibán (anagrama de *Canibal*), y la América hispánica, encarnada por el maestro Ariel, guía de la juventud latinoamericana²⁴⁴. Apoyándose en el rebrote hispanófilo que conocía el continente, Ariel llamaba a la reunificación espiritual de las repúblicas dispersas. Frente a los progresos del individualismo y del exclusivismo, Ariel profesaba un idealismo no exento de elitismo y una fe en las capacidades regeneradoras de la «raza hispánica». Calibán se veía a su vez cargado de numerosas connotaciones: primero concentraba en su figura el intervencionismo y el materialismo característicos de los Estados Unidos. Pero, según la perspectiva conservadora de los sectores hispanófilos, representaba también los factores mismos de la «barbarie»: la incultura, la inmigración, el populacho, la democracia corrupta, etc.

Este eje de lectura se refería pues a la oposición entre dos civilizaciones o dos razas: la raza anglosajona con sus valores de individualismo y de utilitarismo, y la raza española portadora de universalismo y de idealismo. Más ampliamente, remitía al traumatismo de sociedades que experimentaron la irrupción de masas urbanas e industriales y a una experiencia de modernización (impuesta por los imperativos de la producción capitalista) concebida como una alienación. La corriente modernista latinoamericana consagró esta interpretación dual que ya había introducido en 1898 su mentor, Rubén Darío²⁴⁵. La metáfora que introdujeron Darío y Rodó tuvo mucha resonancia y hasta el argentino Manuel Gálvez la adoptó en 1913, reiterando la denuncia de los intereses materialistas importados de los Estados Unidos y calificados de *calibanescos*: «Brava lucha es la nuestra. Tenemos que pelear lindamente –en los libros, en los diarios, en la cátedra, en todas partes– contra los calibanescos intereses crea-

²⁴⁴ Esta lectura que identifica Ariel y Calibán a las Américas hispánica y sajona es sin duda reductora en un plano de análisis literario. Se objetará no obstante que no debió de estar ausente del proyecto de Rodó cuando procedió a escribir su ensayo. Se trata además de la interpretación que por lo general se hizo de él en los círculos intelectuales de aquel entonces.

²⁴⁵ Frente al brutal desenlace de la Guerra Hispanoamericana, la cual había opuesto los Estados Unidos a España, Rubén Darío publicó en 1898 un texto titulado «El triunfo de Calibán» (cf. RUBÉN DARÍO, *Obras completas*, Madrid, Afrodisio Aguado, 1950-1952, t. IV, pp. 569-570).

dos que son los hábitos materialistas»²⁴⁶. Abogando por un regreso a la espiritualidad y al idealismo heredados de España, Gálvez se situaba en el corazón de aquella generación de intelectuales modernistas habitados por el doble imperativo de edificación nacional y de recuperación racial.

Para muchos latinoamericanos, la amenaza del naufragio moral que acarrearía la dominación norteamericana justificaba una nueva elaboración nacionalista de la relación con España y una recuperación de las «esencias hispánicas» de América. El diplomático español Carlos Badía Malagrida destacaba, en 1919, este movimiento de opinión observado en todo el subcontinente. Entre los principales paladines de esta nueva escuela, citaba a Manuel Ugarte, Carlos Pereyra, Javier Prado y Ugarteche, Rufino Blanco Fombona, Francisco García Calderón, José Santos Chocano, Rubén Darío y Cecilio Acosta²⁴⁷. En España, los intelectuales recibieron complacidos este eje de interpretación del conflicto de intereses continental. La corriente hispanófila latinoamericana, ahora tan bien servida por el modernismo cuando durante mucho tiempo el mundo intelectual había denigrado toda referencia a las raíces hispánicas, no sólo contribuía a cerrar filas alrededor de un combato común, sino que presentaba sobre todo una visión positiva y optimista del carácter y de la psicología de la Raza. Por eso esta temática se retomó ampliamente en España, en especial a partir de los años 1910, mientras el hispanoamericanismo iba transformándose en una corriente capital de la empresa de regeneración nacional. La vicepresidenta del Centro de Cultura Hispano-Americana²⁴⁸, Blanca de los Ríos, lo expresó en 1911 en la sede de la asociación:

El porvenir del mundo se divide entre dos grandes castas que encarnizadamente se disputan su dominio. La lucha está empeñada; pero

²⁴⁶ Manuel GÁLVEZ, *El solar de la Raza*, Madrid, Editorial Saturnino Calleja, S.A., 1920 [1913], p. 16.

²⁴⁷ Carlos BADÍA MALAGRIDA, *El factor geográfico en la política sudamericana*, op. cit., p. 29. Después de citar a estos escritores, Badía compendia así el proyecto en que se insertaban: «Su programa es bien concreto: salvar a América del naufragio moral a que parece conducirla la prepotencia del espíritu sajón».

²⁴⁸ El Centro de Cultura Hispano-Americana (Madrid) lo crearon en 1911 los políticos liberales Luis Palomo (su presidente) y José Canalejas. La historiadora Blanca de los Ríos de Lampérez fue nombrada vicepresidenta. El Centro publicó, a partir de 1911, la revista *Cultura Hispano-Americana* (luego *Cultura Hispano-americana*).

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

más que lucha de hombres contra hombres, es lucha de razas contra razas; y más que lucha de cuerpo a cuerpo de una contra otra familia humana, es lucha de alma contra alma, de idioma contra idioma, porque las lenguas son el alma viviente de las razas²⁴⁹.

«La afirmación de la raza», como tituló su conferencia, implicaba pues aceptar el reto de civilización con el que el mundo anglosajón desafiaba al mundo latino. Y, para Blanca de los Ríos, renunciar a ello sería mostrarse culpable de «apostasía étnica».

El período posterior a la Primera Guerra mundial, gracias a la que la hegemonía norteamericana se granjeó beneficios considerables, no hizo sino reforzar esta tendencia. Rufino Blanco Fombona, diplomático venezolano afincado en Madrid, pormenorizó, en la revista cultural y política *España*, la batalla de civilizaciones que iban librando entonces las «dos Américas». Según él, no se trataba de un conflicto entre el hombre blanco y el hombre de color, porque las élites de las Américas sajona e hispánica pertenecían a la «raza caucásica», y tampoco se trataba de un conflicto entre dos modelos políticos. Muy al contrario:

El aspecto del conflicto entre las dos Américas es otro. Es una lucha de razas y de civilizaciones. Es, transportada al nuevo mundo, la vieja lucha histórica entre la raza inglesa y la raza española, entre la religión luterana y la fe católica, entre el sentido práctico de asociación y la tendencia anárquica del individualismo, entre el espíritu utilitario y el espíritu idealista, entre Sancho y don Quijote, entre Calibán y Ariel²⁵⁰.

Sin embargo, observaremos que la condena recurrente de las influencias enajenantes y del «materialismo grosero» norteamericano informaba más sobre las mentalidades hispánicas en sí que sobre el blanco de sus críticas. De hecho, el hecho de oponer dos civilizaciones era la expresión, muchas veces, de las frustraciones del mundo hispánico, incapaz de unirse e inapto para conseguir –en materia económica, militar y también científica– una potencia equiparable a la de los Estados Unidos. A partir de allí, podemos también introducir un segundo nivel de lectura de las imprecaciones obsesionantes que se proferían en particular cada 12 de octubre, y reconocer en ello una incesante letanía sobre la impo-

²⁴⁹ Blanca DE LOS RÍOS NOSTENCH DE LAMPÉREZ, *Afirmación de la raza. Porvenir hispanoamericano...*, op. cit., p. 15.

²⁵⁰ Rufino BLANCO FOMBONA, «Los conquistadores de América», en *España*, Madrid, n.º 303, 14-I-1922, p. 10.

tencia de la Raza. En este sentido se expresó Augusto Barcia, el 12 de octubre de 1922, en el Teatro Real de Madrid:

Y hoy es verdad que están en pugna, –hay que decirlo– dos civilizaciones en América o dos interpretaciones de la civilización, una de las cuales poderosa, avasalladora, que en el orden material, en la expansión de su ímpetu progresivo, parece que con la influencia de su fuerza lo aplasta todo; mas pensad en que ésa se lleva la materia, pero el alma es nuestra y nosotros –y al decirlo nosotros, digo ellos, nuestros hermanos– los eternos románticos, los que hemos de ser como los sublimes apóstoles, abandonadores de todos los placeres materiales y capaces, como se ha hecho mil veces, de sacrificarse por una idea, sabemos que en la generosidad y santidad de este movimiento romántico se encierra toda la fuerza moral que puede atesorar la Humanidad a través de todos los siglos y de todos los tiempos. Ahí es donde está el supremo ideal²⁵¹.

Este largo parlamento, de un romanticismo apenas velado, se terminaba con la promesa de un porvenir radiante en el que el juicio divino, con toda seguridad, recompensaría los inmensos sacrificios aceptados por los predicadores del ideal hispánico, aquellos «ascetas» de la Raza hispana. Aunque se entusiasmó la asamblea y aclamó al orador, la realidad no daba motivo a la euforia: el momento presente veía triunfar los valores capitalistas que se asociaban con el protestantismo y con un orden mundial que regentaban los anglosajones. Con tal de proponer una lectura racional y reconfortante de las luchas de influencia cultural y económica en acción en el continente americano, los intelectuales introducían con regularidad el binomio Progreso-Civilización: la oposición entre la Civilización (en tanto que valor espiritual o metafísico que descansaba en la cultura, el arte, la justicia y la verdad) y el Progreso (reducido al progreso material, cuantitativo y superficial) constituía un molde interpretativo muy cómodo para contemplar el desfase del desarrollo entre, por una parte, las naciones latinas –España incluida–, y, por otra parte, los países anglosajones. La sombra de la desaparición y de la decadencia que antaño había derrumbado a Roma bajo los golpes de los invasores bárbaros se cernía sobre las mentes del mundo hispánico.

En esa lucha de civilización que libraban los dos bloques (uno de los dos muy fragmentado), los progresos del mundo anglosajón

²⁵¹ *Festival celebrado en el Teatro Real de Madrid el día 12 de octubre de 1922 y otros actos oficiales conmemorativos de la Fiesta de la Raza*, Madrid, Imp. Municip., 1922, p. 18.

parecían amenazar con disolver a la Raza hispánica. Pero los que veían en el liberalismo protestante encarnado por los Estados Unidos una amenaza para la integridad moral de América latina, podían también fundar la legitimidad del hispanoamericanismo en la existencia de otro enemigo tan peligroso: el indigenismo, que amenazaba con sumir otra vez al continente en la barbarie. Isidro Sepúlveda analiza cómo esta identificación de un enemigo, a la vez externo (las intenciones hegemónicas de los Estados Unidos) e interno (el indigenismo, entre otros) había servido los intereses de los nacionalismos hispánicos²⁵². En lo que atañe a la presión norteamericana, el hecho de que la formulación del problema acudiera a argumentos de naturaleza filosófica, religiosa y social, más que política o económica, hacía recaer la amenaza en la esencia nacional misma de las repúblicas latinoamericanas. Por eso el riesgo al que se aludía constantemente era verdaderamente el de la *desnacionalización* de los pueblos hispanoamericanos por el contacto con los Estados Unidos²⁵³.

Las supuestas luchas raciales y las amenazas anglosajonas sobre la Raza hispana se planteaban en términos de atomización de los pueblos hispánicos. La raza constituía pues un valor al que cabía defender cueste lo que cueste para preservar los caracteres nacionales en los que las jóvenes repúblicas habían establecido su equilibrio interno y su relación al mundo. La adopción del modelo anglosajón, dentro de este contexto, no podía sino contribuir a desorientar a estas naciones en su proceso de construcción de la identidad, y a hacerlas aún más vulnerables a la hegemonía económica de su vecino del norte. Al igual que otros, el profesor mexicano Toribio Esquivel Obregón se hizo emblemático de la denuncia de la preponderancia norteamericana y de la resistencia a las influencias «desnaturalizadoras» que se ejercían sobre su país al que la guerra civil había debilitado.

Ahora bien, la reacción a dicho peligro suponía remediar una de las debilidades estructurales del edificio hispánico, o sea la fragmentación de América latina. Este diagnóstico lo sintetizó el embajador de Chile en una conferencia, todavía famosa hoy en día, que pronunció en España, en 1927, en la Universidad de Vallado-

²⁵² Véase Isidro SEPÚLVEDA, *El sueño de la Madre Patria...*, op. cit., pp. 243-269.

²⁵³ Esta idea la propuso también Frederick B. PIKE en su capítulo «A United Spanish Raza to Contain the United States Menace» (cf. *Hispanismo, 1898-1936...*, op. cit., p. 142).

lid. Su ponencia se titulaba «Los Estados desunidos de América», así llamados para contrastar con los vecinos *Estados Unidos* del Norte²⁵⁴. Dando un breve repaso a la historia contemporánea del continente americano, presentaba las causas de la desunión secular entre las repúblicas hispanoamericanas: eran, a su parecer, de orden geográfico y político y por consiguiente estaban vinculadas con el medioambiente y con el régimen colonial español. Como colofón a su conferencia, llamaba a estas mismas repúblicas a que superasen sus divisiones y se uniesen frente a la amenaza que representaban para ellas los Estados Unidos. Ahora bien, era en ello donde entraban en juego los intereses propiamente españoles. Una llamada a la unión de los países suramericanos y a la solidaridad del subcontinente, dentro del contexto hispanófilo de principios del siglo xx, podía también servir las pretensiones de la antigua metrópoli a ejercer una tutela moral sobre el bloque hispánico, dotado de repente de una existencia autónoma en el escenario internacional. Por eso numerosos intelectuales, diplomáticos y políticos comprometidos con el hispanoamericanismo intentaron encauzar este movimiento de reacción latinoamericano.

Rafael Altamira sabía lo que estaba en juego con semejante ambición ya que, en los años 1920, él era juez en el Tribunal permanente de Justicia de La Haya, y defendió la voz del mundo hispánico en las nuevas instituciones jurídicas internacionales. En un artículo publicado en 1927, hacía suyas las conclusiones de la conferencia de Eduardo Rodríguez Mendoza:

La desunión no cesará sino mediante el nacimiento vigoroso, en las conciencias colectivas de los países hispanoamericanos, de motivos ideales y de vida práctica que sean imperativos categóricos, superiores en fuerza a todo factor de disociación para acercar a los desunidos y borrar totalmente aquella condición del nuevo mundo político surgido de nuestra colonización y que el Sr. Rodríguez Mendoza califica de «agresivamente distanciado de sí»²⁵⁵.

La regeneración hispánica descansaba, por consiguiente, en la determinación de ideales e intereses comunes capaces de federar a las repúblicas hispanoamericanas. Si bien, al final de los años

²⁵⁴ Emilio RODRÍGUEZ MENDOZA, *Los Estados Desunidos de Sudamérica*, Valladolid, Universidad de Valladolid – Publicaciones de la Sección de Estudios Americanistas, 1927.

²⁵⁵ «Los Estados desunidos de la América del Sur», en Rafael ALTAMIRA, *Últimos escritos americanistas*, Madrid, CIAP, 1929, p. 124.

veinte, Altamira no concebía ya esta alianza como una unión orientada contra los Estados Unidos, era sin embargo el fruto de una evolución evidente de los intelectuales españoles para con ese país.

Es de subrayar la complejidad de las opiniones en cuanto a la relación que cabía mantener con los Estados Unidos. El grueso de los analistas españoles identificaban el panamericanismo como un instrumento del expansionismo norteamericano, pero no significaba necesariamente que el mejor modo de pararlo para el hispanoamericanismo competidor fuera una oposición frontal. En los años 1910 se produjo un giro estratégico respecto a ello, que procedía en gran parte de las repercusiones que tuvo la Primera Guerra mundial en las relaciones internacionales. Frederick B. Pike observa que eran sobre todo los sectores liberales los que, en la España de aquella época, habían facilitado la evolución de un antiamericanismo militante —que había caracterizado todo el período posterior a la Guerra hispanoamericana de 1898— hacia una posición más pragmática de apertura a posibles campos de cooperación²⁵⁶. A partir de 1914 una serie de factores animaron así a intelectuales como Adolfo Posada, Rafael Altamira, Carlos Badía Malagrida o Rafael María de Labra a admitir como inevitable cierta cooperación con los Estados Unidos. Entre los factores que permitieron este viraje, se encontraban el retraimiento de la presencia europea en América, consecutivo al conflicto y a la paralización del transporte marítimo; el reconocimiento de la supremacía económica de la república del norte; y también la identificación de un movimiento hispanófilo en los Estados Unidos que podía servir de base a una intensificación de la influencia de la cultura española en la totalidad del continente. Además, en la nueva configuración que resultaba de la guerra, España podía provechosamente desempeñar un papel de intermediario entre los Estados Unidos y las repúblicas hispanoamericanas, una mediación que debía permitir a la vez el progreso económico del subcontinente y la preservación de su carácter hispánico auténtico. Era puntualmente lo que expuso Rafael Altamira en una conferencia titulada «Cuestiones internacionales: España, América y Estados Unidos», que leyó el 24 de enero de 1916 en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación²⁵⁷. Dos

²⁵⁶ Frederick B. PIKE, *Hispanismo, 1898-1936...*, op. cit., pp. 157-160.

²⁵⁷ Rafael ALTAMIRA, *Cuestiones internacionales: España, América y los Estados Unidos. Conferencia del Excmo. Señor D. Rafael Altamira pronunciada en la sesión pública de 24 de Enero de 1916*, Madrid, Estab. tip. de Jaime Ratés, 1916, p. 29.

doctorandos del profesor Altamira, Santiago Magariño y Ramón Puigdollers adoptarían diez años más tarde una posición análoga, abogando por la conciliación de los intereses panamericanistas y «panhispánicos»:

El Panamericanismo [...], [que] tiende a un concierto de trascendencia política entre todas las naciones de América, desde la Federación del Norte a las Repúblicas más meridionales, y el Hispanismo, que tiende a la intimidad espiritual entre España y su hermana de América, lejos de ser antagónicos, se completan y se enlazan en ella. Es uno garantía de la independencia, la integridad territorial y el régimen de gobierno popular de los Estados Americanos; el otro es condición esencial para que haya una América y se realice la obra civilizadora a que está llamado el Nuevo Continente y en la cual de otro modo, no podrían participar los Estados de nuestra Raza²⁵⁸.

Distando mucho de considerar a los Estados Unidos en tanto que enemigo, estos dos intelectuales pretendían, al contrario, conjugar las influencias norteamericana y española.

Esta actitud pragmática hasta la adoptó el conservador monárquico José María Pemán, aunque no la acogieron bien ciertos intelectuales latinoamericanos, como Manuel Ugarte²⁵⁹, los cuales veían en este viraje y en la colaboración con el «Coloso del Norte» una verdadera traición. Hay que entenderlo sin duda como la manifestación de la susceptibilidad aún viva de una generación de pensadores nacionalistas a los que les costaba aceptar cualquier injerencia de España en la gestión de los asuntos americanos. Muchas veces eran aquellos mismos quienes, profesando cierto cosmopolitismo intelectual, prestaban oídos a las sirenas del pensamiento francés que, bien se sabe, había penetrado en el subcontinente desde hacía ya muchos años.

²⁵⁸ Santiago MAGARIÑO y Ramón PUIGDOLLERS, *Panhispanismo...*, op. cit., p. 132.

²⁵⁹ En 1927, José María PEMÁN presentó ante la Real Sociedad Geográfica una teoría bastante parecida a la de Magariño y Puigdollers, en la medida en que apostaba por la complementariedad entre hispanoamericanismo y panamericanismo (cf. «Valor del hispano-americanismo en el proceso total humano hacia la unificación y la paz», en *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, Madrid, t. LXVII, 1927, pp. 213-244).

Latinidad versus hispanoamericanismo

América latina fue un espacio muy codiciado conforme las antiguas colonias ibéricas iban accediendo a la independencia. Desde fines del siglo XVIII se ejercían en ella múltiples y potentes influencias exteriores. El pensamiento de las Luces y la corriente filosófica de la Enciclopedia, en particular, habían tenido una enorme resonancia entre las élites criollas, y Francia había aprovechado la situación para sacar una ventaja en la lucha que libraban las grandes potencias europeas en el continente americano. El instrumento propagandístico que entonces se concibió, primero en los sectores diplomáticos franceses antes de que numerosos latinoamericanos lo utilizaran, fue el de la latinidad. Ya hemos notado que gracias a autores como Gobineau, Taine o Constant, la marcha histórica de los pueblos en América se había interpretado, a mediados del siglo XIX, en términos de lucha entre las «razas» anglosajona y latina, según una fraseología muy utilizada por los propios latinoamericanos. Explotando a un nivel político este eje de lectura, los sectores diplomáticos franceses elaboraron entonces alrededor del concepto de panlatinismo una propaganda con miras a asentar el prestigio intelectual y político de Francia en estas repúblicas²⁶⁰. Estimulada por Napoleón III para justificar sus pretensiones de tipo imperialista en el continente –véase por ejemplo la expedición anglohispanofrancesa contra Juárez en 1862, que acabó en el efímero reinado del emperador Maximiliano–, la doctrina panlatina sacó partido desde el principio de la hispanofobia que reinaba en las colonias recién emancipadas. Como lo recordaba el mexicano Raúl Carrancá y Trujillo, un discípulo de Altamira asentado en Madrid, esta propaganda tenía como meta contrarrestar el espíritu hispánico en las repúblicas:

La aspiración hegemónica de Francia invoca como fundamentos, respecto a Iberoamérica, el que la Revolución de Independencia fue lisa y llanamente obra de la conmoción política del 93 –*vous n'êtes pas les*

²⁶⁰ A este respecto, mencionemos la actividad en pro del panlatinismo que tuvo Michel Chevalier, portavoz del Segundo Imperio de Napoleón III para la expansión francesa en Latinoamérica. Ante el auge de los anglosajones y eslavos, Chevalier llegó a proponer que se constituyera un bloque panlatino integrado por Francia, Bélgica, España y Portugal. El principal órgano de difusión del panlatinismo fue la *Revue des Races Latines*, publicada en París entre 1857 y 1861 (cf. Miguel ROJAS MIX, *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*, Barcelona, Lumen, 1991, pp. 357 y ss.).

fiis de l'Espagne, vous êtes les fils de la Révolution Française..., y que a partir de ésta la influencia del espíritu francés ha ido ganando el iberoamericano hasta el grado de haber desalojado al hispánico totalmente en la actualidad²⁶¹.

Si bien el autor se apartaba de esa tendencia, no por eso dejaba de añadir que había sido una constante de la política exterior francesa para con América latina hasta los años 1920. En realidad, la primera parte del siglo xx fue testigo de una intensificación de la propaganda por parte de varias potencias europeas.

La Primera Guerra mundial fue la ocasión de un alud de propaganda por parte de Francia y de Alemania sobre las repúblicas latinoamericanas²⁶². Francia había iniciado una nueva forma de diplomacia constituyendo una serie de instrumentos de difusión cultural: el Comité Francia-América latina, la *Alliance française*, creada en 1883, o la *Mission Laïque française*, de 1902, etc. Oponiendo la *Civilisation* francesa a la *Kultur* alemana, la república gala pretendía así responder a las numerosas llamadas que emanaban de las grandes figuras de América latina, tales como Rodó o incluso Darío, en favor de la latinidad o de la «raza latina». Aunque la latinidad fuera una construcción ideológica de Francia orientada sobre todo contra la germanización y contra las culturas del norte, numerosos americanistas españoles vieron en esta política una voluntad de «desespañolizar» una América a la que consideraban todavía «española». Mientras que las fuerzas de la Triple Alianza y los países de la *Triple Entente* libraban cada uno por cuenta propia una batalla encarnizada a base de propaganda para ganarse a los países latinoamericanos, el contexto de la Primera Guerra mundial –que planteó a las diferentes naciones la difícil cuestión de la neutralidad o de la participación en la guerra– fue un momento muy propicio para tales campañas de opinión.

El final de la contienda mundial pudo confirmar las tendencias anteriores con, encima, un prestigio renovado para Francia,

²⁶¹ Raúl CARRANCÁ Y TRUJILLO, *La evolución política de Iberoamérica*, Madrid, Estab. Tip. de J. Pérez, 1925, p. 281.

²⁶² Remitimos aquí al estudio que Antonio NIÑO dedica a las políticas de expansión cultural que Francia y España emprendieron en el primer tercio del siglo xx: «Orígenes y despliegue de la política cultural», en Denis ROLLAND *et alii*, *L'Espagne, la France et l'Amérique latine...*, *op. cit.*, pp. 23-163. Consúltese también: Stanley E. HILTON, «Latin America and Western Europe, 1880-1945 : The Political Dimension», en Wolf GRABENDORFF y Riordan ROETT (coord.), *Latin America, Western Europe and the U.S...*, *op. cit.*, pp. 1-39.

que había triunfado de los imperios centrales²⁶³. Después del Bureau de la Presse Latine, nuevas instancias de propaganda francesa se crearon como el Service des Œuvres Françaises à l'Étranger en 1920. Esta diplomacia de la opinión, como la llama Antonio Niño, estaba encargada de completar la diplomacia de las cancillerías dentro del marco de las nuevas reglas de juego internacionales. Hay que reconocer que América latina representaba, en aquella época de los «felices años veinte», un interés estratégico diplomático, militar, también cultural y económico, de una innegable importancia dentro del nuevo orden mundial. Manuel Azaña no se equivocaba cuando evocaba, en 1922, «ese Eldorado suramericano, que sigue fascinando a los europeos desde que encendió el fuego de la codicia, con el de las quijotesca aventuras, en los ojos de nuestros conquistadores»²⁶⁴. Francia resucitó además, en aquel momento, su viejo proyecto de Unión Latina Universal, al que defendían a la vez el Quai d'Orsay y los numerosos intelectuales latinoamericanos residentes en París y a los que seducía el prestigio cultural de Francia y la tradición progresista que el país encarnaba²⁶⁵. Si bien, en un primer tiempo, las declaraciones del presidente Deschanel a propósito del «bloque latino» que, frente a la *Mitteleuropa* alemana, había de integrar Francia, Italia y España unidas con Inglaterra (*sic*) pudieron seducir a algunos políticos y pensadores españoles, se observó a partir de los años 1920 un viraje que reveló la violenta campaña contra la denominación de «América latina».

Antes de abordar esta cuestión, es necesario volver sobre el papel desempeñado por las otras potencias europeas en la lucha de influencia que agitaba América latina. Al igual que los Estados Unidos o que Francia, los demás grandes Estados europeos eran con-

²⁶³ Denis ROLLAND observa no obstante un retroceso de la influencia francesa a partir del fin de la Gran Guerra y, aún más, desde los años 1930 (*cf.* «L'Amérique a cessé de regarder vers l'Europe? La France, un modèle qui s'efface en Amérique latine», en Annick LEMPÉRIÈRE *et alii*, *L'Amérique latine et les modèles européens*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 393-433).

²⁶⁴ Sancho QUIJANO (seudónimo de Manuel AZAÑA), «La unión europea», en *El Sol*, Madrid, 8-XII-1922, p. 2.

²⁶⁵ Creada en 1865, la Union Latine fue utilizada por la propaganda francesa durante la Primera Guerra mundial para convencer a España de que renunciase a su neutralidad y rompiese las relaciones diplomáticas con Alemania. En cuanto a las repercusiones de este proyecto en América latina, véase Paul-Henri MICHEL, *L'Hispanisme dans les Républiques Espagnoles d'Amérique pendant la guerre de 1914-1918...*, *op. cit.*, pp. 33-34.

siderados como competidores posibles de España. Entre ellos, los rivales latinos fueron los que más llamaron la atención. Gran Bretaña cuidaba, es verdad, de preservar sus intereses, que seguían siendo muy importantes, en América latina, pero su influencia parecía tener que amainar ineluctablemente. Por su parte, Alemania, potencia en plena expansión hasta 1914, en particular en la costa caribeña, no se recuperó de su derrota militar sino a partir de 1929.

Dos artículos que Rafael Altamira dedicó a la actividad americanista de Francia, Alemania, Inglaterra e Italia, ilustran esta cuestión. El primer estudio, redactado en 1907 y titulado «La influencia francesa, la alemana y la italiana», se centraba en la influencia intelectual de estos países mientras que el segundo, «La competencia extranjera», con fecha de 1921, abarcaba todos los sectores de actividad²⁶⁶. Si, en lo que atañía a Francia, Altamira destacaba sus bazas muy reales constituidas por la difusión mundial del francés dentro de los círculos intelectuales y literarios, el éxito de la ciencia y de la filosofía galas o la intensa actividad americanista de sus sectores universitarios, consideraba que Alemania era una potencia emergente en el continente americano, y su capacidad de «perjudicar» no había desaparecido después de la guerra. Más allá de la expansión comercial de este país, Altamira subrayaba la emigración masiva y los numerosos programas de implantación puestos en marcha en Argentina y en Brasil en particular, flujos migratorios acompañados de una política voluntarista de germanización. En cuanto a Inglaterra, Altamira consideraba que era inútil intentar competir con este país, ya que su ámbito de acción se situaba en los sectores financiero e industrial, sectores en los que España no supiera rivalizar con él.

Quedaba Italia. El caso italiano parecía más delicado dado que este país era considerado como el rival europeo más peligroso de España en América latina, al menos en los países de la zona rioplatense. Con esta observación abría Altamira el prólogo de su libro *La Política de España en América*, escrito en 1921: «Todo el que conoce un poco no más lo que pasa en la América del Sur, —decía yo— sabe que allí la gran competidora de España, la única verdaderamente formidable, es Italia»²⁶⁷. Destacando la potencia de su

²⁶⁶ Ambos artículos se encuentran respectivamente en Rafael ALTAMIRA: *España en América*, op. cit., pp. 63-70, y *La política de España en América*, op. cit., pp. 33-44.

²⁶⁷ *Id.*, p. I.

colonia de emigrados y la semejanza de los productos agrícolas que producían y exportaban España e Italia, Altamira veía en Italia una temible competidora. La competencia era tanto más seria cuanto que se ejercía en los mismos sectores que la acción española. Altamira le dedicó a Italia dos estudios específicos, fechados respectivamente en 1923 y 1926: «La inteligencia hispanoitaliana» y «Las relaciones culturales y económicas entre Italia y España, en lo referente a los países de América»²⁶⁸. En ellos, el profesor español descartaba con vigor la pretendida legitimidad histórica de la presencia italiana en América. Rechazando cualquier reivindicación italiana sobre la paternidad –basada en los supuestos orígenes italianos de Colón– del descubrimiento del Nuevo Mundo, Altamira reducía el elemento italiano a un mero factor migratorio, reciente, y geográficamente circunscrito. De este modo, Altamira se negaba a contemplar la cuestión en el solo plano de la legítima competencia entre dos países, prefiriendo ver en ella un atentado contra la hispanidad en su totalidad, o sea contra la Raza hispana.

La cuestión de los competidores se reducía a la problemática racial y de identidad que constituía la base ideológica del acercamiento hispanoamericano. Altamira no consideraba que las bazas que privilegiaban los ingleses y los alemanes actuaban en un mismo plano que las utilizadas por los españoles, pero la influencia de Francia y de Italia representaba efectivamente, para él, una amenaza para la raza hispánica. Por eso cuidadaba siempre de distinguir entre «civilización hispánica» y «civilización latina»²⁶⁹. Ahora bien, bajo la terminología usada, se disimulaba todo un debate a propósito de los respectivos papeles pasados y presentes de los distintos grupos humanos –o «razas», si nos valemos de la expresión más empleada– en el Nuevo Mundo. El valor simbólico de los términos seleccionados o descartados reflejaba perfectamente el conflicto de intereses entre los distintos pueblos en presencia.

América ¿hispánica, ibérica o latina? Una terminología al servicio de una ideología

La pugna alrededor de la denominación que debía elegirse para designar la América resultante de las colonizaciones española y

²⁶⁸ Respectivamente en las pp. 258 y 263 de la obra de Rafael ALTAMIRA, *Últimos escritos americanistas*, op. cit.

²⁶⁹ Véase, por ejemplo, Rafael ALTAMIRA, *id.*, p. 273.

portuguesa es, por su dimensión simbólica y su fuerte carga emocional, muy reveladora de las crispaciones que caracterizaban los ámbitos intelectuales y políticos, en ambos lados del Atlántico. Si el tema de los orígenes del término «América latina» ya fue objeto de varios estudios²⁷⁰, la controversia que suscitó en España la adopción del sintagma por los mismos latinoamericanos apenas se ha analizado²⁷¹. El situarla en su contexto y presentar su historial no deja de ser significativo del proceso de endurecimiento por parte de numerosos intelectuales españoles sobre el tema de la identidad, durante los años veinte.

La discusión cobró una dimensión nacional en España cuando dos nombres de las letras, Ramón Menéndez Pidal y Mariano de Cavia, cogieron la pluma para denunciar el uso, sin fundamento según ellos, del sintagma «América latina». Sendas intervenciones, publicadas por el diario madrileño *El Sol*, el 4 y el 5 de enero de 1918²⁷², reaccionaban contra el título que el prestigioso periódico recién creado había elegido para una de sus secciones. En su argumentación, los autores dejaban constancia de la campaña emprendida, desde principios de la década, por periodistas e intelectuales franceses en favor de las expresiones «América latina» y «latinoamericanos», locuciones que usaban a su vez numerosos americanos. Por eso el eminente filólogo Menéndez Pidal lamentaba la elección de un «neologismo extranjero», cuya generalización en los usos periodísticos y literarios constituía tanto una impropiedad de lenguaje como una injusticia. El principal argumento que aducía para defender la denominación «América hispánica» descansaba en el origen del calificativo hispánico: procedía del la-

²⁷⁰ Han de mencionarse tres estudios principales que han contribuido a aclarar los orígenes de la expresión «América latina»: Miguel ROJAS MIX, *Los cien nombres de América...*, *op. cit.*, pp. 357 y ss.; Paul ESTRADÉ, «Observaciones a don Manuel Alvar y demás académicos sobre el uso legítimo del concepto "América Latina"», en *Rábida*, Huelva, n.º 13, 1994, pp. 79-82; Mónica QUIJADA, «Sobre el origen y difusión del nombre «América Latina» (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)», en *Revista de Indias*, Madrid, vol. LVIII, n.º 214, sept.-dic. 1998, pp. 595-616.

²⁷¹ Frederick B. PIKE (*Hispanismo, 1898-1936...*, *op. cit.*, pp. 198-200) e Isidro SEPÚLVEDA (*El sueño de la Madre Patria...*, *op. cit.*, pp. 349-359) han dedicado un breve desarrollo a esa controversia, que nació en España en los años 1910-1920.

²⁷² Ramón MENÉNDEZ PIDAL, «Nuestro título «América Latina» discutido por el Sr. Menéndez Pidal» y Mariano DE CAVIA, «Ibero-América. Otro voto de calidad», en *El Sol*, Madrid, respectivamente en los números del 4-I-1918, p. 1, y del 5-I-1918, p. 2.

tín *Hispania* que servía para nombrar la Península ibérica y caracterizaba pues al mismo tiempo lo que vendría a ser España y Portugal. Como los países latinoamericanos habían sido colonizados todos por la Península y se expresaban en ambas lenguas hispánicas –el español y el portugués–, era pues justo rechazar la denominación de América latina:

Esas naciones americanas no heredaron la lengua latina, como la heredaron España, Francia e Italia de su colonización romana, sino que recibieron lenguas hispánicas; lengua castellana y portuguesa, y éstas, para adjetivarlas aludiendo a sus orígenes, se llaman comúnmente neolatinas y no latinas²⁷³.

A partir de allí, Menéndez Pidal podía afirmar que la expresión «América latina» hacía pura y llanamente caso omiso del papel primordial y hasta exclusivo desempeñado por la Península y por las «razas hispánicas» en la creación de esa parte de América que se extendía desde México hasta Patagonia. Concluía reclamándole a la redacción que adoptara los calificativos «hispánico» o «ibérico», que restablecían «la verdad y la justicia, pero también la propiedad del vocablo».

La contestación del periódico *El Sol* a las cartas abiertas de Menéndez Pidal y de Cavia, éste recurriendo a la misma argumentación²⁷⁴, hizo justicia a su petición y anunció la adopción del nombre «América ibérica». Sin embargo la redacción consideró oportuno justificar su elección anterior. Los motivos de los que se valía eran muy interesantes ya que oponían al argumento lingüístico una preocupación por la adecuación con los ideales latinoamericanos y con su universo mental y cultural:

Por tanto, como nosotros en estas columnas [...] creemos que al pueblo español hay que decirle la verdad, por triste que sea, hemos creído rendir homenaje al pensamiento americano, clasificando aquel grupo de hijas de España, no dentro de una excepción sentimenta-

²⁷³ Ramón MENÉNDEZ PIDAL, «Nuestro título «América Latina» discutido por el Sr. Menéndez Pidal», en *El Sol*, Madrid, 4-I-1918, p. 1.

²⁷⁴ Mariano de Cavia dio su apoyo a la carta de Ramón Menéndez Pidal. Se refería además al escritor José Enrique RODÓ, del que citaba un artículo titulado «Ibero-América»: «No necesitamos los suramericanos, cuando se trate de abonar esta unidad de raza, [...] llamarnos latinoamericanos [...] porque podemos llamarnos algo que signifique una unidad mucho más íntima y concreta: podemos llamarnos 'iberoamericanos', nietos de la heroica y civilizadora raza que sólo políticamente se ha fragmentado en dos naciones europeas» (cf. Mariano de CAVIA, «Ibero-América. Otro voto de calidad», en *El Sol*, Madrid, 5-I-1918, p. 2).

lista, ni tampoco dentro de la inexorabilidad de la misma raigambre racial, sino dentro de un amplio sentido universal, que es el que ostentan los pueblos latinos del mundo²⁷⁵.

El equipo de *El Sol* daba muestra así de una percepción aguda de la situación en el terreno y de las respectivas capacidades de España y de las otras naciones europeas para influir en América latina. Negándose a dejarse llevar por las «legítimas», pero fáciles, «ganas de darle a su sección un ambiente de franco «españolismo», le había parecido más pertinente retomar la expresión efectivamente vigente entre los ámbitos intelectuales de Ultramar.

Efectivamente, esta práctica había tendido a generalizarse durante los años 1910 hasta el punto de suscitar, a partir de los Estados Unidos, las premisas de una larga campaña de rectificación cuyas huellas siguen encontrándose todavía hoy en los sectores universitarios y políticos españoles. En realidad, en marzo de 1916, el famoso hispanista Juan C. Cebrián, un ingeniero español afinado desde hacía mucho tiempo en California y un activo promotor de la enseñanza y de la difusión del español en los Estados Unidos, había publicado en Nueva York un artículo mordaz contra el empleo de las expresiones «*Latin America*» y «*latin-american*»²⁷⁶. La figura de Cebrián interesa en especial porque encabezó la controversia que ocupó a los ámbitos hispanófilos, y sobre todo españolistas, durante toda la posguerra. Los argumentos que desarrollaba en su primer artículo afirmaban la incorrección de la expresión «América latina», pero recalcaban sobre todo su ilegitimidad. España, sola, había derramado su sangre para conquistar, colonizar y dar luz a los países hispanoamericanos:

Ahora bien: esos países son hijos legítimos de España, sin intervención de Francia ni de Italia: España, sola, derramó su sangre, perdió sus hijos [...]; España, sola, los amamantó, los crió, los guió maternalmente, sin ayuda de Francia ni de Italia [...]; España, sola, los dotó con su idioma, sus leyes, usos y costumbres, vicios y virtudes.

²⁷⁵ «Las secciones de *El Sol*. «Ibero-América». Contestando al señor Menéndez Pidal», en *El Sol*, Madrid, 6-I-1918, p. 2.

²⁷⁶ El artículo de Juan C. CEBRIÁN, publicado en inglés el 2-III-1916 en la revista neoyorquina *Las Novedades*, lo reprodujo íntegramente A. M. Espinosa en 1918, en un artículo que publicó la revista *Hispania* y que fue traducido al castellano al año siguiente: Aurelio Macedonio ESPINOSA, Ph. D., *América española o Hispano América. El término «América Latina» es erróneo*, Madrid, V. Rico, 1919, pp. 7-11.

En el fondo, Cebrián veía en la campaña que habían iniciado los franceses y los italianos un móvil interesado, un puro instrumento de propaganda comercial en favor de sus productos. El director de la revista *Hispania*, órgano de The American Association of Teachers of Spanish, Aurelio Macedonio Espinosa, contribuyó, él también, a nutrir la polémica en los Estados Unidos, en particular dando a conocer los escritos de Menéndez Pidal y de Cavia.

En España, la controversia no tardó en reactivarla la revista *Raza Española*. Su directora, Blanca de los Ríos de Lampérez, abrió las columnas de la publicación a los adversarios más determinados de la nueva expresión. Publicó, aquel año de 1919, los artículos de Juan C. Cebrián y del prolífico académico Adolfo Bonilla y San Martín²⁷⁷. Las intervenciones de esos autores, que ambos profesaban un hispanismo conservador inspirado en las enseñanzas de Menéndez y Pelayo, y la desaparición relativa de pensadores más liberales, como los lingüistas Menéndez Pidal y Cavia después de 1918, anunciaban cierto endurecimiento de la posición que defendía el lado español. Agarrados al supuesto derecho que la anterioridad histórica le confería a España, esos autores no vacilaron en atacar lo que ellos denunciaban como una «verdadera mistificación». Cabe decir que la expresión inculpada no sólo se usaba corrientemente en América, donde numerosos intelectuales latinoamericanos recurrían ya a ese calificativo, sino también en la misma Península. Si, hasta el momento, los españoles habían podido emplearla por imitación o por descuido, desde la reconfiguración de las influencias internacionales en 1918 cada uno había tenido que elegir su bando. Entre los inculpadados por «filolatinidad» figuraban Carlos Pereyra o Rufino Blanco Fombona, dos eminentes figuras del mundo intelectual americano radicado en Madrid. En América, José de Diego, presidente de la Cámara de los Representantes puertorriqueña y apóstol de la independencia, y el escritor peruano Francisco García Calderón se habían situado tempranamente del lado de la expresión «América latina»²⁷⁸.

²⁷⁷ Adolfo BONILLA Y SAN MARTÍN, «América española», y Juan C. CEBRIÁN, «El apelativo "Iberoamérica"», en *Raza Española*, Madrid, n.º 10-11, oct.-nov. 1919, pp. 95-101 y pp. 102-104.

²⁷⁸ En su ensayo *Las democracias latinas en América* (Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1913), FRANCISCO GARCÍA CALDERÓN escribía lo siguiente: «Somos latinos por el idioma, por la similitud del genio francés; latinos hasta la médula, por nuestro catolicismo, por nuestra interpretación del Derecho, por nuestra exaltación del

A causa precisamente del éxito que recibía en ultramar, dicha denominación fue muy pronto objeto de debates entre los historiadores. Considerando que se trataba ante todo de una cuestión de «JUSTICIA HISTÓRICA»²⁷⁹, unos intelectuales españoles sometieron la cuestión a deliberación durante los dos primeros Congresos de Historia o de Geografía Hispanoamericanas, que se verificaron en 1914 y 1921. El americanista Ramón de Manjarrés presentó, así, en 1914, una ponencia «Sobre la denominación de «Latina» aplicada a la América española», en la que incitaba al congreso a que votara en sus conclusiones finales una propuesta que impusiese la única denominación de «América hispánica» o «ibérica» y que les pidiese a los escritores latinoamericanos que renunciasen al calificativo de «latino», dada la abdicación que tal término implicaba²⁸⁰. Su propuesta no se aprobó, pero la misma iniciativa resultó más exitosa en 1921, lo que tendría a demostrar que el empleo del sintagma «latinoamericano» se había generalizado y que ya parecía constituir una grave amenaza para numerosos intelectuales hispanoamericanos. La conferencia que pronunció Manjarrés en 1921 se articulaba en torno a dos ideas principales, las cuales él sintetizaba con la frase: «la denominación *América latina* es anticientífica y perjudicial a España»²⁸¹. Antes de desarrollar su argumentación, aportaba una precisión conceptual muy reveladora de su interpretación del concepto en términos de competencia racial:

Cuestión previa: *La Raza*. – Vaya por delante la declaración terminante de que los que empleamos la frase raza española, lo hacemos

concepto cesáreo de la vida...» (citado por Carlos BADÍA MALAGRIDA, *El factor geográfico en la política sudamericana, op. cit.*, p. 34).

²⁷⁹ Expresión que empleó Mariano DE CAVIA en su ya citado artículo del 5-I-1918 y que retomó –en mayúsculas– Juan C. CEBRIÁN en el artículo «La Exposición Hispanoamericana de Sevilla y el porvenir de la Raza», en *Nuestra Raza es española (ni latina, ni ibera). La Exposición Hispanoamericana de Sevilla y el porvenir de la Raza. Artículos de doña Blanca de los Ríos de Lampérez, de don Adolfo Bonilla y San Martín, del Profesor norteamericano don A. M. Espinosa y de don Juan C. Cebrián*, Madrid, Imprenta de E. Maestre, 1926, p. 12.

²⁸⁰ Ramón DE MANJARRÉS, «Sobre la denominación de «Latina» aplicada a la América española», en *Congreso de Historia y Geografía Hispano Americanas celebrado en Sevilla en abril de 1914. Actas y memorias*, Madrid, Est. Tip. de Jaime Ratés, 1914, pp. 313 y ss.

²⁸¹ Ramón DE MANJARRÉS, «La denominación de “América Latina”», en *II Congreso de Historia y Geografía Hispano Americana celebrado en Sevilla en mayo de 1921. Actas y memorias*, Madrid, Est. Tip. de Jaime Ratés, 1921, p. 350.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

con pleno conocimiento de que no nos referimos (como pudiéramos hacerlo) a una raza en el sentido prehistórico, étnico, naturalista, estrictamente científico, en fin, de la palabra, sobre el cual, por cierto, todavía contienden los sabios; tiene esa palabra otras acepciones de casta, de linaje, de estirpe, y aun otra más precisa a nuestro fin, que evoca la comunidad de destinos, y en virtud de ella, raza española es para nosotros la *gens hispana*, es decir, todos los que, desde remotos siglos, hemos vivido desde el pirineo acá: heterogénea sangre ibera, celta, griega, fenicia, romana y goda; raza española somos las gentes que en conjunto llamó Roma *Hispania*, y a la cual está reservada, a ella sola, la misión de descubrir más de medio planeta y de dar vida a múltiples naciones.

Esta precisión sobre el concepto de «raza española», de la que no omitía indicar que también tenía un valor étnico ahistórico aunque no lo eligiera, le permitía al historiador rechazar la noción de «raza latina» por vaga y errónea. Explicaba sin embargo la difusión de esta expresión como el fruto de agentes que tenían interés en alterar el renombre de España, empezando por los «catalanistas y otros separatistas». Más sobriamente, los congresistas optaron finalmente por un llamamiento a adoptar la denominación de «América española» o de «Repúblicas hispanoamericanas»²⁸².

Como punto culminante, Blanca de los Ríos recolectó, en 1926, una serie de artículos en un folleto que se publicó mientras se acercaba la organización de la gran Exposición Iberoamericana de Sevilla²⁸³. Titulado *Nuestra Raza es española (ni latina, ni ibera)*, este opúsculo era un alegato en favor de la justa denominación de «América hispánica» y constaba de artículos sobre diferentes aspectos de la cuestión, uno de ellos tratando precisamente del cambio de nombre de la Exposición, convertida en «Iberoamericana» después de proyectarse como «Exposición Hispanoamericana». El tema no atañía sólo al papel respectivo de la Península ibérica y de las demás naciones latinas en la construcción cultural y civilizacional de América. Los titubeos a propósito del nombre planteaban también el problema de las relaciones entre España, Portugal y su comunidad de civilización. Y el cambio de nombre de la

²⁸² El texto de la conclusión n.º 15 votada era el siguiente: «Considerando impropia la denominación de América latina, la única apropiada es la de "la América española o Repúblicas hispanoamericanas"», «Segundo Congreso de Historia y Geografía Hispanoamericana», en *Cultura Hispano-Americana*, Madrid, n.º 101, mayo 1921, pp. 47-55.

²⁸³ *Nuestra Raza es española (ni latina, ni ibera)...*, *op. cit.*

exposición lo habían originado sobre todo las protestas de Portugal y de Brasil, los cuales no habían vacilado en condicionar su futura participación. La cuestión, aparentemente carente de importancia, remitía en realidad a un viejo contencioso entre las dos naciones ibéricas.

Para entender su alcance, cabe evocar la presencia portuguesa en el continente americano, bajo el doble aspecto de la herencia colonial reivindicada por los portugueses y de la relación a la lengua vernácula de Brasil. El tratamiento que autores como Juan C. Cebrián o Rafael Altamira reservaban al problema era revelador del cariz nacionalista que dominaba el tema. Hasta el punto de que Altamira tendía a asimilar pura y simplemente la civilización portuguesa con la española. De este modo, se negaba a reconocerle a Portugal las mismas especificidades que las que el legado histórico y lingüístico le permitía reivindicar para España:

Hoy por hoy, [...] es exacto decir «América española». Aceptando la acepción restringida que de Hispania han ido dando desde hace pocos siglos las vicisitudes de la historia política, podría decirse «América ibérica», para comprender el Brasil; pero también es exacto, con Brasil y todo, decir española, sin la menor intención absorbente, con sólo el respeto a la gran unidad substancial que, por encima de todas las divergencias que el pasado –y el presente también, por desgracia!– puso entre ellas, cobija a España y Portugal²⁸⁴.

Parece difícil seguirle los pasos a Altamira cuando afirmaba que no pretendía negar la identidad propia de Portugal. Más que de «consustancialidad», se trataba efectivamente de una mera absorción de la identidad histórica portuguesa por España. La referencia al término de Hispania, que remontaba a la Edad Media, cuando ninguna de ambas naciones estaba aún verdaderamente constituida, no podía sino recordar la anexión de Portugal por Felipe II (1580-1640). Aquel aciago episodio de las relaciones entre ambos países había marcado hondamente el nacionalismo portugués y las gesticulaciones españolas en favor del calificativo hispánico parecían muy torpes frente a la susceptibilidad de sus interlocutores. De hecho, si los intelectuales españoles se dividían en partes iguales entre partidarios de los calificativos «hispánico» e «ibérico»²⁸⁵, a muchos de ellos parecían seguir ilusionándolos las

²⁸⁴ Rafael ALTAMIRA, *La política de España en América*, op. cit., p. 16.

²⁸⁵ Entre los defensores del calificativo «ibérico», mencionemos en particular al coronel Juan GARCÍA CAMINERO, autor de un capítulo titulado «Latinos, no.

quimeras del iberismo²⁸⁶. Autores como Aurelio Espinosa o Adolfo Bonilla y San Martín no vacilaban en citar, para apoyar su tesis, a los portugueses Almeida Garrett y Oliveira Martins, hasta llegar al extremo de recuperar la figura de Camões del que declaraba Menéndez y Pelayo que siempre había denominado a los portugueses con el término de «españoles»²⁸⁷. En su cruzada contra toda heterodoxia en la lengua, el hispanista Juan C. Cebrián incluso abogó por que la muy oficial Unión Ibero-Americana cambiara de nombre adoptando una apelación más favorable a los intereses nacionales de España²⁸⁸.

Bien se ve hasta qué punto la cuestión de la «denominación de origen» recurría a resortes ideológicos. Cada una de las expresiones en liza ponían muchas cosas en juego y representaban intereses contradictorios. La campaña iniciada por los intelectuales españoles, y defendida por algunos latinoamericanos, descansaba por cierto en argumentos científicos (el papel histórico desempeñado por la Península) y filológicos (la propiedad lingüística). Pero la tonalidad virulenta y hasta agresiva que cobró a menudo, con, por ejemplo, la adopción del eslogán vengativo «Nada de latinismos»²⁸⁹, traducía más bien una pérdida de confianza y una crispación en cuanto a la identidad. Así es como Juan C. Cebrián afirmó, durante una conferencia leída sobre el tema ante la Real Academia de la Historia, que la campaña contra la denominación de América hispánica constituía ni más ni menos que la tercera fase de la famo-

Iberos, sí», inserto en su ensayo *El Problema Hispano-Americano*, Madrid, Biblioteca Renacimiento, 1926, pp. 77-82

²⁸⁶ Sobre el iberismo y su desarrollo entre la revolución federalista de 1868 y la proclamación de la república portuguesa en 1910, consúltese la obra de Victoria LÓPEZ CORDÓN, *El pensamiento político internacional del federalismo español*, Barcelona, Planeta, 1975, y el breve estudio de Andrés de BLAS GUERRERO, *Sobre el nacionalismo español*, *op. cit.*, pp. 28-32.

²⁸⁷ *Nuestra Raza es española (ni latina, ni ibera)...*, *op. cit.*, pp. 29 y 39-40.

²⁸⁸ Juan C. CEBRIÁN, «La Exposición Hispanoamericana de Sevilla y el porvenir de la Raza», *id.*, p. 10. El 10 de diciembre de 1926, Cebrián leyó además una ponencia ante la Real Academia de la Historia sobre el tema de la denominación «Iberoamérica» (cf. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, t. LXXXIX, cuad. 2, oct.-dic. 1926, pp. 309-318). En 1930, el mismo disertó en la Real Sociedad Geográfica sobre el tema «Propuesta a la Real Sociedad Geográfica sobre el cambio de nombre de la Península Ibérica por el de Península Hispánica» (cf. *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, Madrid, t. LXX, 1930, p. 477).

²⁸⁹ «Nada de Latinismos», así se titula el capítulo que Constantino SUÁREZ dedicó al tema en su resonante ensayo *La verdad desnuda...* [1924], *op. cit.*, pp. 37-45.

sa «Leyenda Negra» antiespañola, después de las registradas en los siglos XVIII y XIX²⁹⁰. Al ver en tantas naciones diferentes como las que competían por la conquista del mercado americano otros tantos enemigos de la perduración del carácter hispánico en las antiguas colonias de América, no pocos intelectuales emplearon su tiempo y sus fuerzas en un enésimo combate ilusorio en la tradición del Quijote. Mientras que el ensayista y poeta argentino Leopoldo Lugones afirmaba con soberbia, en 1930, «Somos de la raza latina, y nos conviene serlo»²⁹¹, los españoles permanecían calificando «el fatal prejuicio latín» de «Bestia apocalíptica de la idea iberoamericana»²⁹². El clima de irracionalidad que acompañaba semejante catastrofismo no podía sino suscitar la risa en ultramar y daba la razón *a posteriori* a la postura inicial del periódico *El Sol*.

Aunque menos violentas, pero no menos quiméricas, otras campañas en torno al mismo tema agitaron el microcosmos de los intelectuales españoles, confirmando así que la problemática de la denominación de los países resultantes de la colonización ibérica remitía a un contencioso grave y ya antiguo. En efecto, como lo puso de relieve Carlos Serrano en su ensayo *El nacimiento de Carmen*, el término América resultaba de cierto modo de una usurpación histórica²⁹³. Se había construido este vocablo a partir del nombre de pila del cartógrafo y navegador florentino Amerigo Vespucci, dejando de lado al que era considerado como el auténtico «descubridor» del Nuevo Mundo, Cristóbal Colón. Por otra parte, esta denominación pasaba por alto el nombre de España, cuando era ella, mucho más que cualquier otra nación, la que había dejado su huella en el Nuevo Mundo, como lo recordaba el académico Ricardo Beltrán y Rózpide en un sonante artículo titulado «La España americana»²⁹⁴. Así comprendemos por qué nunca faltaron

²⁹⁰ Juan C. CEBRIÁN, «Real Academia de la Historia. Comunicación del académico honorario Juan C. Cebrián, 10 de diciembre de 1926», en *Raza Española*, Madrid, n.º 99-100, mar.-ab. 1927, p. 5.

²⁹¹ Leopoldo LUGONES, *La grande Argentina*, Buenos Aires, Babel, 1930, p. 123.

²⁹² BENOMAR (¿seudónimo de Francisco Merry y Ponce de León?), «El futuro problema iberoamericano. Los cuatro peligros», en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 7-8, mar.-ab. 1927, pp. 209-211.

²⁹³ Carlos SERRANO, *El nacimiento de Carmen. Símbolos, mitos y nación*, Madrid, Taurus, 1999, pp. 295-296.

²⁹⁴ Ricardo BELTRÁN Y RÓZPIDE, «La España americana», en *Raza Española*, Madrid, n.º 8-9, ag.-sept. 1919, p. 6. La expresión «La España americana» la introdujo el colombiano Carlos Calderón, quien, al referirse a la obra colonizadora española, habló de «la creación de una España americana».

partidarios del cambio de nombre para el conjunto del continente, aunque sus campañas de denuncia no tuvieran mucho eco. El periodista José María González, al usar el sugestivo pseudónimo *Columbia*, propuso así la sustitución del nombre «América» por el de «Columbia», en homenaje al navegador genovés²⁹⁵. Por su parte, el americanista francotirador Valentín Gutiérrez-Solana, denunciando la impostura del nombre «América», sugirió acudir al neologismo *Novohispania*: «Más apropiado nos parece el nombre de Colombia, como hemos dicho, porque Colón descubrió el Gran Continente. Pero mejor aún sería el de Continente Hispánico, o Isabelino, Nueva España o *Novohispania*»²⁹⁶. Al proponer aquello, cuidaba de borrar toda referencia extranjera en cada una de las fórmulas propuestas y subrayaba de modo exclusivo el papel principal desempeñado por España. En fin de cuentas, sugería ni más ni menos que la organización de un «Congreso de la Raza», encargado de consagrar internacionalmente la nueva denominación.

A modo de conclusión, diremos que las controversias suscitadas por la expresión «América latina» y que nacieron al terminar la Primera Guerra mundial ilustraban perfectamente el proceso de endurecimiento ideológico y de crispación nacionalista que vivió España durante los años veinte. En un rechazo común de la influencia de las «razas» anglosajona o latina, los hispanoamericanistas nutrieron un chovinismo sectario y defensivo, en desfase total con la realidad de sus recursos. Ilustraremos esta idea acudiendo a una joya de la literatura americanista, que escribió en 1918 el historiador y hombre político liberal Manuel Rodríguez-Navas para la revista de la que era director, *Cultura Hispano-Americana*. Se titulaba «Dodecálogo hispanoamericano», y se componía de doce preceptos, presentados bajo la forma de apotegmas, para uso de los españoles y de los hispanoamericanos²⁹⁷. Los mandamientos VII, VIII y X invitaban al lector a que no se dejase seducir por los adu-

²⁹⁵ Al comentar un informe de la Real Academia de la Historia, afirmaba así en 1930: «El hecho de que el Nuevo Mundo no lleve el nombre de Colón es la mayor injusticia que vieron los siglos, ha dicho nuestra Academia de la Historia», en José María GONZÁLEZ, *El día de Colón y de la Paz*, op. cit., p. 24.

²⁹⁶ Valentín GUTIÉRREZ-SOLANA, *¿América o Novahispania? Impostura del nombre América. Código de la Raza y de la Humanidad. Sociedad de las Naciones Hispanoamericanas. Bosquejo de Carlos Pereyra*, Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús, 1927, p. 7.

²⁹⁷ Manuel RODRÍGUEZ-NAVAS, «Dodecálogo hispanoamericano», en *Cultura Hispano-Americana*, Madrid, n.º 67, 15-VI-1918, p. 40.

ladores a quienes sólo les interesaba la riqueza y el poder, a que no se sintiesen humillados por cualquier unión con un «pueblo de otra raza» y a que volviesen a leer la Historia que enseña que «los que invocan ahora la latinidad y hablan de América latina no son más que los corsarios de los siglos XVI y XVII». En semejante atmósfera, lo único que procedía era ¡rendirle culto a la madre patria española!

Frente a la actividad manifestada por sus competidores en América latina, los sectores nacionalistas españoles elaboraron como respuesta un verdadero programa de acción que incluía la devoción a la madre nutricia dentro del marco de un vasto proyecto de confederación hispánica capaz de conferir una realidad política a los discursos sobre la Raza.

C) UNA CONTRAOFENSIVA CULTURAL Y DIPLOMÁTICA: DE LA MISIÓN TUTELAR AL «SUPERNACIONALISMO» HISPÁNICO

La construcción del mito racial tuvo repercusiones evidentes en las relaciones que España mantenía con sus antiguas colonias. Si observamos la evolución que conoció la proyección exterior española en América desde el siglo XIX hasta los años 1930 –cuando se pasó del panhispanismo a la Hispanidad–, el recurso constante al concepto de Raza española traduce la continuidad de un proceso y cristaliza las pretensiones españolas en América. Siguiendo modalidades muy diferentes según las épocas, la Raza fue el concepto al que recurrió España con regularidad para evocar una entidad, la «comunidad hispánica», y para ilustrar sus diferentes programas de acción política y diplomática hacia los países latinoamericanos. Con el auge del derecho internacional después de la Primera Guerra mundial, la Raza, concepto cultural y político, tuvo repercusiones hasta en términos jurídicos: al reivindicar España su puesto en el juego de las grandes potencias, la Raza se convirtió en un instrumento diplomático y llegó al extremo de designar una «supernacionalidad hispánica». Esta restauración de las pretensiones españolas acompañó una reorientación de la política exterior española. Al referirse al impulso diplomático durante el reinado de Alfonso XIII, José María Jover determina cuatro aspectos: el desplazamiento de los objetivos españoles de las islas de ultramar a la región del Estrecho de Gibraltar; la integración de España en un sistema europeo de alianzas, la neutralidad duran-

te el conflicto de 1914-1918 y, por fin, el iberoamericanismo, concebido como un «retorno a América» en apoyo de un proyecto cultural y económico²⁹⁸.

Los «fueros de la Raza»: imperio espiritual y cruzada por la lengua y civilización hispánicas

En términos de fueros es como numerosos americanistas e hispanistas americanos defendieron la legitimidad de los países hispánicos para resistir a la progresión de la influencia anglosajona. La metáfora de los fueros –referencia a las antiguas leyes propias de varios reinos o municipios, que se habían convertido en símbolos de libertad, autonomía y respeto a la diversidad frente a las tendencias unificadoras e imperialistas de los Estados–, permitía dar al apego a las costumbres hispánicas una legitimidad muy antigua y casi inmemorial. Procedente del latín *forum*, «fuerzo» evocaba también la plaza pública, y hasta la idea de tribunal. Así el término integraba el principio de comunidad, de asamblea donde se discutían los asuntos comunes y se zanjaban las controversias. Pues bien, son precisamente estos valores los que conllevaba la noción española de Raza, construida en torno a la idea de pueblos que compartían una cultura y una vida común, y que tenían que resolver juntos, todos en pie de igualdad, las cuestiones que les atañían colectivamente. En este sentido, el ex ministro maurista y vicepresidente de la Unión Ibero-Americana, Antonio Goicoechea, no dudó en invocar, el 12 de octubre de 1925, ante una asamblea compuesta de españoles y de latinoamericanos, «los fueros del espíritu» contra el utilitarismo miope vehiculado por los Estados Unidos²⁹⁹.

Por el contrario, al mexicano Alfonso Reyes, figura eminente del mundo intelectual madrileño, le era muy fácil denunciar, en un artículo publicado en la revista *España*³⁰⁰, las desviaciones re-

²⁹⁸ José María JOVER ZAMORA, Guadalupe GÓMEZ-FERRER MORANT y Juan Pablo FUSI AIZPURÚA, *España, sociedad, política y civilización (siglos XIX-XX)*, op. cit., pp. 633-634. Al respecto, consúltese también Antonio NIÑO, «La superación del aislamiento español tras el «desastre», 1898-1907», art. cit.

²⁹⁹ Ayuntamiento de Madrid, *Actos organizados para conmemorar la Fiesta de la Raza el 12 de octubre de 1925*, Madrid, Imp. Municipal, 1926, p. 23.

³⁰⁰ Alfonso REYES, «España y América», en *España*, Madrid, n.º 252, 28-II-1920, pp. 10-11.

tóricas a las que daba pie el hispanoamericanismo, entre las cuales ocupaban un lugar preferente dichos fueros de la Raza: «Olvidemos, si es posible, los abominables antecedentes del 'tema hispanoamericano'; olvidemos los tópicos de la madre y las hijas, el león y los cachorros, la divina lengua de Cervantes, los fueros de la raza y demás impertinencias de estilo». Le era muy fácil proponer a los americanistas una «conspiración del silencio» frente a las manifestaciones amargadas y trilladas de este movimiento porque él adoptaba, por su parte, una actitud de franca hostilidad para con los norteamericanos y, paradójicamente, llamaba a una «solidaridad verbal» de los españoles en la batalla moral que les incumbía librar con sus hermanos de América contra los Estados Unidos. Este discurso traducía una radicalización de la lucha racial:

Y es posible que eso [la batalla moral] baste para salvar a aquellas repúblicas amenazadas por el capitalismo imperialista del Norte. [...] Por ahora la lucha no es contra los Estados Unidos: la lucha es contra Wall Street. Pero yo no dudaría en aconsejar la guerra moral contra los Estados Unidos el día en que se tratara de imponer a la América española las normas yanquis del pensamiento y de la vida. 1º afirmación de las cualidades propias, 2º aprendizaje, adquisición de las cualidades del enemigo, 3º organización del todo bajo las disciplinas creadas por las tradiciones y las necesidades propias, y 4º, franca ofensiva espiritual contra el vasallaje intentado.

Frente a la amenaza –virtual todavía, lo admitía él– de colonización cultural del subcontinente por los Estados Unidos, Reyes replicaba entonces con la elaboración de un auténtico plan de batalla en cuatro puntos.

La designación del *Otro*, en este caso el norteamericano, en tanto que enemigo traducía el carácter esencialmente defensivo del esquema racial. Frente al expansionismo americano, los defensores de una identidad hispánica íntegra llamaban a la unión de la Raza para defender su carácter común y sus prerrogativas en el plano internacional. Éste es el sentido de la cruzada que condujeron los intelectuales españoles por la defensa de la integridad de la lengua y de la civilización hispánicas. Las múltiples referencias al combate que libraba cierto número de figuras hispanófilas de Puerto Rico, de Cuba o de Filipinas contra el imperialismo lingüístico norteamericano eran muy reveladoras de lo que estaba en juego en este tema para los españoles. Los Estados Unidos, que habían anexionado Puerto Rico y que tenían un derecho de con-

trol en la política cubana, habían intentado promover una reforma de la enseñanza en estos dos territorios caribeños. La resistencia que se organizó entonces traducía perfectamente el temor a una desaparición pura y simple del castellano que estas medidas habían infundido. En Puerto Rico, el antigua cabeza de los independentistas José de Diego acaudilló la defensa del castellano. Del mismo modo, Manuel Fernández Juncos, un asturiano emigrado a Puerto Rico, emprendió la renovación de los libros de textos de la escuela primaria para que la provincia poseyera útiles pedagógicos en castellano³⁰¹.

En España, esta cruzada por la preservación del castellano en las antiguas colonias coincidía con el combate contra el resurgimiento de las lenguas regionales como el catalán, el vascuence o el gallego³⁰². Por eso sus más activos partidarios se encontraron sobre todo entre la derecha conservadora y reaccionaria, en lucha contra toda intrusión cultural alógena en los territorios que ella consideraba su coto privado. Tal era el caso de la redacción de *Raza Española*, que no vacilaba en llamar a la «santa inviolabilidad del habla» para denunciar las influencias lingüísticas latinas y anglosajonas por las que existía el riesgo de contagión democrática en las repúblicas hispanoamericanas: «Todo ese raudal vivo de gloria insuperable hierve y canta en la lengua que dictadores de la libertad, imperialistas de la democracia, quieren proscribir de pueblos que aportamos a los dominios de la Historia, de la civilización y de la fe cristiana»³⁰³. Por cierto, a quienes había que ver tras esos «dictadores de la democracia» eran los Estados Unidos, y la redacción interpretaba su campaña de uniformización lingüística conducida en Puerto Rico, en Panamá, en las Filipinas y en otras partes, como una «declaración de guerra contra la lengua» española. En la misma serie de artículos publicados en 1923 para defender la lengua de la Raza, la redacción se refería a una iniciativa de José María Salaverría, quien había sugerido ese año, en las columnas del diario *ABC*, la convocatoria de un Congreso de los Pueblos de Lengua Española para dar una realidad jurídi-

³⁰¹ En cuanto a la campaña emprendida por Manuel Fernández Juncos, véase el artículo «Un patriota español», en Rafael ALTAMIRA, *España en América*, op. cit., pp. 91-97.

³⁰² Ver, por ejemplo, Ramón DE MANJARRÉS, «El diluvio hispánico», en *Raza Española*, Madrid, n.º 57-58, sept.-oct. 1923, p. 74.

³⁰³ «Por la lengua y por la Raza. Por la santa inviolabilidad del habla», en *Raza Española*, Madrid, n.º 53-54, mayo-jun. 1923, p. 5.

ca al imperio espiritual de la «España Mayor»³⁰⁴. *Raza Española* acogía favorablemente el proyecto del periodista y exclamaba: «Juntemos las magnas Cortes del habla de Cervantes».

En muchos de sus aspectos, la campaña emprendida para salvaguardar el patrimonio de civilización de la Raza se manifestó como auténtica «batalla moral», en palabras de Alfonso Reyes. Para respaldar dicha batalla, españoles y latinoamericanos utilizaban la idea de un «imperio espiritual», designado por el nombre de Raza, que encontraba así un nuevo avatar. Este imperio se apoyaba ante todo en la lengua española, verdadera columna vertebral de todo el edificio hispánico y nervio de la civilización común: «las lenguas son el imperio del espíritu [...], son la historia viva, la sangre moral, la herencia perdurable, el verbo sagrado de las razas»³⁰⁵. El segundo componente fundamental en la constitución de este imperio espiritual era la historia, que permitía darle fuerza y cohesión al conjunto. Como para la lengua, cabía pues defender este pasado común, el de la colonización española de América. Pero la historia ofrecía también la ventaja de darle una anterioridad espiritual al imperio que se quería formar. Como afirmaba Blanca de los Ríos, con el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo, España se había partido en dos, dando luz a una «nacionalidad racial» y a una familia de naciones:

La vieja Hispania y su opulenta descendencia [... fuimos] una nación Madre y su gloriosa prole de pueblos; porque España se partió en dos y dio lo mejor de su carne y lo más heroico de su alma: los conquistadores, los colonizadores y los misioneros, al mundo que nacía; así constituimos ahora algo insólito y sublime: una nacionalidad de raza, una magna familia de naciones³⁰⁶.

Tanta retórica encendida sobre la familia racial podría prolongarse hasta el infinito, tal era el éxito del que parecía gozar entre los apóstoles de la «amistad» hispanoamericana.

No obstante, es de observar aquí que la alegoría de la nación madre y de la familia racial creaba las premisas de una unión que tomara la forma de una unión matrimonial. Lo que reivindicaba la

³⁰⁴ José María DE SALAVERRÍA, «Congreso de los Pueblos de Habla Española y de la Prensa Hispánica», en *ABC*, 19-IV-1923.

³⁰⁵ «El gran día de la Raza», en *Raza Española*, Madrid, n.º 10-11, oct.-nov. 1919, pp. 3-8.

³⁰⁶ B. (Blanca DE LOS RÍOS), «Hispanismo», en *Raza Española*, Madrid, n.º 28, ab. 1921, p. 68.

redacción de *Raza Española*, dejándose llevar por un sospechoso fervor lírico: «Y fundidas las almas, la fusión de los bienes, como en las bodas, vendrá infaliblemente tras el amor en estas magníficas nupcias de la Raza»³⁰⁷. Porque el matrimonio más o menos forzado al que pretendía España debía conducir a una unión jurídica y material. Ese esquema tenía muchas implicaciones en cuanto a política exterior. El concepto de imperio espiritual permitía reunir bajo un mismo estandarte supranacional la comunidad constituida por la totalidad de las naciones hispanohablantes a las que se asociaban a menudo el Portugal y el Brasil hispanohablantes. «Familia de naciones» como la calificaba Ramón de Manjarrés³⁰⁸, la Raza española descansaba en el principio de una identidad común, una especie de *Volksgeist* hispanoamericano, derivado del nacionalismo alemán. Ahora bien, como subraya Antonio Niño en un trabajo colectivo sobre las políticas culturales de Francia y España, esta identificación acarrea consecuencias en materia de proyección exterior³⁰⁹: según el modelo del nacionalismo culturalista alemán defendido por Fichte, debía existir una correspondencia directa entre la realidad cultural de un pueblo y su organización en tanto que nación política. Extrapolando algo esta teoría, numerosos hispanistas vieron en ella una justificación a su postura unionista, sobre todo a partir de finales de los años 1910: las fronteras políticas entre las diferentes repúblicas hispanoamericanas parecían artificiales y la reivindicación en favor de cierta unificación iba ganando legitimidad. En este contexto volvieron a aparecer, especialmente en los sectores conservadores, todas las quimeras de unión política que ya habían surgido con el panhispanismo. El imperio espiritual que representaba las energías y las potencialidades de la «Raza española» era un imperio sublimado e ideal que enlazaba con el pasado de la Monarquía hispánica. Como respuesta a los diagnósticos sobre una Raza decadente, España y las naciones hispanoamericanas podían prevalerse de un gran imperio, ya no político evidentemente, pero sí cultural, lo que en el contexto del idealismo hispánico significaba un grado más en términos de progreso y de civilización.

³⁰⁷ «Hispanoamericanismo», en *Raza Española*, Madrid, n.º 43-44, jul.-ag. 1922, p. 6.

³⁰⁸ Ramón DE MANJARRÉS, *La fiesta de la Raza y la conmemoración de Magallanes*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla – Tipografía Gironés, 1919, p. 19.

³⁰⁹ Antonio NIÑO, «Orígenes y despliegue de la política cultural», en Denis ROLLAND *et alii.*, *L'Espagne, la France et l'Amérique latine...*, *op. cit.*, p. 44.

Esta concepción rebasaba las fronteras partidistas habituales entre los intelectuales y los políticos españoles. En efecto, el anhelo de formar un gran bloque de civilización, unido y combativo, muchos lo compartían. *Azorín*, por ejemplo, abogaba en favor de un hispanoamericanismo basado en una «fusión armoniosa» entre los ideales españoles (ricos de su pasado histórico) y las aspiraciones hispanoamericanas (fuertes de su energía vital), a partir de una aportación mutua de sus psicologías respectivas. Su concepción hacía de la noción de «espíritu» el factor primordial de las relaciones entre los pueblos, en ruptura total con el modelo de civilización anglosajón basado en el utilitarismo y en la acumulación material en detrimento del desarrollo espiritual y de la «santa pobreza» que defendía:

¿Nos daremos cuenta exacta los españoles de lo que el factor *espíritu* ha de representar en nuestra unión con América? Y los pueblos americanos, hermanos nuestros, ¿tenderán los brazos hacia nosotros o se orientarán hacia otras civilizaciones –que en el mismo Continente se desenvuelven– de cantidad, de industrialización precipitada e intensa, de enriquecimiento a todo trance, de menosprecio y de vejamen a la santa pobreza?³¹⁰.

Esta visión, que tampoco era exenta de cierto mesianismo, descansaba casi por completo en el principio de una fusión espiritual –cultural, cabría decir– entre España y sus antiguas colonias. *Azorín* retomaba efectivamente la misma idea en su discurso de recepción en la Real Academia Española en 1924. Su intervención trataba del famoso tópico de la decadencia española. El escritor descartaba esta idea arguyendo que la pretendida decadencia no había existido nunca y que había que considerar a España no como limitada a sus actuales fronteras, sino como la España de los dos continentes, reminiscencia de la «España mayor» de la época imperial: «No limitamos la visión al área de España, España es la Península y los veinte pueblos americanos [...]. La idea de decadencia irá desapareciendo a medida que el espacio espiritual existente entre España y América irá desapareciendo»³¹¹.

El principio de un imperio espiritual que defender fue desarrollado, el mismo año, por Eloy Luis André, durante una conferencia impartida ante la Real Academia de Jurisprudencia y Le-

³¹⁰ José MARTÍNEZ RUIZ (*AZORÍN*), «España y América», en *ABC*, Madrid, 12-X-1921, p. 2.

³¹¹ *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 5, sept.-oct. 1924, p. 8.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

gislación³¹². Con el título de «Españolismo», este profesor se exhibió en la necesaria «reconstrucción espiritual, nacional, étnica, geográfica y cultural» que esperaba a España. Ahora bien, esta regeneración no podría realizarse sino mediante una afirmación de españolismo ampliada a la totalidad de las naciones hispánicas, concebidas, en compañía de España, como una unidad espiritual. Desarrollando esta idea, se refería a España como a un «continente cultural»:

He aquí la misión del españolismo, [...] de las naciones del solar ibérico y de Hispano-América. Entendiéndose que al hablar de nacionalidad española, de españolismo, me refiero a la de todos los núcleos soberanos, autónomos y tutelados de la vida peninsular española e hispanoamericana. ¡España!... Esta designación es un exponente geográfico histórico y cultural, que abarca la península ibérica, el Noroeste y Oeste de África y Sud-América. ¡España: continente cultural!

La crispación ideológica que favorecieron, en un plano interior, la crisis de régimen y, en el plano exterior, la supremacía de los Estados Unidos en el continente americano hizo que este concepto defensivo de imperio espiritual evolucionara hacia una actitud mucho más ofensiva que se presentó bajo el aspecto de una verdadera «reconquista espiritual» de la América emancipada. Los ámbitos conservadores fueron los principales abanderados de esta cruzada y encontraron en la figura de Ángel Ganivet la autoridad que tal misión justificaba. Alfredo Serrano Jover, un concejal de Madrid, se refería así al autor del *Idearium español* en un discurso pronunciado en la Universidad Central:

Decía Ganivet [...] que no debíamos pensar en nuestra reconstitución con la mira puesta en conquistas de carácter material, que si España fue la primera nación europea engrandecida por la política de expansión y la primera en decaer y terminar su evolución material, es también la primera que ha de trabajar en la restauración política y social de un orden completamente nuevo y está, por tanto, para ello en grado superior de desenvolvimiento respecto a las naciones que conservan aún su grandeza y prosperidad en aquel sentido. Para tan esclarecido autor, nuestro papel histórico nos obliga a transformar la acción de material en espiritual³¹³.

³¹² Eloy Luis ANDRÉ, *Españolismo*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1931, pp. 113-228.

³¹³ *Sesión solemne celebrada bajo la presidencia del Excmo. Sr. Ministro de Estado en el Paraninfo de la Universidad Central con asistencia del Excmo. Ayuntamiento de la M. N. y M. H. Villa de Madrid, claustro de profesores de la Universidad*

La recuperación de Ganivet tendía a justificar las pretensiones españolas a lanzarse en una empresa de restauración nacional, por cierto adaptada a los recursos de la España de la época y por lo tanto limitada al campo cultural.

No es una casualidad si esta referencia a Ganivet se formuló con motivo de la celebración de la Fiesta de la Raza, porque esos festejos constituyeron un vector mediático privilegiado para emprender esta reconquista espiritual, dicho de otro modo para promover la política española de expansionismo cultural. Celebración a la vez orientada hacia el pasado (los lazos históricos) y hacia el presente (los lazos de la «raza»), el 12 de octubre se proyectaba también hacia el porvenir, ya que tendía a fomentar una reconquista cultural y económica, en reacción contra el panamericanismo y la latinidad. José María Salaverría definía la fiesta del 12 de octubre como un «homenaje espiritual que la sociedad, la familia, la humanidad hispánica se rendían a sí mismas». Incluso la concebía como un regreso al patriotismo de una España a caballo de dos continentes y unida por la lengua y la tradición:

Significa, en suma, la reintegración del patriotismo español considerado como un concepto ideal, eterno, cósmico. El concepto de una España distribuida en dos continentes y en diversos archipiélagos, sin otro lazo de unión política que el idioma y la tradición³¹⁴.

El economista valenciano Vicente Gay, a la sazón catedrático en la universidad de Valladolid, interpretaba, él también, el iberoamericanismo como la expresión de un nacionalismo transfronterizo muy legítimo. Semejante concepción la había desarrollado en un ensayo publicado a inicios de la Gran Guerra, en el que se basaba sobre el especial contexto internacional para definir un programa de acción española en clave imperialista, basado en principios estatistas, iberistas, americanistas y africanistas³¹⁵. Mientras que las grandes naciones europeas se combatían en la contienda mundial de los años 1910, el profesor iba reivindicando así un im-

Central, Cuerpo Diplomático y Consular de las Naciones Hispanoamericanas, Comisión organizadora y otras representaciones oficiales el día 12 de octubre de 1920 para conmemorar la Fiesta de la Raza, Madrid, Imp. Municip., 1920, pp. 12-13.

³¹⁴ José María SALAVERRÍA, «Aspectos españoles. La Fiesta de la Raza», en *ABC*, Madrid, 13-X-1916, p. 6.

³¹⁵ Vicente GAY Y FORNER, *El imperialismo y la Guerra Europea. Los principios nacionalistas y el iberismo*, Madrid, F. Beltrán, 1915. Véase al respecto Óscar COSTA RUIBAL, *L'imaginari imperial...*, op. cit., p. 283.

perialismo pacífico cuyo lema sería «la afirmación del alma de una raza»³¹⁶.

Tanto es así que el presidente del Consejo de ministros y cabeza del Partido Liberal, el conde de Romanones, le había declarado al rey, en 1917, durante un consejo de los ministros en el que dejó sus funciones, que consideraba España como depositaria del patrimonio espiritual de la Raza y que eso justificaba, para él, un compromiso americanista activo en favor de una confederación moral de todas las naciones hispánicas:

Pesa en mi ánimo otra consideración. España es depositaria del patrimonio espiritual de una gran raza. Aspira históricamente a presidir la Confederación moral de todas las naciones de nuestra sangre. Y esa aspiración se malogrará definitivamente si, en hora tan decisiva para lo futuro como la actual, España y sus hijas aparecieran espiritualmente divorciadas³¹⁷.

Este mensaje solemne hizo correr ríos de tinta. ¿De qué se trataba? ¿La última maniobra de un veterano de la política antes de dimitir? Sea lo que fuera, su discurso ponía sobre aviso al rey Alfonso XIII contra la situación de aislamiento, diplomático en particular, que la neutralidad española no hizo sino aumentar. Si le era fácil a Miguel de Unamuno predecir las reacciones ofendidas que produciría en Ultramar la pretensión de España de conservar de modo exclusivo el patrimonio cultural de la raza³¹⁸, más turbadora aún era la ambición apenas disimulada de ésta de presidir la confederación moral hispánica. Los observadores extranjeros no se equivocaron cuando percibieron en ello una nueva manifestación de la nostalgia española por su imperio perdido. Reaccionando a las declaraciones del presidente español, un periodista francés escribía:

L'Espagne songe toujours avec une sympathique tendresse à ce vaste et ancien Empire où sa grandeur passée trouva un aliment si riche et son zèle expansionniste un milieu si propice. L'hispano-américanisme

³¹⁶ Vicente GAY, «No sobra lirismo; ¡España debe trabajar!», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 9, dic. 1917, p. 72.

³¹⁷ Declaraciones publicadas en «La hermandad hispánica», en Miguel de UNAMUNO, *Obras completas, op. cit.*, t. VIII, p. 552.

³¹⁸ Unamuno comentaba así las declaraciones de Romanones: «España es depositaria del patrimonio espiritual de una gran raza. Pero ese patrimonio espiritual no es ningún inmueble, ninguna dehesa, ningún coto que esté ligado al solar en que nacieron los abuelos. El patrimonio espiritual puede muy bien atravesar los mares y nadie le tiene en depósito», *id.*, p. 553.

est pour elle un idéal de renaissance. Elle souhaiterait pouvoir conquérir ou restaurer l'ancien ascendant qu'elle a perdu ou vu diminuer dans les nations que le comte de Romanones a qualifiées, dans un message retentissant adressé au roi, de «filles de l'Espagne»³¹⁹.

Lo que se transparentaba en los diferentes comentarios de la prensa de entonces, era que la reconquista espiritual que ambicionaba España distaba mucho aún de recibir una aprobación unánime, aunque una innegable corriente de simpatía hispanófila atravesara el continente desde principios del siglo. Pero a los latinoamericanos les costaba aceptar el anticuado tono de neocolonialismo que seguía teniendo el discurso hispanoamericanista.

España y su pretensión a ejercer una misión tutelar sobre América latina

La formulación desde España de un programa hispanoamericanista de influencia cultural en América latina remontaba al Congreso Pedagógico hispanoportugués y americano de 1892, y más aún a la iniciativa formulada por la universidad de Oviedo en vísperas del Congreso Social y Económico Hispanoamericano de 1900³²⁰. Algunos universitarios españoles deseaban desarrollar una cooperación científica con las repúblicas latinoamericanas y proponían, dentro de este marco, que España ejerciera una forma de «misión tutelar» en sus antiguas colonias. En la mente del catedrático Rafael Altamira, se trataba de luchar contra la influencia enajenante que allí ejercían los círculos intelectuales norteamericanos o franceses. Expresándose al respecto en 1900, juzgaba que la universidad española contestaba así a una petición que hicieron expresamente los mismos latinoamericanos:

Pues bien: el deseo unánime de los hombres más cultos y más entusiastas por el mejoramiento de su país es de hallar en el movimiento científico español pasto adecuado y suficiente para su cultura. [...] Pues en nuestra mano se halla aprovechar estas naturales inclinaciones, este medio de provechosa y elevada influencia. Sistematicémosla [...] y veremos en poco tiempo cómo termina la tutela –en muchos

³¹⁹ Artículo reproducido por Tulio M. CESTERO, «Hispano-Americanismo: Factor histórico», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 4, ag. 1920, p. 1.

³²⁰ Se pensará, en particular, en la carta circular que mandó en julio de 1900 la Universidad de Oviedo a todos los centros docentes de América latina (publicada en Rafael ALTAMIRA, *España en América*, op. cit., pp. 366-367).

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

respectos peligrosa— que el pensamiento francés, el yanqui y otros heterogéneos con el de nuestra raza ejercen sobre el espíritu hispanoamericano. ¡Hermosa obra la que se ofrece al profesorado español!³²¹.

El que se encargara esta misión a España se justificaba porque se suponía que la nación madre había preservado mejor la integridad de su patrimonio cultural y conservado mayor pureza de raza que sus antiguas colonias. Frente a repúblicas latinoamericanas que sufrían continuas disensiones y estaban sometidas a los asaltos de los valores anglosajones, del indigenismo y de la cultura francesa, se suponía que España había permanecido más auténtica, lo que le otorgaba el derecho a ejercer su hegemonía sobre el conjunto de la raza ibérica. Por eso numerosos intelectuales tendieron, a partir de principios de siglo, a reivindicar para España un papel de mentor cultural. Frederick B. Pike comprendió muy bien el carácter decisivo de esta asersión para la instauración de relaciones perdurables con las antiguas colonias³²²: parecía que la comunidad hispánica que debía de defender la raza hispánica contra cualquier alteración no podía sino ser dirigida por la Península.

Esta pretensión a ejercer la tutela cultural no siempre la expresaron de modo muy nítido los intelectuales españoles. Conscientes de la susceptibilidad de los latinoamericanos a propósito de cualquier cuestionamiento de su independencia, aquellos preferían a menudo revestir sus reivindicaciones con un discurso tranquilizador sobre una unión y un reagrupamiento de las fuerzas necesarios. De regreso de su misión a Chile, José Francos Rodríguez presentó los resultados de su viaje en un discurso ante las Cortes, pronunciado el 5 de abril de 1921. En dicha ocasión, defendió ante los diputados el papel de España para con las repúblicas hispanoamericanas. Al terminar su discurso, declaró que España tenía por misión *llevar la voz de América*, frase que resumía su pensamiento sobre el movimiento hispanoamericanista y las relaciones trasatlánticas. A continuación definía lo que él entendía con ello:

España no tiene ninguna empresa que se acerque a la magna y honrosa de llevar en su voz, en sus demandas, en sus tendencias, la voz de América. Es empresa pacífica; no descansa en las armas, sino en el cariño; no nace del deseo caprichoso, sino de la Historia; no hace falta que la prediquen, brota de la realidad, con el impulso irresistible.

³²¹ Rafael ALTAMIRA, *Cuestiones hispano-americanas*, op. cit., pp. 13-15.

³²² «The Spanish Raza and Spain's Mission in America», en Frederick B. PIKE, *Hispanismo 1898-1936...*, op. cit., pp. 128-145.

ble de los hechos. No es afán dominador, sino deber de familia; no evoca nombres de amos, sino santos amores de padres; no la solicita el interés, sino el instinto; no representa una innovación peligrosa, sino que continúa tradiciones seculares; no claman por ella ni las ambiciones, ni los orgullos, ni las ansias de poderío: clama la sangre, y hay que cumplir su mandato³²³.

El acercamiento que él solicitaba era pues de índole pacífica y no representaría ninguna amenaza. Se trataba de un movimiento que procedía de la necesidad histórica y de un deber moral. Opiniendo las afinidades étnicas al utilitarismo de importación, Francos Rodríguez defendía la legitimidad de las tradiciones frente a los peligros del cambio. Además de un marcado recelo hacia un porvenir lleno de incertidumbres, podía verse en esa pretensión una clara tendencia al neocolonialismo cultural, orientación que tendió a reforzarse durante los años 1920. La organización, a finales de este período, de la Exposición Iberoamericana de Sevilla fue motivo para consagrar el papel que reivindicaba la Península de ser tutela o faro de la Raza. El director del diario sevillano *El Liberal*, José Laguillo, traducía perfectamente esta propensión hegemónica en sus comentarios sobre las relaciones hispanoamericanas durante la fase previa a la gran exposición. Valiéndose de la recepción positiva que dieron en 1909 al proyecto los hispanoamericanos, declaraba: «la norma de la vida social de los Estados colombinos dependía espiritualmente de la vieja metrópoli, cuya persistente voz, insofocable voz de la sangre, hablaba con soberana elocuencia, imponiendo los dulces mandatos de la raza»³²⁴.

La idea que sustentaba la reivindicación del papel de guía espiritual para España era que había que reespañolizar América, la cual estaba a punto de perder sus características fundamentales. Frente al peligro de desnacionalización de las repúblicas latinoamericanas tantas veces denunciado, numerosos hispanoamericanos proponían reforzar el carácter hispánico de estas repúblicas, que la independencia y el período siguiente de desamor habían contribuido a mermar. En un artículo de 1915, titulado de modo significativo «la reespañolización de América», el padre agustinia-

³²³ José FRANCOS RODRÍGUEZ, *Huellas españolas*, op. cit., p. 366.

³²⁴ José LAGUILLO, *Memoria. La Exposición Ibero-Americana. Contribución a un futuro estudio del certamen* [Sevilla, 1929], informe publicado por Alfonso BRAOJOS GARRIDO, «La exposición iberoamericana en el sentir de un periodista sevillano: José Laguillo» en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, n.º 184 (3), 1987, p. 510.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

no afincado en Lima, Pedro Martínez Vélez, lamentaba que entonces «el alma de América fuera francesa»³²⁵. Proponía pues que España entablara una fase de vuelta a los orígenes a partir de su propia historia y que restableciera en América la «nota original de la raza ibérica». La determinación de un canon de la cultura hispánica, llamado por Pike «*the true Hispanic spirit*», que resultaba de esta jerarquización, no dejaba de plantear problemas. Así hubo un debate hispanoamericano a propósito de la interpretación de ese doble fenómeno de desespañolización y americanización, al que los españoles querían poner remedio. Asimilando perniciosamente cualquier empresa «desespañolizadora» de las repúblicas hispanoamericanas con una pura desnacionalización, los propagandistas de una mayor fidelidad a la tradición española culpaban de delito de extranjerismo toda asimilación de aportes exteriores. Aunque, según ellos, la Península estaba sometida a las mismas presiones, su mayor integridad justificaba que España encabezara la defensa del legado y carácter hispánico.

Si, a lo largo del primer tercio del siglo xx, se confirmó e incluso creció la ambición española de ejercer una tutela cultural en América, todos los intelectuales no se encaminaron por esa vía. Por realismo o por convicción, algunos de ellos consideraron ilusoria, y hasta nociva, la pretensión española de ser un guía espiritual para América. Conscientes de los límites de España, cuyos sistema educativo y enseñanza superior quedaban sometidos en gran medida a una organización y a orientaciones arcaicas, los intelectuales españoles más avanzados abogaban más bien por una renovación interior y por una aproximación humilde a América, la cual podía servir de modelo reformador tanto como otros países europeos. Como Miguel de Unamuno, que se había opuesto públicamente al proyecto de una universidad hispanoamericana instalada en España, el filósofo José Ortega y Gasset se negaba a considerar las repúblicas como naciones que necesitaran aún una tutela para desarrollarse. Aceptando considerarlas en pie de igualdad, en particular Argentina, a la que conocía muy bien, Ortega proponía por el contrario un movimiento dialéctico de aportaciones mutuas:

No basta que los hispanos repitamos todos los días que somos muy españoles, es preciso pedir también que España se americanice y en

³²⁵ Pedro MARTÍNEZ VÉLEZ, «La reespañolización de América», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1915, p. 88.

nada se degrada con ello, porque la más alta y gloriosa de sus obras en la historia es la conquista de América. España tiene que hacer algo por aproximarse a América y con esto nada pierde, sino que ganará, pues renovarse es vencer el tiempo³²⁶.

El profesor mexicano Rodolfo Reyes, que retomaba así el pensamiento de Ortega y Gasset, recalca que, si la América hispánica se distinguía de España por el entorno geográfico, por la forma de educación o del régimen político, este continente era de hecho el complemento de la madre patria: «Nosotros somos la contrastación de España, y al decir *la contrastación* lo digo así porque no nos hemos desvinculado absolutamente de ella»³²⁷. Esta semejanza o complementariedad que él admitía entre los dos espacios instauraba entre ellos una relación dinámica: diferenciando en su conferencia «la España de aquí» y «la España de allá», consideraba que una aproximación cultural y material debía permitir llegar a «la España máxima». Pues bien, esta consideración se parecía mucho a las referencias nostálgicas a «la España mayor», lo que traicionaba en numerosos autores la pervivencia del esquema cultural colonial.

Este carácter no se les escapaba a numerosos intelectuales latinoamericanos, que emprendieron una campaña para denunciar la pretensión hegemónica e imperialista que el esquema racial y familiar introducía en la concepción de la comunidad hispanoamericana. Así, el joven profesor cubano Fernando Ortiz había reaccionado muy pronto a las propuestas de cooperación formuladas por los profesores del grupo de Oviedo. En un panfleto titulado *La reconquista de América* y publicado en 1911, al año siguiente a la misión cultural del delegado de la universidad de Oviedo Rafael Altamira, Ortiz dedicó un capítulo entero al comentario de la «misión tutelar» que se proponía conducir esta universidad. Reaccionando al preámbulo de sus sugerencias sometidas al Congreso hispanoamericano de 1900³²⁸, caracterizaba la empresa:

³²⁶ Declaraciones reproducidas en Rodolfo REYES, *El valor «Hombre» en América. Conferencia pronunciada por el ex Ministro de Justicia y Profesor titular de Derecho Político de la Universidad Central de México, Excmo. Sr. D. Rodolfo Reyes el día 22 de abril de 1925*, Madrid, Unión Ibero-Americana, s.f. [1925], p. 5.

³²⁷ *Id.*, p. 4.

³²⁸ El conjunto de estas proposiciones, así como el preámbulo que las acompañaba, los reproduce íntegramente Rafael ALTAMIRA en *España en América, op. cit.*, pp. 359-366. La expresión apuntada por Ortiz aparece en la p. 360.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

Supremacía moral, intelectual, mercantil, la rehispanización de América, no por la espada sino por el Cristo del día; la reconquista no por los capitanes, sino por los misioneros del evangelio de la época presente. [...] Los ilustres profesores de la universidad asturiana aluden a lo que a España cumple hacer en su misión tutelar sobre los pueblos americanos de ella nacidos, o lo que es lo mismo, cómo aquí el neoimperialismo toma su mimético sentido altruista³²⁹.

Muy acerba era la crítica formulada por Fernando Ortiz, basada además en una sólida argumentación. La cruzada iniciada por Altamira unos diez años antes y reactualizada con su viaje reciente por toda América, que lo había llevado a la universidad de La Habana, se analizaba como el avatar de un revanchismo neoimperialista. En el mismo libro, Ortiz distinguía entre la pretensión hegemónica de un americanista como Altamira y la amplitud de miras de Adolfo Posada, quien había impartido un ciclo de conferencias en Argentina a partir del verano de 1910: «El americanismo de Posada viene presentado así como un americanismo altruista y generoso. No invoca intereses exclusivistas y retóricos de raza, de lengua o de historia; [...] ni espera de su americanismo un porvenir para España como potencia hegemónica de un núcleo de naciones»³³⁰.

Distando de reivindicar un falso altruismo, Posada proponía, según Fernando Ortiz, una cooperación en igualdad de condiciones, alejada de toda «misión tutelar» o de toda alusión a la «madre patria».

César Vallejo, un poeta peruano afín al marxismo y afincado en París, se alejaba él también de la tendencia a repetir los esquemas hegemónicos de la época colonial en las relaciones hispanoamericanas. A diferencia de Ortiz, reconocía en ella una debilidad del propio mundo intelectual americano que, muchas veces, se mostraba incapaz de adoptar una actitud independiente. En enero de 1927, los escritores hispanoamericanos se reunieron en París, en el seno del Instituto internacional de Cooperación intelectual de la Sociedad de Naciones, para dar a conocer en Europa la producción literaria y artística latinoamericana. La intervención de Gabriela Mistral en esa asamblea condujo Vallejo a reaccionar.

³²⁹ Fernando ORTIZ, *La reconquista de América. Reflexiones sobre el panhispanismo*, Paris, Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas Librería Paul Ollendorff, s.f. [1911], pp. 155-156.

³³⁰ *Id.*, p. 120.

Aquella había propuesto, en efecto, a la asamblea la integración de un delegado español que pudiera hacer las veces de «jefe moral» del comité en cuestión. Vallejo interpretaba esta petición como la prueba de que América no había alcanzado aún la mayoría de edad en el plano intelectual y cultural:

La idea de Gabriela Mistral demuestra que carecemos no sólo de personalidad literaria, sino de mayoría de edad intelectual. Desde que aún necesitamos de tutor, hay que convenir que seguimos siendo una sucursal europea y por consiguiente, falta acento propio, valor original a nuestras obras. Gabriela Mistral acaba de sostener, como quien no hace la cosa, que el pensamiento novomundial es todavía colonial³³¹.

*Polémica en torno a un meridiano intelectual:
los retos políticos de una batalla cultural*

La pretensión española de ser una especie de puente cultural entre América y Europa, corolario lógico a la ambición de ejercer una tutela espiritual sobre el subcontinente, fue una constante de la literatura americanista. Cobró, sin embargo, un giro más polémico a finales de los años veinte, cuando apareció una nueva revista cultural y literaria, *La Gaceta Literaria* (1927- 1932). Su secretario, el escritor español Guillermo de Torre, publicó en ella, en abril de 1927, un editorial sin firma titulado «Madrid meridiano intelectual de Hispanoamérica», que iba a originar una violenta polémica que se desencadenó en ambas orillas del Atlántico durante más de un año³³². Justificando el subtítulo de la joven publicación, «americana-internacional», el secretario afirmaba la pretensión de la revista de establecer un lazo con el mundo intelectual

³³¹ «Una gran reunión latinoamericana» [1927], en César VALLEJO, *Desde Europa. Crónicas y artículos (1923-1938)*, obra compilada por Jorge PUCINELLI, Lima, Ediciones Fuente de Cultura Peruana, 1987, p. 192.

³³² Anónimo [Guillermo DE TORRE], «Madrid meridiano intelectual de Hispanoamérica», en *La Gaceta Literaria*, Madrid, n.º 8, 15-IV-1927, p. 1. Esta polémica ya ha sido objeto de algunos estudios. Consúltense, en particular: Celina MANZONI, «La polémica del "Meridiano intelectual"», en *Actas del XXIX congreso del Instituto internacional de literatura iberoamericana (Universitat de Barcelona, 15-19 de junio de 1992)*, Barcelona, PPU, 1994, t. II, vol. 2, pp. 823-832; María José SÁNCHEZ-CASCADO BLANCO, «Escritores españoles en *La Nación* de Buenos Aires (1923-1930) (Luis Araquistain y la polémica del «meridiano intelectual»)», *id.*, pp. 1077-1083.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

y cultural «hispanoamericano», y consideraba el área cultural americana como la prolongación de la española. Verdadera profesión de fe hispanoamericanista, el editorial de Guillermo de Torre era ante todo una reacción en contra de la influencia ejercida en los jóvenes autores latinoamericanos por las otras naciones latinas, empezando por Francia. Así, la tesis que él desarrollaba empezaba por una violenta denuncia de las «turbias maniobras anexionistas de Francia y de Italia». Volviendo a utilizar la argumentación trillada sobre la impropiedad de la denominación «América latina», guerreaba contra la latinidad y contra la imantación del París bohemio y artístico:

El latinismo intelectual entraña no menores peligros que la influencia sajona en el plano político. ¡Basta ya, por tanto, de ese latinismo ambiguo y exclusivista! ¡Basta ya de tolerar pasivamente esa merma de nuestro prestigio, esa desviación constante de los intereses intelectuales hispanoamericanos hacia Francia!³³³.

Después de poner sobre aviso contra la nefasta e interesada influencia de sus rivales latinos, Guillermo de Torre reclamaba para España, entonces reducida de modo significativo a la capital madrileña, una hegemonía intelectual sobre todo el mundo hispanohablante:

Frente a la imantación desviada de París, señalemos en nuestra geografía espiritual a Madrid como el más certero punto meridiano, como la más auténtica línea de intersección entre América y España. Madrid: punto convergente del hispanoamericanismo equilibrado, no limitador, no coactivo, generoso y europeo, frente a París: reducto del «latinismo» estrecho, parcial, desdeñoso de todo lo que no gire en torno a su eje.

El recurso a la metáfora de la geografía mental le permitía a Guillermo de Torre situar Madrid en el punto convergente entre la América española y Europa, y hacía de la Península el corazón de la comunidad hispanoamericana. Esta afirmación en favor de un hispanoamericanismo centralista y paternalista, muy en consonancia con la política exterior que promovía, en el mismo momento, el general Primo de Rivera, provocó casi inmediatamente un clamor de protesta general entre la joven generación intelectual latinoamericana.

³³³ Anónimo [Guillermo de Torre], «Madrid meridiano intelectual de Hispanoamérica», en *La Gaceta Literaria*, Madrid, n.º 8, 15-IV-1927, p. 1.

La publicación de dicho editorial, que fue reproducido en el mes de septiembre en el semanario cultural *Repertorio americano*, recibió acto seguido una réplica en la revista *Martín Fierro*, de Buenos Aires, con fecha del 10 de julio de 1927. Siguiéndole los pasos, una serie de publicaciones por todo el continente reaccionaron. Autores tan famosos como José Vasconcelos, José Santos Chocano, Leopoldo Lugones, Luis Araquistain, Manuel Ugarte, José Carlos Mariátegui o Víctor Raúl Haya de la Torre se hicieron en seguida los protagonistas de violentas diatribas de índole tanto intelectual como política. El argentino Jorge Luis Borges replicó en la revista argentina ya citada exponiendo todos los motivos que le llevaban a «rechazar con entusiasmo la invitación» de los jóvenes autores españoles. La exposición de esos motivos era de las más severas para la capital española y su mundillo intelectual:

Madrid no nos entiende. Una ciudad cuyas orquestas no pueden intentar un tango sin desalmarlo; una ciudad cuyos estómagos no pueden asumir una caña brasileña sin enfermarse; una ciudad sin otra elaboración intelectual que las greguerías; una ciudad cuyo Yrigoyen es Primo de Rivera; una ciudad cuyos actores no distinguen a un mexicano de un oriental; [...] una ciudad cuyo humorismo está en el retruécano; una ciudad envidiable para elogiar. ¿De dónde va a entendernos, qué va a saber de la terrible esperanza que los americanos vivimos? Hay que enfrentar los hechos. Ni en Montevideo ni en Buenos Aires –que yo sepa– hay simpatía hispánica³³⁴.

Era evidente que la aspiración española a dirigir culturalmente la comunidad hispanohablante era causa de un malestar entre unos ámbitos intelectuales latinoamericanos muy impregnados de cosmopolitismo. Algunos de ellos, en respuesta a la polémica, no vacilaron en reivindicar una adhesión explícita a la tutela de París, de Roma o de Buenos Aires. El ataque en toda regla de *La Gaceta Literaria* contra la latinidad se había situado desde el punto de vista de la cultura. Sin embargo, cabía aprehender los retos políticos que suscitaba esta actitud beligerante en el contexto del período de entreguerras cuando se elaboraba una nueva redistribución de las fuerzas y de las influencias de las grandes potencias en el continente suramericano. En su análisis de la polémica, Celina Manzoni subraya que la producción de las grandes revistas cultu-

³³⁴ Jorge Luis BORGES, «Sobre el meridiano de una gaceta», reproducido por María José SÁNCHEZ-CASCADO BLANCO, «Escritores españoles en *La Nación* de Buenos Aires (1923-1930) (Luis Araquistain y la polémica del «meridiano intelectual»)», art. cit, p. 1081.

rales no contestaba sólo a cuestiones estéticas sino que era un elemento motor en los debates de índole política o social. Por eso, la intensidad y la duración de la controversia se pueden explicar sólo si se tiene en cuenta el que naciera en el momento de la VI Conferencia Panamericana de La Habana, cuando Nicaragua sufría la intervención militar de los Estados Unidos y cuando el conflicto fronterizo de Tacna y Arica reavivaba las tensiones de la Guerra del Pacífico³³⁵. A partir de ello, toda declaración que podía interpretarse como un alegato proimperialista provocaba enseguida una protesta generalizada.

En el número del 1 de septiembre de 1927, *La Gaceta Literaria* se hizo eco, con cierto orgullo impregnado de malestar, de los numerosos debates apasionados que había despertado su editorial sobre el «meridiano intelectual», debates que comparaba de modo significativo con los sucesivos asaltos de un partido de fútbol³³⁶. Si Guillermo de Torre procuraba, con cierta torpeza, relajar las tensiones invocando un equívoco sobre el fondo, el director de la publicación, Ernesto Giménez Caballero, hacía alarde frente a sus competidores de una altanería y de una seguridad a la altura de sus ambiciones. Contestando al artículo publicado por la revista *Martín Fierro*, soltaba:

Como gente de campo, han tomado ustedes el rábano por las hojas. ¡Madrid se siente imperialista, tiránico! ¡Madrid quiere tutelarnos! ¡Tutelar! ¡Qué palabra de pánico colonial todavía –amigos–, que sólo ustedes saben pronunciar! No, no. Jóvenes retrógrados de «Martín Fierro». Madrid no pretende tutelar a ustedes ni a nadie. Pretende solamente entenderse con los que cree sus iguales. Una vez convencido de que no hay tal igualdad, desiste en seguida, esperando otros tiempos más afortunados³³⁷.

³³⁵ Situadas cerca de la frontera entre Chile y Perú, las provincias de Tacna y Arica produjeron un conflicto de soberanía entre ambos países, que duró desde 1883 –fecha del Tratado de Ancón, qui puso fin a la Guerra del Pacífico (1879-1883)– hasta 1929.

³³⁶ El título que cubría el conjunto de las intervenciones introducía la metáfora futbolística, lo cual asimilaba de manera elocuente los debates con un enfrentamiento nacional que opusiera la «selección argentina» y la «selección española»: «Un debate apasionado. Campeonato para un meridiano intelectual. La selección argentina *Martín Fierro* (Buenos Aires) reta a la española *Gaceta Literaria* (Madrid). «Gaceta Literaria» no acepta por golpes sucios de «Martín Fierro» que lo descalifican», en *La Gaceta Literaria*, Madrid, n.º 17, 1-IX-1927, p. 3.

³³⁷ Ernesto GIMÉNEZ CABALLERO, en *La Gaceta Literaria*, Madrid, n.º 17, 1-IX-1927, p. 3.

El desprecio manifiesto de Ernesto Giménez Caballero significaba no sólo que los golpes asestados por los contrincantes habían alcanzado su meta, sino que también expresaba un sentimiento de superioridad, que no era únicamente intelectual ya que el resto del artículo se mofaba de los particularismos, lingüístico y racial (refiriéndose a las distintas etnias que poblaban América del Sur), a los que sus adversarios se veían reducidos para rechazar el legado cultural español. En el mismo número de la revista, Guillermo de Torre, por su parte, se embarcaba en una prolongación trabajosa de la polémica metáfora geográfica, bajo la forma de una rectificación poco convincente:

Donde ponía «meridiano», pongamos otro término más preciso, menos susceptible de originar equívocos. Ya que aquella palabra [la de *meridiano*] se empleaba como sinónimo de «vértice» o «punto de confluencia» de la literatura en lengua española, atribuyendo a Madrid esa situación crucial. Y conste que ese «punto de tangencialidad» que indudablemente posee Madrid tampoco significa unicidad o exclusivismo. Puede darse igualmente en cualquier gran ciudad al otro lado del mar. Y, desde luego, con caracteres acusadísimos en la metrópoli bonaerense³³⁸.

Las laboriosas construcciones geométricas a las que se dedicaba tenían un tono conciliador y tendían a evitar que la crisis que afectaba los sectores literarios e intelectuales pasara a mayores.

Sin embargo, todos los intelectuales españoles no se habían mostrado conformes con *La Gaceta Literaria* en la formulación de sus pretensiones. Luis Araquistain replicó con tres artículos publicados en el diario de Buenos Aires *La Nación*³³⁹. Del mismo modo, el americanista José Mañas Jiménez, miembro de la Real Academia de Ciencias y Artes de Cádiz, dio a conocer, en 1928, su propio punto de vista al respecto. Contestando a la famosa metáfora del «meridiano», prefería, por su parte, hablar de órbita o de constelación para evocar el ámbito por el que se movía la comunidad cultural hispanoamericana:

Queremos trazar nuestra propia órbita y que en ella participen los pueblos afines, pero no estableciendo una constelación en que España desempeñe un papel «egocentrista», sino una a manera de comu-

³³⁸ Guillermo DE TORRE, en *La Gaceta Literaria*, Madrid, n.º 17, 1-IX-1927, p. 3.

³³⁹ María José SÁNCHEZ-CASCADO BLANCO, «Escritores españoles en *La Nación* de Buenos Aires (1923-1930) (Luis Araquistain y la polémica del «meridiano intelectual»)», art. cit, pp. 1082-1083.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

nidad de ideales, para formar la constelación de influencia en el mundo hispánico³⁴⁰.

Negándole a España cualquier lugar hegemónico o céntrico en la comunidad hispanoamericana, se refería luego, de modo más explícito, a la controversia suscitada por los redactores de *La Gaceta Literaria*, a los que llamaba «jóvenes acróbatas de la literatura de vanguardia» y a los que comparaba con los grupos de colegiales que siempre iban encabezando los desfiles por las calles. De modo más serio, lamentaba que esta controversia hubiera llevado a ciertos intelectuales de ultramar al extremo de lanzar una anatema contra la misma lengua española. Un año después de empezar la polémica, Ernesto Giménez Caballero pudo concluir los debates alegrándose de que hubiera podido, por fin, despertar las conciencias dormidas en los dos lados del Atlántico y romper el aislamiento que separaba a los intelectuales de ambas orillas³⁴¹.

Los argumentos en presencia dentro del marco de esta controversia en torno al «meridiano intelectual» revelan muy bien el estado de las relaciones entre España y América latina. Si el debate no se planteó explícitamente en términos de «razas», en cambio despertó las pasiones nacionales e infligió heridas de orgullo patriótico a numerosos intelectuales americanos. La pretensión de algunos escritores españoles de atraer hacia Madrid al mundo intelectual y cultural latinoamericano y de ejercer cierta tutela sobre el pensamiento de esos países se encontraba en total simbiosis con la política extranjera del régimen dictatorial de Miguel Primo de Rivera: en diciembre de 1926, o sea tres meses antes del editorial incendiario ya citado, el presidente del Directorio había creado la Junta de Relaciones Culturales, organismo ambicioso encargado de conducir una política de difusión y de propaganda culturales en América latina. A partir de ello, un análisis en términos políticos, que se efectuó en la época, se imponía también. Dentro de este marco, la polémica iniciada por los jóvenes conservadores

³⁴⁰ José MAÑAS JIMÉNEZ, *Esquemas ideológicos sobre Hispanoamericanismo...*, *op. cit.*, pp. 17-18.

³⁴¹ Sin embargo, Ernesto GIMÉNEZ CABALLERO mantenía un tono relativamente altanero para con sus contrincantes cuando afirmaba para resumir la controversia: «Lanzamos aquella palabra como un cebo de sardinas. La redada nos hizo ricos. Cayeron todos. Y otros pescados más gruesos. Que renunciemos a vender –y a comer siquiera– por no darnos importancia», en *La Gaceta Literaria*, Madrid, n.º 34, 15-V-1928, p. 1.

protofascistas de *La Gaceta Literaria* aparecía como el corolario periodístico de las maniobras de ese régimen en favor de un expansionismo cultural orientado hacia la reconquista «pacífica» de las repúblicas nacidas de la colonización española.

De hecho, la aplicación de una verdadera estrategia de comunicación destinada a acompañar la proyección exterior española databa de los años 1920. La instalación, en diciembre de 1925, del Directorio Civil, con José María de Yanguas Messía como ministro de Estado (Asuntos Exteriores), corría pareja con el fortalecimiento de un ideal patriótico de la Raza concebido como vector de propagación de las energías nacionales. Mientras en 1926 Gran Bretaña reorganizaba su imperio creando el Commonwealth, el cual garantizaba cierta perennidad al sueño imperial formulado por Charles Dilke³⁴², España no deseaba quedarse atrás. América representaba un campo alternativo de política extranjera del reino, elemento en el que éste podía apoyarse para su difusión internacional³⁴³. Cabe puntualizar, sin embargo, que el despliegue diplomático al que se asistió entonces no era el fruto de un vasto proyecto nacional, en la medida en que no implicaba al conjunto de las fuerzas vivas de la nación. Salvo en contadas ocasiones, como por ejemplo cuando la expedición trasatlántica del avión Plus Ultra en 1926, la proyección hispanoamericanista descansaba en empresas conducidas por las élites, sin que tuviera incidencias en la percepción colectiva del ideal llevado por la Raza tal como había sido concebido a principios del siglo.

Las perspectivas abiertas por el derecho internacional y la Sociedad de Naciones

«Nos sentimos ciudadanos de un idioma, patriotas de una tradición, soldados de un recuerdo»³⁴⁴. Con estas palabras fue como el argentino Manuel Ugarte celebró, en presencia del rey don Alfonso XIII, el 12 de octubre de 1919, en Madrid. Veía en ella una

³⁴² Dilke es el autor de *Greater Britain* (1868) y de *Problems of Greater Britain* (1890).

³⁴³ Ver Lorenzo DELGADO GÓMEZ-ESCALONILLA, «La política latinoamericana de España en el siglo XX», en *Ayer*, Madrid, n.º 49, 2003, número monográfico sobre «La política exterior de España en el siglo XX», pp. 121-160.

³⁴⁴ Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 22-336-37.

fiesta patriótica, expresión de un «solo y mismo cuerpo en ambas partes del Atlántico» y la «afirmación global de una entidad superior». ¿A qué entidad podría referirse el ilustre orador argentino al dirigirse a los patricios españoles? Para entender el alcance de sus declaraciones, cabe restituirlas en el contexto que venía tras la Primera Guerra mundial. Después de la conflagración mundial, España –potencia de segundo orden que había permanecido neutral durante el conflicto–, intentó buscarse un lugar en el escenario internacional. Mientras que la guerra había resultado del desencadenamiento de las pasiones nacionalistas en Europa, España, inspirándose en el modelo norteamericano, iba a inventar una forma de infiltración pacífica que se suponía que iniciara un ciclo de expansión económica y cultural, pero ya no militar. Moviada por un nacionalismo defensivo (el imperialismo norteamericano y la influencia de las otras potencias se percibían como amenazas para la integridad hispánica), España jugaba en los dos planos, ambos sirviendo sus intereses nacionales: la reivindicación de una forma de universalismo mediante la defensa del derecho internacional por una parte, y lo que podemos llamar un «supernacionalismo racial» por otra.

El derecho internacional, que tenía nuevas perspectivas mediante los organismos multilaterales recién nacidos, constituía un trampolín para la proyección exterior de España y para la defensa de la civilización hispánica. Con la aparición de instituciones como la Sociedad de Naciones (SDN) o el Tribunal permanente de Justicia internacional de La Haya, España jugó la carta del advenimiento de un derecho y de una justicia internacionales para compensar su falta de peso diplomático, en particular en Europa. Apoyándose en las quince delegaciones hispanoamericanas representadas en la SDN, quería emplear todo su peso en la nueva configuración mundial. Prueba de ello fue la batalla diplomática que libró en el seno de la SDN para conseguir un escaño de miembro permanente en el Consejo³⁴⁵. Entre 1919 y 1928, solicitó el apoyo de la totalidad de las repúblicas latinoamericanas para respaldar su solicitud. España argüía de varios considerandos: su posición geográfica mediana, situada entre África, Europa y América así como entre el Mediterráneo y el Atlántico; su carácter pionero en materia de derecho internacional y de arbitraje (con el papel de un jurista como

³⁴⁵ Véase Fernando María CASTIELLA, *Una batalla diplomática*, Barcelona, Editorial Planeta, 1976.

Francisco de Vitoria); el hecho de que representara a las veinte naciones hispanoamericanas, las cuales formaban, por su historia, por sus aportaciones al progreso universal y por su población, un componente esencial de la humanidad; su neutralidad durante la guerra de 1914-1918, que le permitía reivindicar la representación de los sesenta países que no habían participado en el conflicto; el repunte del hispanoamericanismo observable tras la Gran Guerra, por fin, que hacía eco del universalismo e internacionalismo entonces en boga. Como punto de partida de la negociación, como era natural, puso de relieve la relación privilegiada que mantenía con América latina, y la defensa de las naciones hispanoamericanas. Sin embargo, si consiguió el apoyo del conjunto de las naciones hispanoamericanas, la oposición de Brasil y de otras potencias europeas, así como el hecho de que Argentina saliera de la Sociedad de Naciones en 1921, iban a frustrar sus pretensiones de modo duradero.

Mucho más aún que antes, le convenía pues a la diplomacia española constituir un polo iberoamericano capaz de oponerse a las otras grandes potencias europeas y norteamericanas. Para ello, España podía apoyarse en el movimiento de convergencia que animaba a los países latinoamericanos frente a los asaltos del imperialismo norteamericano. Que fuera so pretexto de filosofía panamericana o con una referencia explícita a la doctrina defensiva de Simón Bolívar, las diferentes naciones de América latina habían demostrado, después de la Primera Guerra mundial, ser conscientes de la necesidad de unirse y de acudir al multilateralismo. Así, el acuerdo más famoso, el que reunía Argentina, Brasil y Chile (conocido con la sigla ABC), se proyectó al principio de los años diez, sellándose bajo la forma de un tratado de arbitraje el 25 de mayo de 1915. Al final de la guerra, campañas de alianzas análogas se condujeron en favor de una Unión Antillana o de una Unión de América Central. Ya en 1914 se había firmado el protocolo de la Unión Bolivariana, especie de «sociedad de las naciones hispánicas» *avant la lettre*³⁴⁶. Si esos proyectos y acuerdos no siempre dieron resultados o se quedaron en papel mojado, traducían un proceso de agrupación diplomática y de constitución de alianzas ante las que España no podía permanecer inactiva. Ya en 1920, gracias

³⁴⁶ José María DOUSSINAGUE, «La doctrina Suárez y su posible influencia en el porvenir de América», en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 5-6, ene.-feb. 1927, pp. 22-28.

a su participación como juez en el Tribunal de Justicia internacional de La Haya, el jurista y americanista Rafael Altamira se había implicado activamente en la promoción de un polo de influencia hispanoamericano en materia jurídica. Después de lamentar durante mucho tiempo las discrepancias que existían entre las naciones hispanoamericanas y que impedían su aproximación, después de intentar que las zanjara un tribunal de arbitraje hispánico (el cual figuraba entre las proposiciones del Congreso Social y Económico de 1900), militó en favor de un frente diplomático que reuniera el mundo latinoamericano, único modo de ofrecerles a estos países y a España un puesto en el concierto de las naciones. El ascenso al estatuto de embajadas de varias legaciones españoles en América, en Argentina, en particular, en 1916, precediendo a Cuba, en 1926 y a Chile, en 1928, traducía a nivel del gobierno el deseo de coordinar las políticas exteriores de los distintos países.

En una conferencia que impartió Altamira en la Unión Ibero-Americana el 22 de enero de 1921, explicaba la situación que prevalecía en el seno de la SDN³⁴⁷. Su ponencia tenía por tema los debates que habían surgido en el Comité de Jurisconsultos que se había constituido con miras al proyecto de Tribunal de justicia internacional. Altamira destacaba la controversia nacida durante la Conferencia de Ginebra entre las diferentes delegaciones participantes y las agrupaciones que se realizaron según los puntos de vista. Argentina, que había planteado la cuestión de la adhesión de los países latinoamericanos a la «Liga de las Naciones», había terminado por decidir abandonar las negociaciones, constatando la existencia de divergencias de fondo³⁴⁸. Como Altamira recordaba valiéndose en parte del artículo de un periódico argentino, las alianzas se habían formado pues del modo siguiente:

Se trata, pues, de tres actitudes definidas: un «monroísmo» revenido que quiere oponerse al gran ensueño de echar las bases de una nueva familia humana; una política de odio que pretende prolongar la hora roja de las venganzas [...]; y, por fin, una visión magnífica y se-

³⁴⁷ «El punto de vista americano en la Sociedad de las Naciones», en Rafael ALTAMIRA, *Últimos escritos americanistas, op. cit.*, pp. 79-118.

³⁴⁸ La decisión de Argentina de retirarse del Comité no provocó la retirada de todas las representaciones latinoamericanas, sino sólo de las de Chile y Paraguay. No obstante, Altamira vio en ella una manifestación común del punto de vista americano en la medida en que las opiniones públicas del conjunto del subcontinente apoyaron la actitud argentina (*id.*, p. 111).

rena que vislumbra a los pueblos del mundo unidos entre sí por un pacto solemne de concordia³⁴⁹.

Cotejando las posturas de los Estados Unidos, de Francia y de los mayores países latinoamericanos, a los que representaba Argentina, el artículo recalca la existencia de un frente hispánico más o menos unido en el escenario internacional. La cuestión del estatuto que las mismas naciones reivindicaban para la lengua española en los organismos internacionales iban en el mismo sentido. Cuando ya a partir del Congreso de Paidología de Bruselas, en 1911, Altamira había defendido el que se reconociera dicha lengua como idioma oficial, planteó de nuevo el problema en las conferencias de La Haya y de Ginebra en 1920, y consiguió que se reconociera de facto su empleo en los discursos y en las actas oficiales. El otro problema que Altamira volvía a tratar en su conferencia se refería a la constitución de un cuerpo de derecho internacional para uso del futuro Tribunal de Arbitraje. Haciendo valer que ese tribunal tendría que integrar los diferentes sistemas jurídicos propios de cada civilización, puso de realce el hecho de que España les había legado a sus antiguas colonias un derecho peculiar³⁵⁰. Reivindicando para España y para las repúblicas latinoamericanas una tradición jurídica capaz de constituir el embrión de este derecho que se estaba gestando, los delegados españoles recordaron que su país había sabido permanecer alejado del conflicto mortífero que había devastado Europa.

Otro miembro de la delegación española en misión en Ginebra, José de Yanguas Messía, abordó estos mismos temas en una importante conferencia pronunciada en la Unión Ibero-Americana, en enero de 1923, y titulada «El hispanoamericanismo en Ginebra»³⁵¹. Bosquejando a grandes rasgos el historial de la creación de la SDN, analizaba la situación particular que en ella ocupaba la América hispánica. Según él, había que interpretar la presencia masiva de las repúblicas latinoamericanas en las instancias internacionales de Ginebra como una réplica a la política de aislamiento fomentada por el sucesor de Wilson en la Casa Blanca, el presidente Harding. La negativa de los Estados Unidos de ratificar el acuerdo de entrada en la SDN manifestaba, para él, un rebrote del

³⁴⁹ *Id.* p. 115.

³⁵⁰ *Id.*, pp. 92 y ss.

³⁵¹ José María DE YANGUAS MESSÍA, «El hispanoamericanismo en Ginebra», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 1, ene.-feb. 1923, pp. 61-81.

imperialismo unilateral: «Desean que la personalidad internacional de los Estados Unidos americanos venga a unirse y condensarse en una sola personalidad internacional que se llama América». Oponiendo la legitimidad de la Raza (histórica, familiar y cultural) a la de América (geográfica, económica y comercial), Yanguas Messía detallaba todos los sectores en los que una acción conjunta y solidaria de España y de esas repúblicas podía hacer triunfar su causa común. Además de la cuestión del estatuto del idioma español y de la de la elección de los jueces del Tribunal Permanente de Justicia, volvía a la reivindicación de España de conseguir un escaño permanente en el seno del Consejo de la SDN. La afirmación de la Raza cobraba entonces sentido:

Si España fue propuesta para miembro permanente [...], no fue simplemente por su posición continental en Europa, fue porque en España no se veía tan sólo a nuestra nación, sino que se veía en ella al Representante de una raza que tenía 15 miembros en el seno de la Sociedad de las Naciones, siendo, por tanto, a esta raza y no a España, a quien se quería honrar dándole una representación permanente.

La SDN le parecía pues al diplomático español como un instrumento decisivo para el advenimiento de un nuevo orden mundial en el que América no estuviera apartada del continente europeo ni bajo la férula de los Estados Unidos. Concluía su discurso invitando a las repúblicas latinoamericanas a que no temiesen ninguna pretensión hegemónica por parte de España. El que sería Ministro de Estado de la dictadura a partir de 1925 pronto pudo aplicar su teoría gracias al reafirmado compromiso americanista del general Primo de Rivera.

A partir de fines de 1923, el nuevo dirigente español intensificó su ofensiva diplomática, incluso reabriendo la cuestión del estatuto de Tánger que España reivindicaba³⁵². Como analiza Eduardo González-Calleja, queda claro que la petición española era una maniobra táctica para forzar Francia y Gran Bretaña a aceptar y apoyar su aspiración de un puesto permanente en la SDN³⁵³. Sin

³⁵² El ideólogo del régimen, José PEMARTÍN, vuelve sobre el asunto de Tánger y la cuestión de la SDN en el capítulo titulado «Los grandes problemas internacionales. El prestigio de España», en *Los valores históricos en la dictadura española*, op. cit., pp. 534-539.

³⁵³ Véase Eduardo GONZÁLEZ-CALLEJA, *La España de Primo de Rivera...*, op. cit., pp. 118-127.

embargo, las negociaciones interminables y las incesantes batallas de influencia que acompañaron la designación de los nuevos miembros permanentes no se debían a las únicas preocupaciones españolas, sino que procedían sobre todo del juego de los intereses regionales que enfrentaban a numerosas potencias. Además, el relativo retraimiento de la España primorriverista frente a las grandes cuestiones que se plantearon en Europa durante el período de entreguerras (las conferencias sobre el desarme, celebradas en Roma y Londres, por ejemplo) debilitó la reivindicación española. Frente a las resistencias que seguía suscitando en la Asamblea General de la SDN su pretensión de obtener un escaño permanente, España tuvo que cumplir con su amenaza y abandonó –momentáneamente– la organización el 8 de septiembre de 1926, en el momento mismo en que Alemania ingresaba en ella. Para compensar sus frustraciones en el seno de las instituciones internacionales, España se convirtió en el panegirista de la «auténtica paz», no dudando en oponerse al «régimen de las grandes potencias», aunque semejante discurso estaba en total desfase con la marginación de España, manifiesta durante la Dictadura, respecto de las grandes potencias.

José María Pemán y el principio de soberanía racial

José María Pemán, doctor en derecho e ideólogo del americanismo conservador bajo Miguel Primo de Rivera, pronunció el 21 de abril de 1927 una importante conferencia en la Real Sociedad Geográfica, titulada «Valor del hispanoamericanismo en el proceso total humano hacia la unificación y la paz»³⁵⁴. Afirmando que la misión histórica de España era la reconstrucción de la «unión familiar de los pueblos hispánicos», mostraba que el hispanoamericanismo llevaba precisamente a ese nuevo orden internacional. Para apoyar su teoría, empezaba destacando la crisis que atravesaba el orden que había imperado hasta entonces, o sea el «régimen de las grandes potencias». Con dicha expresión designaba un sistema de relaciones internacionales basado en polos que no eran sino las antiguas monarquías patrimoniales europeas.

³⁵⁴ José María PEMÁN, «Valor del hispanoamericanismo en el proceso total humano hacia la unificación y la paz», en *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, Madrid, t. LXVII, 1927, pp. 213-244.

Observando que esas antiguas potencias habían perdido su hegemonía a consecuencia de la Primera Guerra mundial, proponía que las sustituyera otro tipo de sistema internacional, basado, él, en «las leyes del espíritu y de la sangre de los pueblos». Argumentaba desarrollando su teoría de «la soberanía de las razas»: a semejanza de otros tipos de soberanía, como los de la familia, de la ciudad o de la nación política, los reagrupamientos raciales (en el sentido sociológico de la palabra) podían pretender a una soberanía, es decir que constituían sujetos históricos de pleno derecho, poseedores de una voluntad autónoma y capaces de ejercer una autoridad de índole política. Este principio de «soberanía racial», inspirado en la concepción fichteana de las «naciones-madres»³⁵⁵, descansaba tanto en la historia como en los lazos espirituales que se habían trabado entre la Península y sus colonias independizadas:

España, trasfundiendo en América las más ricas esencias de su espíritu y cultura, creó en cuerpo y alma una verdadera raza española, que justifica y hace perfectamente legítima esta denominación característica, porque, libre de extrañas prestaciones, tiene absoluto derecho a ser un astro de luz propia en el actual planetario de los pueblos y razas.

Adoptando las doctrinas raciales de la época, José María Pemán planteaba la cuestión en términos de legitimidad. La afirmación racial debía justificar plenamente la reivindicación de una personalidad jurídica y política en el escenario internacional.

La soberanía racial así definida abarcaba todas las naciones hispánicas y requería un derecho propio. Por eso Pemán hablaba de una nueva forma de derecho internacional, evocando el «derecho público interfamiliar aplicable a las relaciones de Estados pertenecientes a un mismo tronco», con una referencia explícita a un libro recién publicado³⁵⁶. Frente a las insuficiencias de la SDN, a la que los Estados Unidos no se habían adherido aún y de la que se habían salido Argentina, Chile, Paraguay y España, Pemán sugería la constitución de una «Sociedad de las Naciones Hispano-americanas». Retomaba así un proyecto que ya había sido formulado en 1919 por el presidente del Consejo español de la época, Joaquín Sánchez de Toca, y que había quedado en suspenso des-

³⁵⁵ Johann Gottlieb FICHTE, *Discursos a la nación alemana*, 1808.

³⁵⁶ José María PEMÁN cita Santiago MAGARINO y Ramón PUIGDOLLERS (*Panhispanismo...*, *op. cit.* [1926]), *id.*, p. 229.

de entonces³⁵⁷. Según Pemán, la SDN había fracasado por haberse alejado de toda espiritualidad y haberse inspirado en el internacionalismo. Frente al «régimen de las grandes potencias», sinónimo para él de dominación e imperialismo, defendía la solidaridad racial. Este principio jurídico no entraba, según él, en contradicción con el universalismo que preconizaba paralelamente: al contrario, la solidaridad entre pueblos afines era una prueba más de paz, una primera etapa hacia una armonía universal. Vemos así cómo el derecho internacional hispánico representaba un trampolín para la proyección internacional de España y de su civilización. Y el advenimiento de este derecho específico de los países latinoamericanos y de España, que sería dotado de un organismo multilateral, constituía la auténtica «misión de la raza», la única capaz de oponerse a cualquier otro ideal:

Ante estos síntomas, señores, toda la juventud debe sentir, como digo, locamente el idealismo de nuestra misión racial; debe considerar como dogma lo que puede que a alguno parezca quimera: el que la SDN, que tiene que llevar al Mundo la noción de la paz y el nuevo modelo de la vida internacional, tiene que ser esta Sociedad moral de naciones hispanoamericana donde predomina el elemento español, que es el padre legítimo del único verdadero Derecho internacional fundado en principios espirituales, y donde predomina el elemento cristiano, que es el padre del único espíritu de fraternidad, del cual no es más que caricatura el moderno internacionalismo.

A los valores de paz y de fraternidad heredados del liberalismo y del internacionalismo, Pemán oponía un cristianismo fundado en el espiritualismo y el universalismo. Tal afirmación la impregnaba cierto mesianismo, del que no estaban exentos otros autores que predicaban una unificación del derecho hispanoamericano.

³⁵⁷ En un artículo publicado por el diario madrileño *La Época* del 12-X-1919 y titulado «Significado espiritual que para el linaje hispano-americano representa la fecha del 12 de Octubre», Joaquín SÁNCHEZ DE TOCA, entonces Presidente del Consejo y presidente de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, abogó por la constitución de una «Sociedad de Naciones Hispanoamericanas». Mientras paralelamente España se había comprometido en una campaña para obtener un puesto de miembro permanente en el Consejo de la SDN, aquel proyecto –sin verdadera posibilidad de hacerse de inmediato– pretendía sobre todo advertir a los demás miembros de la organización internacional de una posible secesión de las naciones hispánicas si no obtuviesen una representación común en el seno del Consejo permanente.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

Así, el americanista Valentín Gutiérrez-Solana, miembro de la muy oficialista Unión Patriótica, había participado unos meses antes en un debate en la Real Academia de Jurisprudencia. Su intervención, publicada con el título de «Código de la Raza y de la Humanidad. Sociedad de Naciones Hispanoamericanas», anunciaba varias de las propuestas que Pemán iría a retomar en su conferencia. Ante los académicos reunidos, Gutiérrez-Solana había presentado su concepción del «Código de la Raza» que él tanto anhelaba:

Entiendo, que el Ideal jurídico hispanoamericano debe ser un Código común a España y a las Naciones creadas por ella; una recopilación de toda clase de derechos ampliamente discutida en un Congreso de la Raza, del que formaran parte los principales especialistas de los países hispanoamericanos, aportando cada uno lo mejor de su legislación en un debate fraternal³⁵⁸.

Según Valentín Gutiérrez-Solana, este Código de la Raza, de inspiración «familiar», constituiría la base de un futuro Código jurídico de la Humanidad entera, cuyo objetivo sería la justicia universal a partir del modelo de armonía que existía en el seno de los países de la Raza. Se notaba pues un punto de convergencia entre personalidades ambas muy cercanas al régimen de Primo de Rivera: a partir de allí, el proyecto de Sociedad de Naciones Hispanoamericanas, inspirada en principios cristianos, constituía una verdadera ofensiva coordinada de las élites del régimen para respaldar las pretensiones del gobierno español que estaba a punto de reintegrar la SDN al año siguiente.

Sin embargo, la formulación de un programa de proyección exterior que tomase la forma de una confederación hispánica no databa del final de los años veinte. El presidente del Círculo Mercantil e Industrial de Madrid, Emilio Zurano Muñoz, formuló en 1926 un proyecto de unión o de alianza hispanoamericana que consistía en una organización preventiva y defensiva contra la preponderancia de los Estados Unidos en el continente. Presentado bajo la forma de un plan memorable, fue reeditado varias veces³⁵⁹. Semejante proyecto en favor de una confederación de las nacio-

³⁵⁸ Intervención de Valentín GUTIÉRREZ-SOLANA el 5 de febrero de 1927 durante el debate en la Real Academia de Jurisprudencia, en *¿América o Novahispania?...*, *op. cit.*, p. 9.

³⁵⁹ Emilio ZURANO MUÑOZ, *Alianza hispano-americana*, Madrid, Imprenta de Juan Pueyo, 1928 [1926]. Véanse en particular los capítulos IV, VII, XI, XII, XV.

nes hispánicas ya había sido formulado al terminar la Primera Guerra mundial, en particular por unos intelectuales latinoamericanos que deseaban crear una alianza capaz de contrapesar la hegemonía norteamericana. El más emblemático de ellos era, sin lugar a dudas, el historiador y político argentino J. Francisco Silva. En un libro publicado en 1918, *Reparto de América española y pan-hispanismo*, no dudaba en renegar de las Independencias de 1810-1824 y se expresaba en favor de una federación política hispanoamericana que incluyese a España y a Portugal y que presidiese el rey Alfonso XIII:

Si ha de ser algo eficaz, jamás vana retórica sentimental la Unión Hispánica, tendrá una forma política, un pacto federal, un contenido jurídico, una organización imperial, una doctrina histórica. En este imperio la jefatura del Estado, la estimamos adscrita por la historia a Su Majestad Católica como Rey de España, quien para el régimen común establecería un organismo propio de funciones generales, formado por los representantes diplomáticos de los demás pueblos hispánicos acreditados en la Corte³⁶⁰.

Este proyecto un tanto desaforado, que tendía más o menos a restablecer la forma de organización imperial de la difunta Monarquía Católica, no dejó de despertar cierto interés entre los españoles. El boletín publicado por la Real Academia de la Historia era la prueba del eco que recibió en la Península el libro de Silva. En el informe que publicó al respecto, Gabriel Maura lo situaba dentro de la corriente de la nueva literatura que se interesaba por la constitución de futuros «grandes Estados»³⁶¹. El historiador Jerónimo Bécker fue más allá ya que no vaciló en rendir homenaje a un investigador tan apegado al «culto de la verdad» como al «interés supremo de la raza», que se había esforzado en su obra en combatir las influencias exteriores que mantenían separados los diversos elementos de la raza³⁶². Con más sensatez, los americanistas más «liberales» denunciaron el carácter claramente político, incluso reaccionario, que Silva le atribuía al papel de España en la futura federación. Carlos Badía Malagrida, quien en 1914 ha-

³⁶⁰ Francisco SILVA, *Reparto de la América española y pan-hispanismo* (prólogo de Adolfo Bonilla y San Martín), Madrid, Francisco Beltrán, 1918, pp. 416-417.

³⁶¹ *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, t. LXXVII, cuad. 1, jul. 1920, pp. 18-21.

³⁶² Jerónimo BÉCKER, autor del informe «Elogio de Vasa de Castro y las Leyes Nuevas, por el Dr J. F. Silva», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, t. LXXIX, cuad. V, nov. 1921, pp. 428-432.

bía servido en los servicios consulares españoles en México, era consciente de lo absurdo de semejante proyecto de unión política, muy prematuro a su parecer³⁶³. Santiago Magariño y Ramón Puigdollers veían, por su parte, en esa doctrina una nueva utopía sin posibilidad verdadera de aplicarse³⁶⁴.

La era del gigantismo racial

El final de los años 1910, y de modo más general, el período de entreguerras vieron florecer en los ámbitos hispanohablantes una literatura sobre la constitución de grandes bloques transfronterizos y plurinacionales que debían comprometerse en la lucha racial. Este período se analizó en estos sectores de modo casi sistemático como la era del «gigantismo racial». Precisamente, los años 1920 vieron multiplicarse las teorías que predecían la inminencia de revoluciones sociales y políticas que trastornarían el viejo orden mundial. Al respecto, los análisis políticos se nutrieron de toda una literatura vanguardista que alimentó las visiones de un cataclismo mundial venidero. Siendo todavía muy reciente la Unión Soviética, surgieron numerosos movimientos estéticos al servicio de un mundo radicalmente nuevo: constructivistas, suprematistas, productivistas y demás futuristas³⁶⁵, entre los cuales puede citarse al poeta futurista bilbaíno Ramón de Basterra.

En un artículo de 1928, titulado «El Nacionalismo mundial. De la “Sobrespaña” o “Espérica”»³⁶⁶, Basterra, que volvía de Caracas donde había ejercido de diplomático en 1924-1925, volvió sobre el destino de los pueblos hispánicos e introdujo un concepto que no dejaba de anunciar el futuro mito de la Hispanidad³⁶⁷. Evocando los trastornos a los que se asistía desde el final del conflicto mun-

³⁶³ Carlos BADÍA MALAGRIDA, *El factor geográfico en la política sudamericana*, op. cit., p. 66.

³⁶⁴ Santiago MAGARINO y Ramón PUIGDOLLERS, *Panhispanismo...*, op. cit., p. 48.

³⁶⁵ Carlos SERRANO, «Le contexte international», en Carlos SERRANO y Serge SALAÜN (eds.), *Temps de crise et «années folles»...*, op. cit., p. 18.

³⁶⁶ Ramón DE BASTERRA, «El Nacionalismo mundial. De la «Sobrespaña» o «Espérica»», en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 20-21, ab.-mayo 1928, pp. 147-149.

³⁶⁷ Miembro del grupo «La Escuela Romana del Pirineo», el cual se caracterizaba por el culto clasicista a Roma, Basterra era, como Maeztu, cercano al impulsor del *Noucentisme* catalán Eugenio D'Ors e influenciado por los nacionalistas franceses Sorel, Barrès y Maurras.

dial, afirmaba que la humanidad había pasado a una era de «tuteamiento de las razas», fase en la que todas las razas eran susceptibles de reivindicar su puesto en el orden mundial. Pero se trataba también de la «era del gigantismo racial», lo que significaba que sólo las grandes razas podrían, al final, sobrevivir al «ritmo del mundialismo». Subrayando el ascenso de la raza china, presagiaba una evolución general hacia un nacionalismo planetario, proceso que sería favorable a la constitución de una Hispania racial a la que llamaba significativamente Sobrespaña o Espérica y en la que cada una de las antiguas naciones hispanoamericanas tuviera el estatuto de una comarca. El advenimiento de un «futuro Estado mundial español» con alcance político sería así la culminación de un proceso histórico, en el que el iberoamericanismo del siglo xx había sucedido al hispanoamericanismo decimonónico y llevaría a ese nacionalismo planetario. Adoptando una perspectiva totalmente utópica y claramente futurista, llamaba a la constitución de un patriotismo ecuménico basado en la Raza considerada como «amalgama universal indohispánica». Como colofón de su artículo, Basterra sugería sustituir la imagen tradicional de la madre España rodeada del coro de sus hijas por la «visión-tipo» de una bóveda celeste y espiritual unitaria amparando a toda la Raza:

Si la imagen-tipo de lo hispano-americano es la Madre con las Hijas, la visión-tipo de lo «sobrespañol» o «espérico» es la unidad del cielo, la uniformidad de la cúpula espiritual que cobija a tantos países que juntos cierran el circuito del nacionalismo mundial hispano. Esa es la nueva misión para los jóvenes: la Raza, una y única, articulada en un patriotismo ecuménico.

Este discurso, que llamaba a superar los antiguos nacionalismos para el advenimiento de una raza única, rayaba en la exaltación poética. La publicación de dicha visión profética en la *Revista de las Españas*, entre un artículo relativo al panamericanismo y una conferencia sobre la música en América latina, podía desconcertar, tan estrafalaria nos parece hoy su tonalidad. Pero no es cierto que la recepción de semejante escrito se haya recibido con mucho distanciamiento en la época. Los escritos que predecían el advenimiento de un nuevo orden mundial basado en unas pocas razas eran algo muy corriente, sobre todo en los ámbitos americanistas y diplomáticos.

El geógrafo Carlos Badía Malagrida había expresado así, ya en 1919, el deseo de que naciera una forma de «supernación» hispánica capaz de reunir a todas las repúblicas hispanoamericanas fren-

te al peligro –evocado ya– de desnacionalización que les amenazaba. Contra el *descastamiento* de sus nacionalidades, defendía el hispanismo:

Creo sinceramente que el sentimiento hispánico en América está destinado a ser el coeficiente común de todos los nacionalismos; el aglutinante de todos ellos en una superior homogeneidad espiritual, que acaso responda al concepto de la *supernación* antes aludido³⁶⁸.

Esta idea de nacionalismo federador o de patriotismo ecuménico se había convertido en una especie de cantinela. Como España ya no representaba una potencia amenazadora capaz de despertar el recelo de los latinoamericanos, parecía haber vía libre a la constitución de este nuevo ideal en torno a la Raza. Apoyándose en los escritos del hombre de negocios catalán Federico Rahola, Badía Malagrida podía concluir su ensayo con la visión de una nueva España:

Dentro de esta concepción, que culmina como símbolo de la *España grande*, se armonizan todas las tendencias y todos los matices; desde la fecunda célula del regionalismo catalán, hasta las más amplias irradiaciones de la *supernacionalidad iberoamericana*³⁶⁹.

Esta concepción liberal, que asociaba en un ideal común el «regionalismo» catalán –el cual acababa de publicar el manifiesto *Per Catalunya i l'Espanya gran*³⁷⁰– con la Gran España deseada y la «supernacionalidad iberoamericana», contrastaba con la postura muy rígida observada por Rafael Altamira hacia el catalanismo. Esta postura más comprensiva coincidía, al contrario, con la que defendía, en el mismo momento, el senador de la Lliga Francisco Rahola. En un libro famoso publicado en 1918 por la importante Casa de América barcelonesa, éste había formulado el proyecto de un acuerdo político entre España y sus antiguas colonias, acuerdo que durante mucho tiempo había constituido una quimera, pero que empezaba a tomar cuerpo gracias a las nuevas «doctrinas nacionalistas»³⁷¹.

En una misma perspectiva, el diputado reformista Augusto Barcia propuso, en su alocución del 12 de octubre de 1922 pronuncia-

³⁶⁸ Carlos BADÍA MALAGRIDA, *El factor geográfico en la política sudamericana*, op. cit., p. 36.

³⁶⁹ *Id.*, p. 372.

³⁷⁰ Manifiesto publicado en 1916 por el dirigente de la Lliga Regionalista, Enric Prat de la Riba.

³⁷¹ Federico RAHOLA, *Programa americanista: post-guerra*, op. cit., pp. 558-559.

da en el Teatro Real de Madrid, una lectura de la nueva situación internacional posterior a la Gran Guerra y al desplome de Europa³⁷²:

Y se produce un hecho de una importancia excepcionalísima, cual es, que hoy se busca ya la formación de grandes fuerzas morales continentales; y se ve cómo América se está desentendiendo de la vieja Europa, cómo Asia crea su personalidad. Y en estos instantes hablar de hispanoamericanismo, es hablar de la esperanza suprema que tiene la Humanidad, porque Hispanoamérica representa hoy la reserva de la civilización.

Frente al materialismo y al imperio del dinero, sólo una reacción unida de la Raza hispánica recibía la aprobación de esos autores.

Si éstos pertenecían a una izquierda liberal, o al catalanismo de centroderecha, la misma concepción podía encontrarse también en intelectuales mucho más conservadores, como el autor de la *Afirmación española* (1917), el periodista José María Salaverría. En un artículo publicado en abril de 1923 por el diario *ABC*, Salaverría desarrollaba una argumentación bastante próxima a esas tesis³⁷³. Pronunciándose claramente en favor de una afirmación patriótica, preconizaba un nacionalismo hispánico al servicio de lo que designaba con la expresión de «gran patria lingüística». Quería con ello federar bajo un mismo ideal nacional la totalidad de los países hispanohablantes: «he construido un nacionalismo hispano de infinita magnitud y de gigantescas proporciones en el futuro. He considerado que la Patria puede extenderse hasta donde el idioma llega». La formulación de ese patriotismo racial, coextensivo a los países de lengua española, recordaba algo la concepción desarrollada por Miguel de Unamuno, quien veía también en la lengua el auténtico factor de reagrupación de las nacionalidades. Sin embargo, la formulación de la idea no tenía las mismas implicaciones para Salaverría: su argumentación hacía del concepto de Patria el corazón de la solidaridad deseada y ese autor no dudaba en evocar la «guerra lingüística», refiriéndose a las influencias norteamericana, francesa e italiana en América latina y a las resistencias que se les oponía. Su perspectiva era pues francamente defensiva cuando Unamuno edificaba su teoría como un llamamiento a la apertura y a los intercambios artísticos e intelectuales.

³⁷² *Festival celebrado en el Teatro Real de Madrid el día 12 de octubre de 1922 y otros actos oficiales conmemorativos de la Fiesta de la Raza*, op. cit., pp. 13-19.

³⁷³ José María SALAVERRÍA, «La gran patria idiomática», en *ABC*, Madrid, 19-IV-1923, p. 1.

El advenimiento de un nacionalismo racial, concebido por unos como una afirmación reaccionaria y exclusiva y por los otros desde una perspectiva más liberal y abierta, parecía federar a numerosos españoles. No obstante, no puede tratarse en un mismo plano lo que competía más bien de un romanticismo literario comprometido con la evocación de una entidad cultural globalizante y lo que constituía un cuerpo de doctrina aplicable a la política exterior española. Si el nacionalismo racial era profetizado por unos, otros lo teorizaban e intentaban encontrarle auténticas salidas de índole política, jurídica y diplomática.

José María de Yanguas Messía y el discurso de la diplomacia: patriotismo racial y regreso a la España Mayor

El caso del diplomático español José de Yanguas Messía, quien fue ministro de Estado (Asuntos Exteriores) del Directorio Civil entre diciembre de 1925 y febrero de 1927, es un buen ejemplo de la proyección que tuvo la ideología de la Raza en términos de política extranjera. Ese ex diputado y prestigioso catedrático de derecho internacional había sido miembro de la delegación española destinada provisionalmente a la Sociedad de Naciones y, por esa razón, era buen conocedor de los engranajes de la diplomacia internacional y sabía muy bien de qué recursos reales disponía España para recuperar su papel a nivel mundial. La concepción que fue desarrollando antes y después de su mandato, tenía pues un interés relevante.

El hispanoamericanismo, convertido ya en cuestión de primera importancia en los asuntos públicos españoles, era objeto, a principios de los años 1920, de debates frecuentes en el seno del parlamento. Durante la votación del presupuesto del ministerio de Asuntos Exteriores en 1922, el diputado José María de Yanguas Messía abogó por la puesta en marcha de una política mucho más ofensiva para con las repúblicas latinoamericanas y propuso la concentración de los esfuerzos del país en el plano diplomático³⁷⁴. Mediante una metáfora sugestiva, se justificaba:

La Diplomacia viene a ser como los tentáculos que llevan las palpitaciones del propio país a ajenos Estados y que al mismo tiempo re-

³⁷⁴ «La Unión Ibero-Americana en el Parlamento español», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 3, mayo-jun. 1922, pp. 40-43.

ciben las vibraciones de aquellos pueblos para transmitir luego las ondas espirituales que tornan al país natal.

Apoyándose en los progresos del panamericanismo que llevaba al aislamiento del continente bajo la tutela de los Estados Unidos, José María de Yanguas Messía sugería concentrar la resistencia en las relaciones intelectuales y culturales, sector en el que España disponía de las bazas de la raza y de la historia. Una temática que ya desarrolló en su conferencia impartida en la Unión Ibero-Americana el 31 de enero de 1923, la cual analizamos ya.

Pero la verdadera formulación de una doctrina internacional aplicable a las relaciones entre España y sus antiguas colonias databa más bien del período en que ocupó su puesto en el palacio de Santa Cruz, sede del ministerio de Asuntos Exteriores. Durante la ceremonia de imposición de la Gran Cruz de la Orden de Isabel la Católica a los diplomáticos argentino y brasileño en función en Madrid, que se celebró en 1926, José María de Yanguas Messía había introducido la idea de patriotismo racial para caracterizar la exaltación general con que se había recibido en España y en el mundo iberoamericano la proeza del hidroavión Plus Ultra³⁷⁵. Citando a Gustave Le Bon (autor de *La psychologie des peuples*, 1898), evocaba para explicar esa manifestación de un nuevo patriotismo la «idea mística de la raza»:

La idea mística de la raza, como la llama el filósofo Gustavo Le Bon, significa la afirmación de la independencia, cuando se trata del patriotismo nacional, y es la afirmación del valor específico de los hombres y de los pueblos de la misma estirpe cuando se trata del patriotismo racial. Este patriotismo racial es el que ha hecho vibrar con el mismo ritmo a millones de almas iberas a uno y otro lado del Atlántico³⁷⁶.

Esta nueva forma de patriotismo recurría a una unidad fundamental, de índole racial, basada en la mentalidad, la civilización, la lengua, el derecho y la literatura, elementos todos que las diferentes naciones hispánicas compartían. El patriotismo racial por el que abogaba descansaba así en un imperativo: el de defender el

³⁷⁵ Sobre ese episodio, consúltese David MARCILHACY, «La «Santa María del aire». El vuelo trasatlántico del Plus Ultra (Palos-Buenos Aires, 1926), preludio a una reconquista espiritual de América», en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, Madrid, n.º 28, 2006, pp. 213-241.

³⁷⁶ Discurso reproducido por Miguel ESPAÑA y Ricardo TOMÁS, *El vuelo España-América...*, op. cit., t. II, p. 198.

legado común, la herencia espiritual y cultural que formaba la esencia de la Raza. Cualquier contravención a ese imperativo constituía por lo tanto una traición, un delito de extranjerismo.

Más aún, en una alocución que Yanguas Messía leyó el 12 de octubre de 1926 en el teatro de la Zarzuela, en presencia del rey, del gobierno en pleno y de la totalidad del cuerpo diplomático latinoamericano, desarrolló una concepción iberoamericanista fuertemente impregnada de nacionalismo español. Articulando las nociones de «Raza» y de «Patria», distinguía entre las tres formas de unidad –de índole política, natural y moral– que eran respectivamente el Estado, la Nación y la Patria:

El Estado, es la unidad política, independiente, soberana; la Nación, es la unidad natural de un pueblo que tiene comunidad de raza, de idioma, de costumbre, de convivencia, dentro de un mismo territorio; la Patria, es la unidad moral de todos aquellos que se sienten miembros de una gran familia humana, y se consideran igualmente orgullosos del blasón, de la tradición, del honor, del nombre y del genio propio de la familia toda³⁷⁷.

Dicha conceptualización permitía disociar el principio jurídico del Estado (garante de la independencia política) y el de la Nación (vinculada a un territorio delimitado) del de la Patria, dotada de un valor afectivo y coextensiva a la totalidad de la familia hispánica³⁷⁸. Haciendo valer que los Reyes Católicos fueran capaces de hacer coincidir los tres imperativos, subrayaba que la configuración resultante del movimiento de emancipación de 1810-1825 había dejado intacta («*una e indivisible*») la unidad moral de la Patria, a la que calificaba de española: «Pero si la unidad política natural de la España grande, hubo así de romperse, la unidad moral de la Patria sigue siendo una e indivisible. No es americana, ni peninsular: es española»³⁷⁹. Con este discurso Yanguas Messía recuperaba el viejo sueño que los panhispanistas de mediados del siglo XIX habían albergado, que consistía en provocar el resurgimiento de un patriotismo racial que se podría oponer a los na-

³⁷⁷ Ayuntamiento de Madrid, *Actos organizados para conmemorar la Fiesta de la Raza el 12 de octubre de 1926*, Madrid, Imp. Municip., 1926, p. 48.

³⁷⁸ El patriotismo racial basado en la «Patria magna», al que invocó José María de Yanguas Messía en 1926, remitía a las teorías a favor de una reunificación política de la América hispana heredadas de Simón Bolívar y actualizadas por el uruguayo José Enrique Rodó.

³⁷⁹ Ayuntamiento de Madrid, *Actos organizados para conmemorar la Fiesta de la Raza el 12 de octubre de 1926*, op. cit., p. 49.

cionalismos disgregadores e hispanófobos nacidos de las independencias. Rematando la apropiación del iberoamericanismo en beneficio de la sola España, hasta lograba integrar a todos los latinoamericanos en un ideal colectivo «español», que no hispánico o ibérico.

Este concepto de patria trascendental («superpatria»), designada por la Raza, que aplicaba un principio unificador a la totalidad de las naciones hispánicas e imponía fidelidad a la tradición heredada de la Monarquía Católica, constituyó el fundamento de la ideología imperial falangista del período posterior. El recurso retórico al concepto de Imperio, interpretado como una misión espiritual ecuménica con vocación universal, que fue una constante del discurso de la derecha reaccionaria durante los años 1930-1940, descansaba en el sentimiento de una solidaridad hispanoamericana basada en los lazos de la sangre, lo que Alfonso de Ascanio llamaría la «superpatria» en 1939³⁸⁰. A partir de entonces, el discurso formulado por el diplomático José María de Yanguas Messía iba a interpretarse como el preludio a una desviación sectarista, incluso lindante con el fascismo, en la que los imperativos de propaganda interior condicionaban las orientaciones de la política extranjera.

La referencia a esta entidad superior que superaba las divisiones exiguas de las fronteras resultantes de la descolonización, y que tendía a garantizar al final la unificación moral, e incluso política, del mundo iberoamericano planteaba también el problema de la relación de España con sus antiguas colonias desde el punto de vista de la alteridad. Cuando, en 1928, José María de Yanguas Messía declaraba «Yo quisiera despojarme de mi nacionalidad española para acordarme tan sólo de mi nacionalidad racial»³⁸¹, concebía esta noción de «nacionalidad racial» como una argamasa, un común denominador para América latina y España, basado en «la cultura, la fe y la mentalidad» heredados de España y de Portugal pero en ningún caso en la herencia precolombina del continente americano. De la misma forma, la invocación por ese jurista avezado del principio de nacionalidad racial no podía ser sino retórica y carecer de cualquier contenido jurídico con-

³⁸⁰ Véase Eduardo GONZÁLEZ CALLEJA y Fredes LIMÓN NEVADO, *La Hispanidad como instrumento de combate*, *op. cit.*, p. 67.

³⁸¹ José María DE YANGUAS MESSÍA, «La acción del Estado en las relaciones ibero-americanas», en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 17-18, ene.-feb. 1928, p. 40.

creto, en la medida en que ello hubiera implicado situar a todos los ciudadanos de esta misma civilización en igualdad de condiciones. En realidad, en su formulación de la Raza como principio nacional, sólo había sitio para España (y acaso para Portugal): dicha nacionalidad racial no podía ser pues sino española, prueba de ello era que los distintos gobiernos españoles, a lo largo del período de la Restauración, se habían resistido a reconocer el derecho a la doble nacionalidad para los ciudadanos hispanoamericanos. La España de Primo de Rivera, aferrada a unas concepciones anticuadas, que hablaban holgadamente de la «España Mayor» o, como mucho, de «las Españas» y de «los españoles de ambos mundos», seguía siendo celosa de sus prerrogativas. Hubo que esperar el texto constitucional de la IIª República, adoptado en 1932, para que se reconociera por fin el derecho a la doble nacionalidad, lo que es significativo de la normalización de las relaciones diplomáticas que promovió el nuevo régimen, renunciando a toda pretensión hegemónica y a las quimeras de la España Mayor.

El esquema racial como eje de lectura y de solución para los conflictos de intereses a nivel internacional nació, en los sectores españoles e hispanistas, de los discursos y del uso retórico que los mismos hicieron. Sin embargo conviene no desconectar el génesis de este pensamiento de su aplicación concreta bajo la forma de una política extranjera. Se puede afirmar que los años 1920 han constituido la antecámara conceptual –o forja ideológica– de la proyección exterior española en América latina. La plasmación histórica de esta proyección hay que buscarla en las políticas aplicadas por el franquismo –mencionemos el Consejo de la Hispanidad, creado en 1940– y, más recientemente, por los gobiernos democráticos posteriores, con otras modalidades obviamente. Los años 1910-1920 vieron construirse el cuerpo de «doctrina» de la influencia española a partir de sus antiguas colonias. Por eso el enfoque privilegiado en el presente estudio es discursivo y conceptual, si bien es verdad que las ideas en la época no pasaban de teóricas.

4. La Raza como esquema identitario: etnocentrismo y neocolonialismo

La elaboración del mito de la raza respondía a retos de política interna y también tenía implicaciones en política exterior. Al

identificar este concepto como la pieza clave de una verdadera ideología nacional con diversas funcionalidades, se han podido analizar las diferentes formas que había revestido y las consecuencias que acarrea la introducción de un esquema racial como clave de la identidad española, e incluso hispánica. De esta forma apareció que la Raza, categoría cultural e histórica transferida al sector político, permitía restaurar una identidad nacional que se encontraba fragmentada y una civilización hispánica que se consideraba amenazada. La Raza constituyó pues una reacción defensiva contra unos supuestos enemigos interiores y exteriores. Al disimular conflictos de intereses a nivel social y económico así como luchas por el poder, semejante discurso tendió a invadir las reflexiones sobre la cultura española y, más aún, sobre la integración de España en el mundo.

En este marco, cabe contemplar la manera con la que España concebía su relación con sus antiguas posesiones americanas: no se trata de *sus* relaciones, en el sentido de relaciones diplomáticas, comerciales o culturales, sino de *su* relación, en el sentido del lazo primordial que ella mantenía con las que fueron sus colonias durante más de tres siglos. La cuestión del hispanoamericanismo, y especialmente el recurso al concepto de Raza española o hispana, remitía más hondamente a la cuestión de la identidad y a la manera de concebir al «otro».

Dentro del marco de relaciones postcoloniales, este vínculo no podía reducirse al de las relaciones internacionales de Estado a Estado, sino que planteaba el problema de las distintas implicaciones en juego: la difícil emancipación; la relación a su propio pasado y a sus raíces; la confrontación con la diferencia en el seno mismo de su cuerpo, más aún cuando se trata de una diferencia étnica visible; la imposible relación que condena a una incompreensión mutua a toda metrópoli y antigua colonia que intentan establecer vínculos.

A) UNA ALTERIDAD QUE PROLONGA UNA FILIACIÓN:
LA APREHENSIÓN DEL OTRO MEDIANTE EL ESQUEMA RACIAL

Desde una perspectiva exterior, se suponía que el concepto de Raza designaba a España y a Portugal así como al conjunto de los pueblos resultantes de sus colonizaciones respectivas. En los discursos españoles, correspondía sobre todo a una proyección exte-

rior de la patria española y de la «modalidad española de civilización», según la fraseología de Rafael Altamira. La ideología de la Raza se movía constantemente entre cierta pretensión a la universalidad y la reivindicación de una singularidad. Su pretensión universalista correspondía primero a la de la «Civilización», una noción que el evolucionismo había erigido como principio único hacia el que debían tender todas las sociedades humanas. También remitía a una concepción humanitaria e igualitaria –por lo menos en teoría– inspirada en gran parte en la tradición universalista cristiana, que introdujeron en España los teólogos y juristas de la escuela de Salamanca. En cuanto a la defensa de una singularidad, se apoyaba en la valoración de la cultura hispánica, heredada de la concepción alemana de la *Kultur* o de la noción de «civilización» entendida en su sentido relativista y pluralista³⁸². A su vez, esta reivindicación particularista conducía a un relativismo nacionalista que no era sino la culminación del determinismo de carácter étnico que inducía el término Raza. Por eso la pretensión española al universalismo, de la que participaba la concepción racial hispánica, se teñía de ambigüedad: si bien integraba las diferencias nacionales para superarlas, al mismo tiempo las negaba en beneficio de una identidad dominante. Volveremos sobre ello al estudiar el mito de la «Raza universal» a través de un autor como Ramiro de Maeztu. Lo que cabe destacar aquí, en la articulación de las nociones de identidad, alteridad y universalidad, es que la cuestión de la unidad española –con su corolario, la unidad de la Raza en tanto que comunidad o imperio– era una obsesión para el nacionalismo español cuya referencia última era la Reconquista contra los «moros». Así la decadencia nacional y las fases de crisis que había conocido la nación española iban siempre asociadas con las épocas de desmembración o de desintegración de la Raza. La resurrección de España pasaba pues por una recuperación de aquella mítica unidad original.

La cuestión de la difícil emancipación

Uno de los mayores obstáculos a la concepción unitaria de una comunidad espiritual hispánica designada por la Raza era el pro-

³⁸² Léase «Le mot civilisation» en Jean STAROBINSKI, *Le remède est dans le mal...*, *op. cit.*, pp. 11-59.

blema de la continuidad cultural entre España y América, en particular después de las guerras de independencia que duraron de 1810 a 1825. ¿Había que considerar estos conflictos como un proceso de ruptura identitaria, o bien, al contrario, había que ver en ello la continuación de una misma civilización con una modalidad de asociación política diferente?³⁸³ Este debate estuvo agitando a España desde los principios del movimiento americanista en la Península: la respuesta que a menudo se formulaba, aunque de modo no exclusivo, consistía en afirmar esta continuidad de la identidad hispánica en América a partir de los lazos que hubieran sido integrados hasta llegar al extremo de modelar el carácter de la repúblicas latinoamericanas. La creencia en una psicología de los pueblos, inmanente e inalterable –que era la que predominaba– mantenía en las mentes el mito de una permanencia del carácter español en América latina y ello, a pesar de haberse acabado la presencia colonial española. Eso era exactamente lo que el colaborador de la Unión Ibero-Americana, Juan Ponce de León, entonces fiscal en Canarias, resumía durante la Fiesta de la Raza del 12 de octubre de 1924. Desde luego, las guerras de emancipación habían significado una ruptura radical y habían facilitado una ardiente hispanofobia en el continente:

Es cierto que cuando los pueblos de estirpe hispana en América se declararon independientes rompieron radicalmente, enconadamente sus relaciones con la metrópoli. Las sangrientas luchas sostenidas con ella, encendiendo las pasiones, los odios, les hizo aborrecible el nombre de España³⁸⁴.

A pesar de ello, las ex colonias, según él, habían conservado un lazo más hondo, más íntimo, que él calificaba de espíritu racial: «Pero algo indestructible, hondo, imperecedero, habíales infundido la madre patria. Como ya hemos dicho, el espíritu racial, la psicología española, la religión, el idioma inmortales». Y concluía el magistrado afirmando que aquello hizo más fácil la reconciliación

³⁸³ F.-X. Guerra analiza la emancipación del continente americano como el resultado de la quiebra de la monarquía hispánica y del imperio, y no su factor desencadenante. Así fueron la modernización de las concepciones políticas y el cambio de modelo de soberanía los que permitieron estas revoluciones (Cf. François-Xavier GUERRA, *Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Mapfre, 1992).

³⁸⁴ Artículo publicado en el diario de Las Palmas de Gran Canaria *La Jornada* y reproducido en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 5, sept.-oct. 1924, p. 41.

entre España y sus antiguas posesiones. Esta presentación, que postulaba la perpetuación de un carácter que se había transmitido durante los siglos de colonización y que cobraba, por ello, una dimensión casi intemporal, era la negación de la evolución histórica de las repúblicas, que llevaban casi un siglo independientes en el momento en que se expresaba el autor. Implicaba también, claro está, la negación de su pasado precolombino y de la permanencia del elemento indio en los planos demográfico y cultural. Blanca de los Ríos expresaba a su modo una idea semejante cuando estudiaba la unidad de la «Raza española» y se interesaba por la historia contemporánea, marcada por el proceso de emancipación y la hispanofobia del siglo XIX. Según ella, los latinoamericanos se enfrentaban con una elección decisiva: o la desintegración, la dispersión y la disolución puras y simples, o la federación racial en torno a España. Pero esta elección no lo era de verdad, ya que, según Blanca de los Ríos, desespañolizarse equivaldría para los pueblos hispanoamericanos a «no ser», a perder toda identidad³⁸⁵. Valiéndose de una retórica imperialista y hablando de «nuestra América», esta autora no podía concebir América de otra forma que como española, lo cual le negaba cualquier identidad propia. Significaba también no reconocer el fundamento de las luchas de emancipación americanas y de las construcciones nacionales decimonónicas promovidas por autores como Domingo Faustino Sarmiento, José Victorino Lastarria o Francisco Bilbao.

El poeta Rubén Darío, que conocía perfectamente España por haberla visitado ya a partir de 1892, se oponía, por su parte, a una mera asimilación de los latinoamericanos a los españoles. Postulaba, por el contrario, su alteridad irreducible y ello, pese a todos los lazos que la comunidad de origen, de lengua y de tradición habían podido crear:

Los glóbulos de sangre que llevamos, la lengua, los vínculos que nos unen a los españoles no pueden realizar la fusión. Somos otros. Aun en lo intelectual, aun en la especialidad de la literatura, el sablazo de San Martín desencuadró un poco el diccionario, rompió un poco la gramática. Esto no quita que tendamos a la unidad en el espíritu de la raza³⁸⁶.

³⁸⁵ Blanca DE LOS RÍOS NOSTENCH DE LAMPÉREZ, «Nuestra Raza», en *Raza Española*, Madrid, n.º 1, ene. 1919, p. 8.

³⁸⁶ Rubén DARÍO, *España contemporánea. Crónicas y retratos literarios*, Barcelona, Editorial Lumen, 1987 [1901], p. 270.

La metáfora del sablazo del Libertador traducía muy bien la rotura que habían representado las guerras de Independencia americanas pero no significaba por eso una ruptura espiritual en el seno de la «Raza». El argentino Manuel Ugarte, comprometido en su tierra en una campaña en favor de un nacionalismo autóctono, también recalca la irreductibilidad de los americanos a cualquier otra nacionalidad, incluso la española³⁸⁷. Ahora bien, cuando evocaba «nuestra raza», concebía que España y América formaban parte de un mismo conjunto, de un mismo bloque ya fisurado: «Además, España y América no forman para mí dos entidades distintas. Forman un solo bloque agrietado»³⁸⁸. Y luego calificaba Argentina de «chispa desprendida de España», que había conservado de sus orígenes peninsulares la psicología y la herencia españolas.

Con todo, si la idea de continuidad psicológica y cultural prevalecía, la percepción de una diferencia esencial entre España y la América española no era ninguna novedad, sino que era constitutiva de la relación misma de la Península con ese continente³⁸⁹. El descubrimiento de América, continente llamado de modo significativo «Nuevo Mundo», había sido un choque: el del encuentro con la alteridad absoluta. Mientras que España repudiaba al *Otro* del interior, expulsando a los judíos y conquistando el reino de Granada, se enfrentó, en el mismo momento, con el *Otro* exterior, personificado por el indio, choque que introdujo irremediablemente la heterogeneidad en su cuerpo³⁹⁰.

¿Cómo concebían los españoles esta alteridad, más de cuatro siglos después del descubrimiento y cuando América latina constaba ya de veinte naciones soberanas? Para referirse a esta relación, el historiador Lorenzo Delgado Gómez-Escalonilla recurre a una expresión harto sugestiva. Evocando la herencia legada por

³⁸⁷ Manuel UGARTE, *El porvenir de la América española. La Raza – La integridad territorial y moral – La organización interior*, Valencia, Editorial Prometeo, s.f. 1920? [1.ª ed. 1911], p. 97.

³⁸⁸ Manuel UGARTE, *Mi campaña hispanoamericana*, Barcelona, Editorial Cervantes, s.f. [1922?], p. 25.

³⁸⁹ Más que de exterioridad, conviene pues hablar de diferencia para caracterizar la relación que fue instaurada entre la Europa colonizadora y el Nuevo Mundo (cf. Annick LEMPÉRIERE *et alii*, *L'Amérique latine et les modèles européens*, *op. cit.*, p. 5).

³⁹⁰ Consúltese Tzvetan TODOROV, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982, pp. 54-55.

España a América y el trauma de las guerras de emancipación, describe cómo en la Península se concibió al continente americano como una prolongación de la identidad española, que califica de «superyó» americano³⁹¹. Este enfoque explica la naturaleza de las relaciones internacionales creadas entre la antigua metrópoli y las repúblicas latinoamericanas en la época contemporánea. También ayuda a considerar el lugar que ocupa América en la construcción identitaria de España, a causa del peso que tuvo la larga colonización. La historia de las relaciones exteriores españolas muestra que América siempre fue considerada por ese país como una especie de caja de resonancia, fue contemplada como zona de influencia, como mercado para sus productos, como lugar de alianzas internacionales, como refugio político o tierra de inversiones.

La Raza, un rodeo para la exaltación de España

Dentro de este marco, ¿qué sentido tenía acudir al concepto racial? El recurso a la Raza por parte de los intelectuales españoles planteaba el problema de la definición del *yo* a través de la relación con el *Otro*: incapaces como lo eran de abordar la «realidad» española y su cultura en sí, muchos de ellos acudieron al *Otro* americano, una especie de otro yo más fácil de identificar. Pero entonces, ¿qué había bajo este término de Raza? A primera vista, se trataba de la comunidad –forzosamente plural– constituida por aquellos pueblos, más o menos mestizos, diseminados por vastos y diversos territorios, y divididos entre más de veinte países. No obstante, parece más bien que, siguiendo la perspectiva adoptada por una mayoría de españoles, la entidad que de verdad se designaba con el concepto de Raza era España. Así permanecía América ausente, a no ser que se la convocara bajo una forma fantasmal, idealizada, como una imagen necesaria para representarse a sí mismo. Para los regeneracionistas embarcados en un proceso de reflexión sobre la identidad española, la Raza representaba un rodeo –América– que permitía la exaltación de España. Ésta se observaba a sí misma a través de la Raza: América era, paradójicamente, para los españoles como una ventana abierta a su propio país. Eso expresó José María Pemán, cuando comentó en 1927 lo

³⁹¹ Lorenzo DELGADO GÓMEZ-ESCALONILLA, «La política latinoamericana de España en el siglo XX», art. cit., p. 124.

que había representado para España el vuelo trasatlántico del Plus Ultra que, por algunos meses, había atraído las miradas de millones de españoles hacia América: «El Plus Ultra era eso: una ventana abierta hacia el exterior, sobre el Atlántico, por la que se entró un chorro de sol que produjo una tonificación en la vida interna española»³⁹². Así, la apertura hacia América tenía a la fuerza que efectuar un regreso a España, como a modo de bumerán: mirar al *Otro* para verse a sí mismo. En una perspectiva diferente, el filólogo Américo Castro, uno de los escasos intelectuales comprometidos con un americanismo resueltamente liberal durante los años veinte, dio en 1926 una interpretación bastante cercana a aquélla de la función del hispanoamericanismo. Afirmaba que, a lo largo de su historia moderna, España había sido capaz de hacer que perdurara sin alteración su tradición por todas sus expansiones geográficas:

Los más urgentes problemas exteriores de España (Marruecos e Hispanoamericanismo) son, en su esencia, cuestiones más de vida interna que internacional. La clave de su resolución se halla en España. Lo cual asume aspecto de paradoja, si se piensa en la amplia y variada huella que la Península Ibérica dejó por esos mundos; en realidad, no rebasamos, pensando así, la línea de la más rigurosa tradición hispánica. Aun en el momento de su máxima expansión, España seguía dentro de sí misma³⁹³.

Durante los tres siglos de colonización hispanoportuguesa, América había sido una «segunda Iberia». Si, con su emancipación, ya no era propiamente dicho «española», por lo menos permanecía «hispánica» por su lengua y por su cultura. Lo que le permitía a Américo Castro concluir, refiriéndose a España: «Venimos siempre a ese resultado: el americanismo es para nosotros una forma más del hispanismo. En el proceso reconstructivo que parece iniciarse en España, uno de los más eficaces estímulos que pueden influir en la vida nacional es América». En fin de cuentas, podemos decir que los intelectuales y los políticos de todas tendencias que se implicaron en el hispanoamericanismo proyectaron en él, en realidad, su propia visión de España, viendo en América un espejo ideal, o al contrario deteriorado, de España.

³⁹² José María PEMÁN, «Valor del hispanoamericanismo en el proceso total humano hacia la unificación y la paz», en *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, Madrid, t. LXVII, 1927, p. 218.

³⁹³ Américo CASTRO, «Hispanoamérica como estímulo», en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 2, ag. 1926, pp. 98-100.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

La columna que publicó Américo Castro recibió cierto eco y suscitó una reacción por parte del escritor venezolano José Nucete-Sardi, quien le replicó con un artículo publicado en la revista *La Rábida* con el título «A propósito de hispanoamericanismo»³⁹⁴. En su respuesta, este autor denunció la concepción imperialista que aún seguían manteniendo para con América latina los españoles, entre éstos Américo Castro. La actitud de aquéllos oscilaba, según él, entre la indiferencia y cierto desprecio, el cual se evidenciaba en la manía que tenían varios intelectuales españoles de rebajar y a veces de poner en ridículo a los latinoamericanos. Lamentaba que la mirada de esos intelectuales no hubiera evolucionado desde la época de los conquistadores, y criticaba la relación de condescendencia perpetuada por ese tipo de actitud. Luego hacía suya a la afirmación de Américo Castro, el cual veía en el hispanoamericanismo un problema esencialmente español:

Desde luego, podría arreglar dentro de España, siempre que allá se llegase a mejor comprensión de América reconociendo nuestra personalidad; es cuestión de ambas tierras, pero si se ha de arreglar allá es porque aquí ya estamos preparados para aceptar un intercambio. Algunos escritores de Iberia se complacen en no mirarnos como a iguales, y creo que ya nuestra mayoría nos capacita para ello.

El *Otro* americano no parecía pues importarles a numerosos autores sino en tanto que soporte para la comprensión de la situación y de la esencia de España. El problema de la definición del *yo* mediante su relación al *otro* —en una lógica de confrontación, que no de necesario enfrentamiento— ponía de relieve la ambigüedad de las relaciones entre el americanismo y la hispanidad. Ernest Gellner insiste en el imperativo de homogeneidad cultural para los nacionalismos³⁹⁵. A su modo, el hispanoamericanismo ilustraba también la búsqueda y la voluntad de preservación de una cultura homogénea compartida por todos los territorios procedentes de la ex Monarquía Hispánica.

No obstante, decíamos antes que la Raza constituía, en la perspectiva española, un rodeo para la exaltación de sí mismo. Ahora bien, todos los autores no compartían esta finalidad apologética: algunos de ellos, como Rafael Altamira o Américo Castro, veían más bien en el mirar hacia América un modo de reformar a Es-

³⁹⁴ José NUCETE-SARDI, «A propósito de hispanoamericanismo», en *La Rábida*, Huelva, n.º 153, 30-IV-1927, pp. 4-6.

³⁹⁵ Ernest GELLNER, *Nations et nationalisme*, op. cit., p. 64.

paña y de modernizarla gracias al modelo de esas jóvenes democracias, válido para ellos en muchos aspectos. Era también la concepción a la que Miguel de Unamuno permaneció siempre fiel. Empeñado en la exploración de la «intrahistoria» española, el filósofo vasco veía, a menudo, una mayor fidelidad al ideal hispánico en las repúblicas latinoamericanas que en la misma España. Eso contestó al ensayista argentino Ricardo Rojas, cuando éste le preguntó acerca de su concepción de la tradición española³⁹⁶. Según Unamuno, la emancipación de las colonias no había creado una verdadera ruptura a nivel de su identidad profunda:

No hay pueblo ninguno que sea nunca nuevo. Por muy distinta que se quiera suponer a la Argentina de España –y lo es mucho menos que creen los que conocen mal a una de ellas o acaso a las dos– hay que convenir en que la Independencia no fue un milagro y por lo tanto la República independiente, es continuación de la Colonia.

Esta concepción conducía a una paradoja ya que, en fin de cuentas, la América hispánica –en particular sus repúblicas más desarrolladas, como Argentina, Chile o Uruguay– podía aparecer como más española que la propia España, en la medida en que la tradición española era en ella, en ciertos aspectos, más pura y más persistente:

Y estoy convencido de que cuando se quiera ver la historia argentina, en argentino, en nativo, se acabará por verla en español. Lo que hay es que allí empiezan a dar fruto gérmenes que, siendo muy castizos y peculiares, aquí se han malogrado. [...] y no estoy lejos de afirmar que, en más de un respecto las naciones sudamericanas son más españolas que España, y lo son precisamente en lo que creen que las separa más de nosotros. No sufren ellas el peso de una dinastía europea con tradiciones exóticas.

Comprendemos, a partir de eso, el interés que había suscitado la realidad hispanoamericana contemporánea en Miguel de Unamuno. En su literatura y en sus tradiciones encontraba la esencia intrahistórica de la que estaba precisamente en busca para España. Si postulaba una identidad con vocación histórica entre las naciones argentina y española, la perspectiva que desarrollaba era ante todo la ocasión para denunciar los atrasos de España y su propensión a dejarse guiar por modelos extranjeros. La América

³⁹⁶ Declaraciones de Miguel de UNAMUNO reproducidas en Ricardo ROJAS, *La restauración nacionalista. Informe sobre educación*, Buenos Aires, Ministerio de Justicia e instrucción pública, 1909, pp. 293-294.

hispanica, al contrario, constituía un espejo en el que se proyectaban las energías españolas, regeneradas por la vitalidad de los latinoamericanos. Por eso América representaba la imagen de una España rejuvenecida, rebosando de fuerzas y potencialmente destinada a un porvenir brillante.

América como «revelación» de España

España proyectaba sobre América sus fantasmas nostálgicos de grandeza y de juventud imperiales. Acudiendo a la tradicional oposición entre «Viejo» y «Nuevo» Mundos, Javier Fernández Pesquero, un asturiano exiliado en Chile, puso de manifiesto en un libro publicado en 1922 la potencialidad y el vigor de América, anunciadores de futuros progresos. El capítulo en el que analizaba las bazas de América se titulaba de modo significativo: «Lo que será América y lo que puede ser España». Afirmaba en él:

La potencialidad de América, no estriba sólo en su vasta expansión territorial [...], tiene sobre la desgastada Europa la virtualidad superior de una juventud físicamente vigorosa e intelectualmente pletórica; de una moral arrogante y de una exégesis preconceptual de conocimientos modernos capaz de desarrollar un progreso futuro, superior a todo lo conocido³⁹⁷.

Es evidente que la contienda mundial, todavía muy próxima había dado fuerza a la convicción de que Europa estaba envejecida y decadente, lo que contrastaba con el porvenir brillante que muchos vaticinaban para América. El padre Adriano Suárez presentó una opinión similar, el 30 de junio de 1918, en su discurso de recepción a la Real Academia Hispanoamericana de Ciencias y Artes de Cádiz. Concibiendo el hispanoamericanismo como un ideal supremo que se imponía a España, como un nuevo evangelio, ofrecía una visión sintética de la Raza y asimilaba de modo atrevido los latinoamericanos con los españoles de la Península. Al enunciar los «privilegios de la raza», pasaba a América, rica de aptitudes mal utilizadas:

¿Y qué diremos de los hispano-americanos? Lo expresaré en dos palabras: los hispano-americanos son... son nosotros. Sí, todo lo nuestro es suyo, nuestra vida, nuestra sangre, nuestras cualidades, nues-

³⁹⁷ Javier FERNÁNDEZ PESQUERO, *España ante el concepto americano*, Madrid, Librería de Alejandro Pueyo, 1922, p. 173.

tra ilustración, nuestra religión, nuestras costumbres, nuestro espíritu, todo lo nuestro, sin tasa ni medida. Son espléndido y opulentísimo brote del árbol español, son nuestros hijos muy amados y en ellos tenemos todas nuestras complacencias y glorias³⁹⁸.

Semejante afirmación llevaba hasta el extremo la relación de identificación y de idealización de la relación con América. El recurso a la metáfora trillada del árbol y de sus ramificaciones generosas participaba de la misma voluntad de presentarle a España su reflejo, o una prolongación de sí, resplandeciente y en plena expansión.

En realidad, se presentaba a menudo a España como la esencia o como el pilar de la identidad hispánica, mientras que América constituía la energía y el potencial de la Raza, que debían permitirle recobrar su vigor. Para seguir con la metáfora del árbol, si España representaba el tronco, entonces América era su savia, según un esquema que, por parte de la metrópoli no era exento de cierto sentimiento de superioridad. En este sentido el alcalde de Madrid redactó su respuesta a un mensaje de fraternal saludo que le dirigió en 1919 la municipalidad de México, al experimentar ésta un gran entusiasmo por la tradición colonial:

El viejo árbol tiene vanidad de las ramas que saben adornarle con hojas verdes y nuevos frutos. Venid a nosotros, los hijos jóvenes de la vieja España; ella os dará la noble y bondadosa sombra de una historia brillante, de un pasado glorioso; vosotros le traeréis savia joven que la conforte y que la anime para caminar hacia el progreso³⁹⁹.

El edil hacía suya la expresión de «vieja España», representada por un árbol ancestral cobijando a América con su sombra, mientras ésta la rejuvenecía con su savia, promesa de progreso. Así pues, si consideramos a la América que se desprendía de los escritos y discursos como un espejo en el que España se proyectaba, la visión que tenían de ella los contemporáneos españoles no podía sino resultar deformada. Los tópicos a propósito de la juventud, de la espontaneidad y de la vitalidad de la América española abundaban, lo cual debe conducirnos a un cuestionamiento:

³⁹⁸ Adriano SUÁREZ, *Supremo ideal hispano-americano (Discursos leídos ante la Real Academia Hispano-Americana en la recepción pública del Excmo. Reverendo Padre Fray Adriano Suárez en el día 30 de junio de 1918)*, Cádiz, Talleres tipográficos de M. Álvarez, 1918, p. 50.

³⁹⁹ Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 22-336-37.

del carácter relativamente reciente de la formación política de esas repúblicas (con un siglo de existencia sin embargo), se pasaba con mucha facilidad a la pretendida «juventud» del continente latinoamericano y de sus pueblos. Esta equiparación era la señal de una visión colonialista y paternalista subyacente, que concebía esas poblaciones en una relación de filiación y de inmadurez, cuando hacía mucho tiempo que América ya no contaba con España para ser actor de su propia historia. Como ha subrayado Miguel Rojas Mix al evocar el «Neomundismo» de principios de siglo⁴⁰⁰, la mención del «pueblo joven» asociaba una doble utopía: por un lado, reactualizaba el mito del primitivismo y del buen salvaje heredado de la colonización y, por otro, hacía de la vitalidad americana, con su naturaleza creadora y feraz, una etapa en un proceso de progreso susceptible de regenerar la raza.

Esta visión se transparentaba claramente a través de la visión que tenían de la ciudad de Buenos Aires los intelectuales españoles del primer tercio del siglo xx. La capital argentina, símbolo de la ciudad moderna e industrial, se representaba frecuentemente como el «emporio de la raza», del que se enorgullecían los hispanos⁴⁰¹. En efecto, con la emigración, Buenos Aires se había convertido en la mayor de las ciudades hispanohablantes, superando con creces Madrid o Barcelona⁴⁰². Al regresar de una misión a América del Sur, en 1921, José Francos Rodríguez relató la sorpresa que experimentó cuando llegó a Buenos Aires. La descripción entusiasta que daba de ella, a la que dedicó un capítulo entero⁴⁰³, traducía la importancia simbólica de Buenos Aires para el conjunto de la Raza: las avenidas anchas, las plazas llenas de monumentos públicos, la animación, la muchedumbre, los coches, las iluminaciones, las actividades comerciales, todo atestiguaba la vitalidad de esta ciudad que en aquellos tiempos alcanzaba casi los dos millones de habitantes. Por eso Francos Rodríguez se atrevía a pro-

⁴⁰⁰ Sobre la utopía y las imágenes que atribuían este carácter de juventud al continente americano, consúltese «Neomundismo y pueblo joven», en MIGUEL ROJAS MIX, *Los cien nombres de América...*, op. cit., pp. 203-221.

⁴⁰¹ «Saludo a los aviadores», en *España y América*, Madrid, n.º 8, 15-IV-1926, p. 81.

⁴⁰² En 1904, cuando volvió de América del Sur, Federico Rahola apuntaba que Buenos Aires tenía unos 900.000 habitantes, para un total de 5 millones en toda Argentina. En el mismo momento (1909) y según datos de la enciclopedia Espasa, Madrid tenía 600.000 habitantes y Barcelona 546.000.

⁴⁰³ JOSÉ FRANCOS RODRÍGUEZ, *Huellas españolas*, op. cit., pp. 246-267.

fetizarle un porvenir glorioso a la metrópoli argentina, atribuyéndole a España el futuro triunfo del país:

Buenos Aires es la más importante población de habla castellana y la segunda en importancia de las latinas; será en un porvenir muy próximo la de mayor trascendencia del orbe, superando, tal vez, a Londres y Nueva York, y entonces el pueblo más progresivo de cuantos alientan en el Mundo tendrá raíz hispánica e idioma español; será algo nuestro con carne nacida de nuestras entrañas y alma inspirada en el alma inmortal de España⁴⁰⁴.

Uno de los elementos que mejor expresaba la vitalidad de Argentina y de su capital era el amplio movimiento de inmigración que llevaba varios decenios produciéndose⁴⁰⁵. Para el escritor argentino Manuel Gálvez, la llegada masiva de trabajadores italianos, españoles o incluso franceses era un signo de los tiempos: «la Europa latina, envenenada de decadencia, empieza a ver en nuestra Argentina la salvación de la raza»⁴⁰⁶. Sin embargo, la importancia del fenómeno migratorio representaba también, según ese autor, una amenaza para la integridad cultural del subcontinente. Por lo mismo, muchos eran los autores que, desde España, resaltaban la prosperidad de las comunidades de emigrados españoles afincados en Ultramar, en la región del Río de la Plata⁴⁰⁷, en particular. El jurista Rodolfo Reyes, entre otros, presentó esta idea en una conferencia que impartió, en 1925, sobre el papel del factor humano en el fenómeno de crecimiento americano contemporáneo. Según él, América proporcionaba a los españoles, y de modo más general a los miembros de la Raza hispana, un entorno propicio al desarrollo y al progreso. A partir del momento en que estaban sumidos en condiciones favorables, triunfaban económicamente de un modo muy equiparable a los éxitos de América del Norte y demostraban de esta manera la potencialidad de la Raza, lo que le permitía a Reyes concluir: «España no es verdad que desaparezca si su raza se eterniza en América [...]. Este pueblo español puede, sin duda alguna, renacer en América»⁴⁰⁸. La emigración

⁴⁰⁴ *Id.*, p. 253.

⁴⁰⁵ Sobre aquel fenómeno migratorio, léase Nicolás SÁNCHEZ-ALBORNOZ (coord.), *Espanoles hacia América...*, *op. cit.*

⁴⁰⁶ Manuel GÁLVEZ, *El solar de la raza*, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁰⁷ En 1913, el escritor Eduardo ZAMACOIS describió el flujo migratorio hacia Argentina y la experiencia íntima vivida por los recién llegados españoles (*Europa se va*, Barcelona, Martínez y Calvet, 1913).

⁴⁰⁸ Rodolfo REYES, *El valor «Hombre» en América...*, *op. cit.*, p. 5.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

constituiría por lo tanto la prueba de que el síndrome de decadencia hispánica que tantos autores españoles o extranjeros habían destacado, no afectaría a la Raza como tal, o sea a la esencia misma de las aptitudes españolas, sino que tendría un carácter más bien circunstancial, vinculado con la coyuntura, con las condiciones del medioambiente y con la organización política o económica del país donde se encontraría. Rodolfo Reyes tomaba la figura del «indiano» como prueba de las aptitudes raciales de España: en él veía al digno heredero de Cristóbal Colón y de los conquistadores, que sabía sacar provecho de sus talentos gracias a la petulancia que caracterizaba la vida americana. De ahí la idea implícita de tutela, a la que avalaba esta idea de un pueblo todavía joven y maleable: esta función tutelar otorgada a la vieja España se articulaba perfectamente con la promesa de un continente prometido a un porvenir brillante.

Así es como el recurso a la juventud, a la vitalidad y al rápido desarrollo de ciertas repúblicas latinoamericanas constituía la base de una visión mesiánica anunciadora del porvenir brillante que se ofrecía a la Raza. La concepción de una América, cuna de la civilización hispánica, a la que se le prometía un futuro auge formidable repercutía sobre la nación madre, España⁴⁰⁹. Así pues, había que interpretar las constataciones recurrentes sobre la modernidad y el vigor de las jóvenes repúblicas latinoamericanas como un medio indirecto de afirmación nacionalista para los españoles. Más que de una mera identificación entre España y sus antiguas colonias, se trataba pues de una forma de exaltación: por eso hemos acudido a la expresión de América como «revelación» de España, o hasta como su «Verbo revelado». Por *Verbo*, entendemos la manifestación de su proyecto, el hecho de que España parecía no poder realizarse a sí misma, sino a través de Hispanoamérica: la pujanza fantaseada de este continente revelaba el futuro de España, sus potencialidades, lo que podía ser. Desde una perspectiva cristiana, el *Verbo* remite al Dios *hecho hombre* y a la palabra divina dirigida a los hombres. Según este esquema, Amé-

⁴⁰⁹ El editor y banquero Ignacio Bauer lo anunciaba al analizar la situación internacional que resultaba de la Primera Guerra mundial: «La civilización, nuestra civilización, se desplaza hacia el continente descubierto por el pontevedrés Colón, y allá se encuentran convertidos en árboles frondosos los frutos de la semilla que sembró España, sembrando con ella el porvenir esplendoroso de la raza, forjada para los más altos destinos», Ignacio BAUER Y LANDAUER, *Hacia la confraternidad hispanoamericana*, Madrid, Editorial Ibero-africano-americana, 1924, p. 8.

rica aparecía asimismo como la encarnación de España: como Cristo había llegado para salvar al mundo, España hubiera dejado su huella en la Tierra por su obra americana, comparándose a menudo el Descubrimiento con el *fiat* del Génesis.

En el fondo, esas diferentes maneras de concebir la Raza remiten al problema fundamental de la relación que mantiene una sociedad con el *Otro*. La historia entera del descubrimiento de América y del principio de la Conquista se ve marcada por la misma ambigüedad: durante sus sucesivos episodios, la alteridad fue revelada al mismo tiempo que negada. Colón descubrió América, pero a los americanos, no⁴¹⁰. La total incompreensión de los descubridores y de los conquistadores para con los indios da de ello una clara indicación. Parece que la ambigüedad, constitutiva de la relación hispanoamericana, haya perdurado hasta las emancipaciones. La dificultad que tenían numerosos intelectuales para concebir a América de otra forma que como el receptáculo, o, al contrario, como la caja de resonancia de su propia identidad subraya su incapacidad para ver la América real detrás de la América fantasmal que encarnaban sus discursos.

Cuando nos preguntamos sobre el lugar que ocupa América en la definición de la identidad hispánica, parece que, para numerosos americanistas españoles, la hispanidad era un rodeo que daba España para aprehenderse a sí misma, idea que podríamos resumir con la expresión de «un americanismo sin continente». Cabe ahora abordar la misma cuestión desde, esta vez, un punto de vista antropológico. No podemos descartar, de entrada, toda concepción étnica en el uso español del concepto de raza. La concepción del *Otro* americano, en términos de energía y de vitalidad, en oposición con el síndrome de la degeneración, remitía a su vez a los fundamentos de las teorías racistas: para Arthur de Gobineau, la jerarquía de las civilizaciones era estrictamente paralela a la de las razas biológicas. Los dos términos, valorados a partir del mismo criterio, habían llegado a ser sinónimos y se aplicaban al mismo objeto: se trataba siempre de la sociedad, considerada desde la perspectiva de su fuerza, de su energía o de su vitalidad. Tratándose de la Raza hispana, hemos excluido de este estudio la argumentación estrictamente científica, la que recurría a datos biológicos, en la medida en que ese problema atañía más bien a la

⁴¹⁰ Ver Tzvetan TODOROV, *La conquête de l'Amérique*, op. cit., p. 41.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

psicología social. No obstante puede volverse un momento sobre este aspecto. ¿Qué sentido tenía recurrir a un término físico para dar cuenta de una realidad de orden cultural? Esta pregunta plantea, a su vez, dos problemas: el del racismo, latente o proclamado, en la concepción de la raza, y el del colonialismo remanente en las mentalidades o en las prácticas.

B) RAZA Y ETNICIDAD EN EL CONTEXTO POSTCOLONIAL:
LA TENTACIÓN RACISTA

Si se considera «la Raza» como una raza determinada –la hispánica, española o latina–, ¿podía hablarse de *racialismo* o aun de racismo español durante el primer tercio del siglo XX?⁴¹¹ Cabe interrogarse puesto que los españoles, en su gran mayoría, descartaban explícitamente cualquier acepción biológica: pero sus denegaciones se referían más a la falta de pertinencia de un criterio somático aplicado a la Raza (hispana) que al negarse a considerar toda raza, en el sentido de grupo humano, a partir de ese criterio. Productos de su época, la mayoría de los intelectuales admitían la existencia de razas humanas con valor biológico, aunque cuestionaran su validez a nivel sociológico (la cual vinculaban con el imperativo de pureza racial, que a muchos les parecía ilusorio dados los fenómenos de mestizaje). Si muchos admitían así un racialismo pasivo, algunos integraban el principio racista de jerarquía entre las diferentes razas en cuanto a su aptitud para la civilización moderna o el desarrollo. Que haya sido latente o proclamado, el *racialismo* no puede descartarse de antemano.

La Raza, ¿una identidad cultural o una identidad natural?
Las ambigüedades de la invocación a los lazos de la sangre

El recurso a determinados vocablos, sea la Raza, sea la Hispanidad, tiene implicaciones simbólicas e ideológicas. Cuestionando estos usos, Marie-Aline Barrachina se ha interesado por los distintos sentidos que se dieron a la conmemoración del 12 de oc-

⁴¹¹ Recordamos que, según Pierre-André Taguieff, el racialismo es una teoría basada en una visión biologizante de las razas –aunque no forzosamente racista– que admite la raza como factor de la historia humana.

tubre, los cuales oscilaban, en función de su denominación, entre una concepción identitaria ya basada en la idea de naturaleza –la noción de raza implicando la idea de consanguinidad–, ya basada en la idea de cultura (dimensión que se privilegiará con la hispanidad)⁴¹². El vocablo «raza», que conlleva cierto determinismo, instauraba un vínculo a todas luces mucho más fuerte que el de hispanidad, que se limita a la idea de civilización. La raza, aunque se entendiera en el sentido de linaje, implicaba el principio de una exclusividad basada en el derecho de la sangre, e introducía así una irremediable ambigüedad en el empleo del término. Lo cual desvirtúa las recurrentes afirmaciones de la mayoría de los autores españoles acerca del valor puramente cultural de la palabra. Una lectura cuidadosa de las intervenciones sobre el tema revela, por el contrario, que la concepción española empezaba por descartar la interpretación biológica de la raza para, luego, efectuar una recuperación –consciente o no– de los elementos constitutivos del eje de lectura somático. Coexistían así una denegación explícita de la interpretación biológica y una aceptación implícita de sus criterios, esquemas y conceptos operativos. Eso ocurría con el llamamiento continuo a la «comunidad de la sangre». Si el término de «raza» estaba connotado de por sí, la referencia omnímoda a la sangre de la raza hacía más opaco aún el discurso: la ambigüedad de la terminología evidenciaba la del pensamiento.

El recurso a la expresión «comunidad de sangre» era a menudo polisémico y no conviene reducir su alcance ni restringir sus interpretaciones con una simplificación abusiva. Más que científica, su utilización en los discursos tenía un valor sumamente, si no exclusivamente, simbólico y retórico. La sangre remitía a una filiación biológica primordial, la de la familia y la descendencia, que de algún modo recordaba los títulos que reivindicaban los intelectuales hispanoamericanos cuando invocaban la relación que mantenía la llamada Madre Patria –*Hispania Mater*– con sus hijas emancipadas. Dentro del marco de la consolidación de la identidad nacional que intentaban conseguir los regeneracionistas españoles, y también los jóvenes latinoamericanos, otro elemento fundamental era la comunidad étnica considerada en el sentido de

⁴¹² Marie-Aline BARRACHINA, «12 de octubre: Fiesta de la Raza, Día de la Hispanidad, Día del Pilar, Fiesta Nacional», en *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, Bordeaux, n.º 30-31, dic. 1999-jun. 2000, pp. 121-122.

«creencia subjetiva en la comunidad de origen», tal como la entiende Max Weber⁴¹³. Se puede decir entonces que la invocación a los «lazos de la sangre», concebidos como lazos sagrados, se hacía, de un modo simbólico, para reforzar la comunidad étnica como base de la nación. La Raza integraba a los pueblos hispánicos en un mismo linaje, en una continuidad basada en el esquema de la familia. Continuidad «natural» fundada en los lazos de la sangre, que daba ipso facto a la comunidad hispanoamericana un carácter innato, que no requería en absoluto que las dos partes realizaran el menor esfuerzo de convergencia, lo que lamentaba el mexicano Alfonso Reyes⁴¹⁴.

Sin embargo, el análisis de las «ocurrencias sanguíneas» en los discursos muestra que, al acudir a la Raza, los autores españoles no se deshacían totalmente de la correlación entre raza biológica y grupo cultural o lingüístico. Por el contrario, parece que creaban una relación soterrada que mantenía cierta confusión. Cuando José Ortega y Gasset se expresó en 1916, ante el Instituto Popular de Conferencias de Buenos Aires, evocó la fuerza que, según él, había mostrado el Estado argentino al integrar en la nación argentina –de filiación criolla, recordaba él– masas de emigrantes de los más diversos orígenes. Acudía entonces a la metáfora de la sangre, como pilar de una civilización: «Próceres gotas, por cierto, las de esa sangre [la del pueblo criollo], que siendo tan pocas tienen la capacidad de absorber, de teñir con su peculiar matiz de civilidad ríos caudalosos donde llegan rodando las ninfas sanguíneas más heterogéneas»⁴¹⁵. La sangre tenía aquí un valor metafórico, la del pueblo criollo que hacía frente a las oleadas de emigrantes, los cuales diluían la sangre del pueblo original pero que, al mismo tiempo, se impregnaban de la cultura de la que era

⁴¹³ Max WEBER (*Economie et société*, Paris, Plon, 1971 [1921], p. 416) distingue la identidad étnica y la identidad racial, señalando que ésta se basa realmente en la comunidad de origen mientras que aquélla descansa en una creencia subjetiva, en la medida en que la nación y la etnia proceden de la representación colectiva y del sentimiento.

⁴¹⁴ Alfonso Reyes, a la sazón Secretario de la embajada mexicana en Madrid, declaraba: «El hispanoamericanismo no es sólo cuestión de ‘fuerza de la sangre’: también la fuerza de la razón. En la fuerza de la sangre no vale la pena insistir. Falta la campaña de la razón» (cf. «La ventana abierta hacia América» [1921], en Alfonso REYES, *Obras completas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955-1968, t. IV, p. 572).

⁴¹⁵ «Impresiones de un viajero», en José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones de un pueblo joven*, Madrid, Espasa-Calpe, 1964, p. 20.

portador ése⁴¹⁶. Para Ortega, la sangre vehiculaba pues de modo simbólico el legado de la civilización hispánica.

¿Qué valor atribuirle pues a la referencia a los lazos de la sangre? ¿Se podía leer en ella una manifestación racista? La sangre podía simbolizar simplemente la herencia y la transmisión generacional (como una herencia genética), pero no implicaba forzosamente una idea de pureza de la sangre, y por lo tanto de pureza racial, que era lo que presupondría el arianismo nazi, por ejemplo. Se deduce pues que la referencia a la sangre tenía la mayoría de las veces un valor menos biológico que simbólico: la de la paternidad y de la filiación. Por eso la mayoría de los autores cuidaban de referirse a la sangre del espíritu para distinguir entre la consanguinidad defendida por la Raza y el racismo blanco que atribuían a los anglosajones, culpables de haber exterminado a «sus» indios y de haber producido una sociedad discriminatoria que excluía cualquier mestizaje con las poblaciones de origen. Pero al igual que el término de Raza, la referencia a la sangre introducía inevitablemente una carga afectiva. La cual, si no era forzosamente excluyente y racista, conllevaba connotaciones plurales que hacían compleja su interpretación. Así, la sangre podía tener una función normativa, actuando como un principio federador activo, en particular cuando la palabra iba acompañada de un sustantivo, como la «voz de la sangre». Los lazos de la sangre ya no eran sólo el soporte simbólico de una herencia, de una tradición o de una cultura, sino la expresión de una fidelidad o, más aún, un recuerdo de los orígenes. El editorial que la revista *Raza Española* publicó en reacción a las presiones exteriores que se ejercían en los países hispanoamericanos no tenía otro sentido:

Frente a toda tendenciosa captación de las simpatías hispanoamericanas, álzase cada día más potente la voz de la sangre, el orgullo de la estirpe, el bravo instinto de la personalidad étnica, que es imperioso instinto de conservación en pueblos que perderían su «yo histórico», y la esencia y la forma de sus nacionalidades si perdieran su cuño español⁴¹⁷.

⁴¹⁶ Era usual evocar la inmigración en términos de «sangre nueva». Véase, por ejemplo, el relato de viaje del empresario catalán de vuelta de Argentina: Federico RAHOLA, *Sangre nueva. Impresiones de un viaje a la América del Sud*, Barcelona, Tipografía «La Académica», 1905.

⁴¹⁷ «La gran voz de la Raza», en *Raza Española*, Madrid, n.º 36, dic. 1921, p. 5.

La «voz de la sangre», o «voz de la Raza», imponía además a los pueblos que respetasen una tradición. Y esa fidelidad se vivía como una necesidad, como un deber tanto moral como natural, así lo manifestaba el recurso al término «instinto», al que reforzaba el calificativo «imperioso». Ahora bien, conforme se iba observando, a lo largo de los años 1920, un endurecimiento identitario en los promotores españoles de la Raza, ese valor imperativo de la sangre propendió a monopolizar el discurso. Muy significativa de este fenómeno era el cambio de la expresión «voz de la sangre» por la de «ley de la sangre», la cual tendió a imponerse a principios de esa década. Si la *voz* no era más que un llamamiento fraternal a la aproximación racial que defendía el hispanoamericanismo, la *ley* no precisaba de ninguna adhesión voluntaria, pareciendo imponer la amistad hispanoamericana. En este sentido se expresaba el periódico católico *El Debate*, con motivo de la recepción del presidente argentino Marcelo Torcuato Alvear por el rey Alfonso XIII, durante el verano 1922. La redacción subrayaba que dicha aproximación no dependía de ninguna política sino que era fruto de la ley de sangre: «La honda, espontánea e irresistible simpatía existe ya por ley de sangre, comunidad de lengua y vínculos de intereses entre Argentina y España»⁴¹⁸. Además, el carácter sagrado de la sangre estaba profundamente arraigado en las mentalidades. Como principio de vida o muerte remitía a la condición misma de la existencia humana y conllevaba una carga patriótica potente, la de la sangre derramada por la patria⁴¹⁹. Así pues, la sangre de la Raza Española se fue transformando en un verdadero objeto de culto, y, a semejanza de la patria, obligaba a la obediencia y al sacrificio a todos los que la compartían.

La idea esencial de este recurso recurrente a la fuerza y a la comunidad de sangre permitía vincular nacionalismo y etnicidad⁴²⁰. Según Eric J. Hobsbawm, esas dos nociones no pueden confundirse en la medida en que el nacionalismo es efectivamente un

⁴¹⁸ «Espléndido recibimiento al Presidente Alvear. El Rey salió al puerto a esperarle», en *El Debate*, Madrid, 2-IX-1922, p. 1.

⁴¹⁹ Léase al respecto el ditirambo titulado «Sangre española», del poeta Alfredo Gómez Jaime, que publicó el diario *ABC* el 12-X-1921, apenas dos meses tras la derrota del ejército español en Annual (Rif marroquí), en que perecieron en pocas horas unos 11.000 soldados españoles.

⁴²⁰ Según Philippe POUTIGNAT y Jocelyne STREIFF-FENART (*Théories de l'ethnicité, op. cit.*, p. 57), el nacionalismo es, como elaboración ideológica de la «idea de nación», el promotor de la etnicidad.

programa político, mientras que la etnicidad no tiene contenido programático⁴²¹. En el caso hispánico, el ejemplo de la ideología vehiculada por la Raza demuestra que un concepto étnico puede tener una funcionalidad política evidente. No obstante, tiene razón Hobsbawm al afirmar, retomando la teoría de Weber, que el nacionalismo nacido en la edad contemporánea intenta identificarse con la etnicidad porque ésta le permite asentar la nación en una continuidad histórica, y proporcionarle un sentido del «nosotros», de una identidad compartida de la que adolece en tanto que creación más o menos reciente. Allí reside el sentido de la invocación a los lazos de la sangre por los intelectuales y los hombres políticos españoles.

Por otra parte, si nos situamos en el contexto político de la Restauración en España, la evocación de la sangre como principio nacional no podía sino traer a la memoria uno de los principales fundamentos del nacionalismo vasco, minoritario entonces por cierto, pero en pleno auge. La constitución de una doctrina nacionalista por su principal artífice, Sabino Arana Goiri, descansaba en un postulado abiertamente racista: la designación con la expresión *maketo* del foráneo a la comunidad, que no podía justificar de una ascendencia vasca pura⁴²². Ante la afluencia de emigrantes procedentes del resto de la Península, Arana estuvo obnubilado por la cuestión identitaria concebida en términos de pureza racial (de sangre) más que de homogeneidad lingüística. La formulación de este nacionalismo xenófobo obligó a que los nacionalistas «españolistas» defendieran a su vez la comunidad nacional en el terreno del origen común. A partir de allí, la etnia, que se basaba en aspectos biológico-culturales (la comunidad de sangre, de cultura y de idioma) y que era portadora de una concepción naturalista, determinista u organicista de la nación, constituía una matriz cómoda, aunque no exclusiva, del discurso nacionalista centralista. En ambas teorías nacionalistas (vasca y españolista), se encontraba la misma obsesión por una homogeneización del cuerpo social, a través de la búsqueda de una genealogía, de un linaje, de un cri-

⁴²¹ Eric J. HOBBSAWM, *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité*, Paris, Gallimard, 1992.

⁴²² En el artículo «Errores catalanistas» (*Bizkaitarra*, Bilbao, 31-X-1894), Sabino ARANA GOIRI se apartaba del nacionalismo catalán defendiendo, en particular, la necesidad de la pureza racial (en el sentido biológico de la palabra), postura que daba la espalda a la historia: «la pureza de raza es, como la lengua, uno de los fundamentos del *lema vizcaíno*».

terio para definir a los que pertenecían a la nación y a los elementos que le eran extraños. La xenofobia de un Sabino Arana no era sino la exacerbación de la integración de la etnicidad en la construcción del nacionalismo español. El mito del «pueblo catalán» definido por Enric Prat de la Riba no era exento tampoco de consideraciones raciales y étnicas, aunque descansara ante todo en fundamentos históricos y culturales⁴²³.

Pero con todo, la carga social simbólica que tenía la etnicidad no puede entenderse en profundidad sin remontar al pasado colonial español. Mucho más que las doctrinas positivistas y *racialistas* que florecieron en Europa en el siglo XIX, ése influyó de modo decisivo en la estructuración de las mentalidades españolas de la época en cuanto a la diversidad sociológica.

La Raza, un producto de las mentalidades coloniales

Abordar el estudio de la Raza mediante un enfoque histórico sobre el vasto proceso de colonización iniciado por España, principalmente en América, permite distinguir las implicaciones de este concepto dentro del contexto postcolonial del primer tercio del siglo XX. Nuestra hipótesis de trabajo consiste en mostrar que la noción española de Raza resultó de la influencia en las mentalidades españolas de cuatro siglos de dominación colonial en América. El peso del pasado y el hecho de que España siguió siendo una potencia colonial durante la primera mitad del siglo XX –con la campaña de Marruecos iniciada en 1909 y la instauración del Protectorado español en el norte de dicho territorio– explican el que la cultura colonial heredada de la Monarquía hispánica haya perdurado más allá del proceso de emancipación de las posesiones americanas: el país era, de cierto modo, el heredero de varios siglos de colonización en los que se había ido desarrollando un proceso de aculturación de las poblaciones precolombinas y se fue imponiendo la cultura dominante traída por los colonos, una cultura que, luego de las independencias americanas, mantuvo en su sitio a la élite criolla. A principios del siglo XX, cuando España acababa de perder los últimos vestigios de su imperio de ultramar, la concepción

⁴²³ José Álvarez Junco relaciona Arana y Prat de la Riba en la definición de sendos nacionalismos etnicizantes opuestos al «pueblo español» (cf. «En torno al concepto de «Pueblo». De las diversas encarnaciones de la colectividad como sujeto político en la cultura política española contemporánea», art. cit., p. 92).

monolítica de una cultura hispanoamericana que se confundía con la de España era la que prevalecía entre numerosos intelectuales españoles, y hasta entre muchos latinoamericanos.

La era cultural hispánica la había elaborado la historia del Descubrimiento y de la colonización activa desde el siglo XVI. A este respecto es de subrayar la importancia que revestía en el mundo ibérico el principio de «limpieza de sangre» y la complejidad de la relación que mantenían las sociedades peninsulares (española y portuguesa) con la cuestión del mestizaje. Este enfoque permite notar que la preocupación racial era una constante en la España colonial. La sociedad española de entonces, moldeada por los prejuicios heredados de la Edad Media y de la Reconquista, distaba mucho de lo que afirmaban ciertos intelectuales españoles de principios del siglo XX: según ellos prevaleció el concepto humanista cristiano cuando los conquistadores se vieron confrontados con la cuestión de la diversidad étnica. Sin embargo, la limpieza de sangre, condición imprescindible para pretender a un título de nobleza y, en particular, al de «cristiano viejo», establecía una concepción genealógica de la identidad social, en la medida en que el estatus social dependía de los antepasados: no podía haber ni hereje, ni protestante, ni judío, etc. De allí que se pueda decir que el principio de pureza étnica (a partir de criterios religiosos, culturales y de ascendencia), en la base de la pureza de origen, constituyó el crisol del nacionalismo español, fundado en la exclusión del *Otro* a partir de un criterio esencialmente religioso. Como han señalado José Álvarez Junco⁴²⁴ y Christiane Stallaert⁴²⁵, esta tenden-

⁴²⁴ José Álvarez Junco ha estudiado el papel de los Reyes Católicos en la supresión de la diversidad racial y religiosa de sus reinos, con el fin de asegurar la unidad del cuerpo social y evitar cualquier disidencia religiosa que amenazaría la estabilidad de esos territorios. Cf. «La limpieza étnica, un esfuerzo por acceder al centro», en José ÁLVAREZ JUNCO, *Mater dolorosa...*, op. cit., pp. 318-330. También aborda esta cuestión en «España y su laberinto identitario», art. cit., p. 466.

⁴²⁵ La antropóloga Christiane Stallaert subraya la obsesión por la pureza étnico-religiosa y la empresa de purificación étnica que estuvo al origen de la construcción nacional española en tiempos de la Inquisición. Hasta establece una correspondencia con la política que llevaron a cabo –en un contexto histórico muy distinto– los nazis, y estuvo basada en la misma preocupación por la limpieza de sangre y la exclusión de los judíos (cf. Christiane STALLAERT, *Ni una gota de sangre. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006). Sin llegar a este extremo, consideramos también que la etnicidad y el sustrato católico desempeñaron un papel de primer orden en la construcción nacional española.

cia fue confirmada por los Reyes Católicos, que lucharon contra la diversidad racial y religiosa que existía en sus reinos. Con la colonización, otras dos prohibiciones se sumaron a las anteriores, ya que la limpieza de sangre excluyó en adelante de la ascendencia noble a todo esclavo y toda sangre negra o india.

El descubrimiento de América provocó un auténtico trauma en las conciencias europeas que se vieron bruscamente confrontadas con el *Otro* absoluto, del que se suponía que no había tenido ningún contacto con la civilización occidental. Con el proceso de colonización del continente americano, la sujeción de los indios como fuerza de trabajo y el recurso masivo a los esclavos negros traídos de África a partir de mediados del siglo XVI, la sociedad española tuvo que hacer frente muy pronto al mestizaje de parte de su población. Por cierto el reconocimiento de la diversidad racial descansó en un imperativo de dominación que el sociólogo peruano Aníbal Quijano llama, en un estudio sobre la raza y el colonialismo en la América española, la «matriz colonial del poder»⁴²⁶. Fuera de la explotación económica de los indios y negros, la mezcla de poblaciones también planteó desde una nueva perspectiva la cuestión de la relación del *yo* con el *otro*.

Esta confrontación con lo diferente –que se percibe verdaderamente como tal sólo cuando parece amenazar nuestra integridad– originó una reacción de rechazo que traducía la dificultad para identificar al *Otro* colonizado consigo mismo, el colono: mientras que durante mucho tiempo era la dimensión religiosa lo que había predominado en la percepción de la alteridad, el signo físico se convirtió en factor discriminatorio, una marca indeleble que estigmatizaba la irreversibilidad y el carácter esencial de la diferencia. Aunque, tras violentos debates, el estatus de ser humano de pleno derecho les fuera reconocido a los indios, la sociedad española peninsular se preservó de la integración con las poblaciones a las que pretendía evangelizar, o sea hacer ingresar en la comunidad de los creyentes. Colette Guillaumin ha notado con pertinencia que, en el racismo, «la raza es el signo de la permanencia»⁴²⁷. A partir de aquella época, es decir mucho antes del auge de las doctrinas positivistas de clasificación racial, fue cuando precisamente aparecieron las tipologías elaboradas por los colonos

⁴²⁶ Aníbal QUIJANO, «Race et colonialité du pouvoir», en *Mouvements*, Paris, n.º 51, 2007/3.

⁴²⁷ Colette GUILLAUMIN, *L'idéologie raciste*, op. cit., p. 77.

blancos para categorizar a la población criolla que resultaba de los diferentes grados de mestizaje: se habló de mulatos, de tercerones, de cuarterones, etc. Ya a partir de los Reyes Católicos, ese análisis meticuloso del resultado del mestizaje constituyó una originalidad hispánica, por cierto vinculada con la forma de colonización que se había instaurado, que autorizaba las uniones con la población indígena.

Si los autores españoles del primer tercio del siglo xx estaban de acuerdo para subrayar la fusión racial y el mestizaje que habían sido permitidos, cuando no fomentados, escasos fueron los historiadores que supieron ponderar semejante apreciación, destacando las ambigüedades –por otra parte explicables, dadas las mentalidades de la época– de la política racial de la España colonial. El catedrático de la universidad de Sevilla, Germán Latorre y Setién, también director de las publicaciones del Centro de Estudios Americanistas, hizo un minucioso trabajo de análisis crítico de las leyes inscritas en el libro VII de la famosa *Recopilación de leyes de Indias*. Su estudio tendía a mostrar que, al contrario de las ideas recibidas –y ampliamente difundidas–, la Monarquía española había intentado preservar la pureza racial frente al mestizaje y a las relaciones interraciales. En el informe que publicó –que se refería en particular a veintinueve leyes del título V del libro VII– declaraba: «Deseo ferviente de los Reyes Católicos de España y de su Consejo de Indias fue conservar al par de la mayor moralidad en la vida de la sociedad colonial la pureza de raza como también la pureza en las ciencias y prácticas religiosas»⁴²⁸. El historiador destacaba así que las leyes en cuestión, que atañían a los mulatos, negros, moros e hijos de judíos, reflejaban cierto grado de intolerancia y de desconfianza para con esas poblaciones alógenas.

En el siglo XIX, con el auge de las doctrinas *racionalistas*, esas concepciones fueron alimentadas, e incluso reforzadas, por las élites criollas que heredaron el mandato colonial. Si bien las nuevas repúblicas habían eliminado de su legislación las huellas de la discriminación racial, la concepción jerárquica de las sociedades latinoamericanas descansaba aún en unos postulados étnicos que valoraban mucho el origen europeo. En España, la cuestión racial, concebida en términos biológicos, siguió preocupando la conciencia política y social. Fue en las sociedades de las Antillas españo-

⁴²⁸ Germán LATORRE Y SETIÉN, *De cómo velaban por la moralidad en las colonias: las Leyes de Indias*, Sevilla, Tipografía Zarzuela, 1922, p. 9.

las, especialmente en Cuba, cuya composición étnica la habían modelado las aportaciones de esclavos africanos, donde los discursos pseudocientíficos, que oponían los blancos a los negros y a los indios, tuvieron mayor audiencia. Consuelo Naranjo-Orovio ha estudiado esos procesos activos en Cuba durante los decenios anteriores y posteriores a la emancipación de 1898⁴²⁹. En el siglo XIX, varios científicos, médicos y antropólogos positivistas de Cuba defendieron la superioridad del hombre blanco e idearon proyectos destinados a acentuar ese «elemento étnico» en la isla. Las antiguas clasificaciones étnicas de los individuos según su ascendencia genealógica había sobrevivido a la abolición de la esclavitud en las Antillas. Perpetuando el orden colonial, habían desembocado en una superdeterminación por el orden racial de la clasificación jerárquica que esas sociedades se aplicaban a sí mismas⁴³⁰. Además de la influencia de los discursos coloniales europeos, es posible leer en esos procesos la perduración de un etnocentrismo heredado de las mentalidades de los primeros conquistadores, hombres blancos cuyo racismo procedía de la negación total del *Otro*. El hecho de que las élites latinoamericanas nacidas de las independencias reivindicaran sus orígenes criollos, por lo tanto de hombres blancos descendientes de españoles, indica hasta qué punto, en ese tema, las emancipaciones significaron más la continuidad de un proceso mental que un tipo cualquiera de ruptura. Más aún, para Josep María Fradera, el modelo colonial de exportación instaurado después de la emancipación de la América continental en las Antillas españolas –Cuba, Puerto Rico– y Filipinas fortaleció el desajuste entre el discurso igualitarista de los liberales españoles y la sujeción de las sociedades coloniales que en la práctica prevaleció⁴³¹.

⁴²⁹ Consuelo NARANJO OROVIO, «En búsqueda de lo nacional: migraciones y racismo en Cuba (1880-1910)», en Consuelo NARANJO OROVIO, Miguel Ángel PUIG-SAMPER y Luis Miguel GARCÍA MORA (coord.), *La Nación soñada: Cuba, Puerto Rico y Filipinas ante el 98*, Aranjuez, Doce Calles, 1996, pp. 149-162. Sobre la problemática racial en Cuba, véase también Aline HELG, «Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction», en Richard GRAHAM (ed.), *The idea of race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, 1990, pp. 39-41.

⁴³⁰ Consúltese Jean-Luc JAMARD, «Consumption d'esclaves et production de «races»: l'expérience caraïbéenne», en *L'Homme*, Paris, n.º 122-124, ab.-dic. 1992, p. 224.

⁴³¹ Cf. «La fabricación de la desigualdad», en Josep Maria FRADERA, *Colonias para después de un imperio, op. cit.*, pp. 77 y ss. Las clasificaciones raciales en la

En la Península, se encontraron los mismos supuestos racistas en los debates de los constituyentes de Cádiz cuando abordaron la cuestión de la nacionalidad⁴³². Los ecos de sus discusiones traducían la importancia de los factores y prejuicios étnicos y raciales, en particular en lo que se refería a la concesión de la ciudadanía a las «mestizos, africanos [término que designaba la negritud] y mulatos». En un libro fundamental sobre el génesis de la idea protonacional y nacional en la España y la América hispánica modernas, Tamar Herzog ha analizado la contribución de los diputados presentes en Cádiz, en 1811-1813, en el proceso de construcción de un Estado liberal, nacional y centralizado⁴³³. Subraya que una de las principales aportaciones fue la redefinición de la noción de vecino, vinculada con el lugar de residencia, en tanto que miembro de una comunidad nacional. Durante los debates, en los que participaron numerosos diputados oriundos de Ultramar, se planteó el problema del modo de tratar a los miembros de un imperio tan inmenso: ¿había que otorgarles una situación idéntica a la de los españoles metropolitanos? Se había hecho la pregunta, tanto en cuanto a la definición de la identidad nacional –en un momento en que, cabe recordarlo, ya soplaban aires de sedición– como en cuanto al tema de la ciudadanía, que suponía igualdad de derechos cívicos. Si los constituyentes de 1812 les reconocieron finalmente la nacionalidad española a todos los que residían de modo permanente en los territorios españoles de ambos hemisferios, el problema de la ciudadanía fue el que dio lugar a más debates⁴³⁴. El contenido de las discusiones así como el

Cuba decimonónica se acompañaron de políticas para garantizar la continuidad de la esclavitud como base productiva esencial de la economía local y como elemento de estabilidad política (*id.*, p. 302).

⁴³² Remitimos sobre este tema a Roberto L. BLANCO VALDÉS, «El «problema americano» en las primeras Cortes liberales españolas (1810-1814)», en Pedro CRUZ VILLALÓN *et alii*, *Los orígenes del constitucionalismo liberal en España e Iberoamérica: un estudio comparado*, Sevilla, Junta de Andalucía, 1994, pp. 78-81.

⁴³³ Tamar Herzog, *Defining nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, London, Yale University Press, 2003, pp. 141-163.

⁴³⁴ Ese principio fue adoptado en la Constitución aprobada el 19 de marzo de 1812. Éstos son los correspondientes artículos: Tít. I, Ch.1, art.1: «La Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios»; art. 5, el cual define a los españoles como los únicos hombres libres nacidos en los dominios pertenecientes a España, así como sus hijos, los que las Cortes hubieren naturalizado y los que pueden demostrar ser residentes desde hace más de diez años en dichos dominios; art. 18, el cual define el concepto de ciudadanía: «Son ciudadanos los españoles que por ambas líneas traen su origen de los dominios españoles de ambos hemisferios y están avecindados en estos dominios».

compromiso al que llegaron los diputados revelaron la incapacidad para integrar en el cuerpo social la diferencia étnica y eso, no sólo por razones de peso demográfico. La distinción tradicional entre residentes permanentes y extranjeros establecidos de modo temporal permitió la exclusión de los africanos –también llamados «castas pardas», o sea negros y mulatos– de la definición de la ciudadanía española, mientras que en ella integraba a los indios. El artículo 22 declaraba: «Los españoles reputados por originarios de África sólo podrán ser ciudadanos si hicieren servicios calificados a la Patria, se distinguieren por su talento y conducta». Esa disociación de los africanos del resto de la comunidad nacional evidentemente no era fortuita, unos veinte años después de la sangrienta rebelión de los esclavos negros de la isla de Haití, como lo reconocía con medias palabras Rafael María de Labra⁴³⁵. Sin duda, el mantenimiento de una mano de obra sometida respondía también a un imperativo práctico en el marco de la explotación creciente de los recursos antillanos, en particular las plantaciones de tabaco y caña de azúcar.

Ahora bien, la celebración del Centenario de las Cortes de Cádiz, en 1912, oportunamente recalcó la participación de los diputados americanos⁴³⁶ en los debates de los legisladores, señal indudable –para los que conmemoraban 1912– de la comunidad racial que en ellas se manifestó. Más aún, los liberales como Labra, promotores de las conmemoraciones, vieron retrospectivamente en su participación y en el fruto de sus trabajos la consagración de la igualdad étnicoracial como elemento esencial del nacionalismo español. Repasando la lista de los diputados americanos que más activamente participaron en los debates, Rafael María de Labra evocaba así «la gran Asamblea de 1912, escenario de todas las razas del Mundo», lo que traducía una nueva interpretación algo hiperbólica de la realidad de dicha asamblea⁴³⁷. Expresó la misma idea en un discurso solemne que pronunció el 2 de octubre de 1912, en el Colegio de San Felipe Neri. Puntualizando su pensamiento, Labra integró el carácter multiracial en el centro de su concepción política de «las Españas»:

⁴³⁵ Rafael María DE LABRA, *El problema hispano-americano...*, op. cit., pp. 28-31.

⁴³⁶ Antes de la emancipación, *americano* significaba «nacido y residente en los territorios españoles de América». El término no tenía pues ningún valor distintivo al nivel de la nacionalidad.

⁴³⁷ Rafael María DE LABRA, *La conmemoración española de 1912. El Panteón Doceañista de Cádiz*, Madrid, Estab. Tipográfico de Fortanet, 1913, p. 33.

No conozco otro ejemplo en la Historia, fuera del que dieron las Cortes de 1812, donde aparecieron por primera vez congregados en la nave circular de San Felipe, peninsulares y colonos: hispanos, asiáticos, africanos, hombres de todas las razas y procedencias, laborando por la unidad espiritual y política de *las Españas*⁴³⁸.

Labra hacía de las Cortes de 1812 el símbolo de la unión de todas las razas. En realidad era, para el senador republicano, la ocasión para defender una visión plural de España y de la identidad nacional que descansaban en el mito del encuentro en igualdad de condiciones políticas y jurídicas de todas las razas, en nombre de la Independencia y de la «Personalidad nacional», por una parte, del Derecho y del Progreso (en tanto que principios universales), por otra. Nótese que, cuando Labra ponía de relieve la presencia de diputados de todas las procedencias étnicas, no precisaba que durante los debates se excluyó de la ciudadanía española a la casta negra, omisión que remite a la ya señalada ambigüedad del pensamiento de los actores en torno al principio de comunidad étnica.

La celebración del Centenario de la Constitución de Cádiz inicia el período de principios del siglo xx. En esa era postcolonial, numerosas huellas de las mentalidades coloniales se encontraban en la consideraciones sobre la Raza: incluso mestiza, la comunidad plurinacional así designada no podía librarse del todo de la problemática biológica introducida por la sociedad colonial. Las sociedades mestizas nacidas de la colonización española o portuguesa habían conservado una fuerte jerarquización social vinculada con el origen racial, lo que da a entender que el problema de la etnicidad debe analizarse tanto en términos de relaciones sociales internas como en términos de integración a la nación de poblaciones alogenas. No obstante, también cabe tomar en cuenta otra herencia, la de los positivistas y de la etnología.

Lógicas colonialistas: el paradigma de la Civilización frente al síndrome de la barbarie

Uno de los postulados de las doctrinas *racialistas*, desarrolladas en particular por Arthur de Gobineau, era el de la desigualdad

⁴³⁸ Discurso reproducido en M.S.B., *Las fiestas de las lápidas conmemorativas...*, *op. cit.*, p. 55.

de las razas humanas: de ahí procedía su jerarquización, en la que encabezaba el edificio el hombre blanco, considerado como superior dado su estado avanzado de civilización. Esta idea procedía del evolucionismo cultural, fundado en la teoría del progreso, según la que toda humanidad había de desarrollarse pasando por una serie de etapas programadas conduciendo a una situación final idéntica para todos. La lógica última del evolucionismo era que todas las sociedades humanas terminarían por tener el mismo tipo de valores, de instituciones y de comportamientos. Si el evolucionismo se remonta a mediados del siglo XIX, ya pueden encontrarse sus primeras huellas a partir de la era moderna, sobre todo en el mundo hispánico: el padre José de Acosta, autor de una famosa *Historia natural y moral de las Indias* (1590) elaboró programas de conversión según una clasificación evolutiva de las sociedades que correspondía globalmente con las fases de salvajismo, barbarie y civilización de las que iba a hablar la antropología en el siglo XIX⁴³⁹. Dentro de este marco, Europa aparecía como la más perfecta de las formas de civilización. El modelo de desarrollo preevolucionista de Acosta se inscribía lógicamente en una concepción eurocéntrica de la historia, que inspiró en parte las antropologías y las teorías del progreso de los siglos XIX y XX.

En España, como en el resto de los países europeos, esas teorías científicas sobre la evolución de las sociedades humanas habían recibido un eco positivo. Se podían encontrar bajo la pluma de intelectuales eminentes, tales como Ángel Ganivet, los supuestos que habían sustentado el positivismo. Cuando ese escritor, maestro espiritual de toda una generación, se refería en el *Idearium español* a la proyección exterior que debía tratar de conseguir España, y en particular a la opción colonial en África, evocaba los diferentes estados de evolución de las razas –en el sentido antropológico de la palabra– africanas, americanas y asiáticas: «Las razas africanas no son comparables a las americanas o asiáticas: están en un grado bastante inferior de evolución y no pueden resistir la cultura europea»⁴⁴⁰. Abrazando las teorías sobre la desigualdad de las razas humanas, situaba a los negros en el nivel más bajo de la escala evolutiva de la humanidad, lo que les hacía permeables a la cultura europea, blanca, evidentemente. Posterior-

⁴³⁹ Véase, al respecto, José RABASA, *L'invention de l'Amérique. Historiographie espagnole et formation de l'eurocentrisme*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 222.

⁴⁴⁰ Ángel GANIVET, *Idearium español*, *op. cit.*, p. 129.

mente y desde una perspectiva ideológica muy distinta, el periodista y ensayista Ramón J. Sender, simpatizante anarquista, expresaba la persistencia de esos prejuicios en cuanto a la desigualdad de las razas en materia de aptitud al progreso. Refiriéndose a la América precolombina, declaraba que este continente estaba, en el siglo XV, en una fase de desarrollo estancado:

El estado en que nuestros conquistadores hallaron al nuevo continente era poco más o menos el mismo de muchos siglos antes. Los más civilizados, los incas y los aztecas, no habían rebasado ese estado de barbarie superior en el cual las civilizaciones se estancan y tienen que esperar centurias y a veces milenios para un nuevo avance⁴⁴¹.

Aprobando las teorías racialistas formuladas por los positivistas europeos del siglo anterior y renovadas por el auge de la antropología, Sender hacía muestra de un eurocentrismo que situaba al indio en un grado inferior al del hombre europeo: «Aunque los antropólogos establecieron que el indio americano era un tipo humano superior al africano, pero inferior al europeo, la asimilación del indio en México a la moderna civilización está dando a este país un carácter social y artístico muy avanzado y lleno de interés»⁴⁴². Si la meta de Sender era destacar la integración positiva de los indios en el México revolucionario, no quita que su pensamiento estaba impregnado de prejuicios racistas a propósito de las poblaciones de color. Este ejemplo ilustra bien la falta de perspectiva de numerosos intelectuales «progresistas» españoles, lo cual se debía en parte al atraso de los conocimientos antropológicos en España.

El etnocentrismo occidental que resultaba de esas concepciones era de cotejarse con dos conceptos nacidos en el siglo XVIII, los de Progreso y de Civilización. A partir de los estudios de la sociología francesa, Jean Starobinski ha estudiado el génesis y las implicaciones de la noción de Civilización⁴⁴³. Destaca en particular

⁴⁴¹ Ramón J. SENDER, *América antes de Colón*, número monográfico de *Cuadernos de Cultura*, Valencia, n.º XIV, Col. «Historia y Geografía» n.º 2, 1930, p. 6.

⁴⁴² *Id.*, pp. 7-8.

⁴⁴³ «Le mot civilisation», en Jean STAROBINSKI, *Le remède est dans le mal...*, *op. cit.*, pp. 11-59. Se encontrará un análisis más amplio en el libro colectivo *Civilisation. Le mot et l'idée*, recopilación de conferencias de Lucien FEBVRE, Marcel MAUSS, Emile TONNELAT, Alfredo NICEFORO, Louis WEBER, Paris, Centre International de Synthèse, 1930. Asimismo, Edmundo O'GORMAN (*La idea del descubrimiento de América*, *op. cit.*, pp. 244-263) ha dedicado un análisis a los conceptos de Civilización, Progreso y Humanidad en la Francia de las Luces. En cuanto al contexto español,

que la búsqueda del paradigma del Progreso y de la Civilización, concebidos como valores universales y absolutos, procedía para los filósofos ilustrados de una obsesión por la barbarie, después de las dos experiencias históricas que trastornaron Europa en la época moderna: las guerras de religión y la conquista de América. El evolucionismo⁴⁴⁴ de mediados del siglo XIX propuso una visión sintética que distinguía, como lo hizo Lewis Henry Morgan, las tres etapas de perfeccionamiento de la Humanidad: el Salvajismo, la Barbarie y la Civilización. El término de Civilización cobró, por ello, un sentido normativo que permitía juzgar y discriminar a los «no civilizados». Con todo, el complejo de superioridad de la raza blanca lo inducían la lógica de construcción de los imperios coloniales y la supremacía mundial de Europa. El desprecio por la barbarie y la «necesidad moral» que sintieron los europeos de «alzar» las razas de color a su propio nivel condujeron a la legitimación de las empresas coloniales: Gustave Le Bon (autor de *La civilisation des Arabes*, París, 1884), por ejemplo, desarrolló una teoría de la psicología de los pueblos que le confiaba al hombre blanco la tarea providencial de civilizar a las razas llamadas inferiores.

En una conferencia pronunciada en la Unión Ibero-Americana, el ex ministro colombiano Baldomero Sanín Cano lamentó, en 1924, la pervivencia de esos prejuicios que habían acabado por afectar a la totalidad de las repúblicas de América latina, a las que se tildaban peyorativamente de «repúblicas del Trópico». Veía en el inglés Benjamin Kidd y en el francés Gustave Le Bon los divulgadores en el plano científico de las teorías a propósito del atraso político y de la barbarie inherentes a las repúblicas latinoamericanas. So pretexto de filantropía, esos teóricos les encargaban a los países blancos, y más precisamente a los más desarrollados de ellos –Francia, Inglaterra, Alemania, y más tarde, Estados Unidos–,

léase también el artículo de Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, «Civilización», en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y Juan FRANCISCO FUENTES (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XX español*, op. cit., pp. 230-239.

⁴⁴⁴ Cabe distinguir este pseudoevolucionismo cultural del evolucionismo biológico que ideó Charles Darwin (*The Origin of Species*, 1859, y su primera traducción castellana: *El origen de las especies*, Madrid, 1877). A diferencia de los trabajos iniciales de Darwin, la noción de evolución social o cultural no descansaba en ningún rigor científico. A partir de ahí, la desviación etnocentrista de la antropología, así como su corolario racista, procedía de la confusión entre la noción meramente biológica de raza y lo que competía a producciones culturales y psicológicas de las sociedades humanas.

la tarea de enseñar a las otras razas el «camino de la civilización»: en cuanto a razas, se trataba de «el Asia sagrada, el África tenebrosa y, desde luego, toda América»⁴⁴⁵. Pero, según el conferenciante, esas teorías servían, en realidad, para encubrir las intenciones imperialistas de esas mismas potencias, en el subcontinente americano principalmente.

Pero a pesar de todo, esta nueva forma de colonialismo que promovían los herederos de las Luces no proponía como modelo la conquista ni la colonización de América llevadas a cabo unos siglos antes por España. Condorcet (autor de *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París, 1794) condenaba la conquista española y sobre todo el proselitismo religioso de las misiones cristianas. A partir de entonces, aparecía una nueva tarea: educar, emancipar, civilizar. El carácter sagrado de la Civilización sustituía la religión. Los intelectuales españoles eran conscientes de este cambio de perspectiva, al que se debía adaptar España. Antonio Cánovas del Castillo lo había notado ya en 1882:

Todas las naciones civilizadas bajo los principios del Evangelio [...] parece como que más o menos lenta y manifiestamente se dirijan hoy a un fin idéntico, a una especie de nueva cruzada, de más seguros resultados que las antiguas; a implantar donde quiera, no la cruz tal vez, pero sí la civilización⁴⁴⁶.

Si Cánovas disfrazaba esta empresa imperialista bajo una meta religiosa, hablando de «cruzada» y de «misión divina», admitía que había de hacerse en nombre del progreso, para educar, alzar y perfeccionar al hombre.

Aunque los años 1920 vieran un regreso a la defensa de una especificidad del colonialismo hispánico, basado, según se suponía, en los principios de evangelización⁴⁴⁷, espiritualidad y respeto a la persona humana, la ideología de la Civilización iba a justificar de modo duradero las pretensiones europeas, incluyendo las

⁴⁴⁵ Baldomero SANÍN CANO, *Las revoluciones hispano-americanas. Conferencia pronunciada en la Unión Ibero Americana el día 10 de abril de 1924, por el muy culto y prestigioso publicista D. Baldomero Sanín Cano...*, Madrid, Unión Ibero-Americana, s.f. [1924], p. 6.

⁴⁴⁶ Antonio CÁNOVAS DEL CASTILLO, *Discurso sobre la nación, op. cit.*, pp. 123-124.

⁴⁴⁷ Expresándose sobre la obra de evangelización, la revista *Raza Española* evocaba así la «sublime pedagogía ejercida por la raza adulta sobre las razas niñas» (cf. «El gran día de la Raza», en *Raza Española*, Madrid, n.º 10-11, oct.-nov. 1919, pp. 3-8).

españolas, sobre las poblaciones de color, haciéndolas sospechosas a todas, sin distinción, de barbarie. Más que a la Civilización en general, España invocó más bien a la Raza, modalidad hispánica de civilización, para justificar sus veleidades de colonialismo cultural en su antiguo imperio. Según esta perspectiva, la Raza y su expansionismo aparecen como una modalidad propia de España que se inscribiría en una tendencia general de las sociedades blancas y civilizadas. Pero para eso, a España le era necesario justificar su primera epopeya colonial y encontrar un lazo con la «reconquista espiritual» que pretendía promover ahora. Por eso los discursos con pretensión histórica que se formulaban con motivo de la Fiesta de la Raza eran la ocasión para recordar que la Conquista, pese a sus excesos sangrientos, se había llevado en nombre de la Civilización: «Además de las armas llevamos a América con nuestro amor el progreso. Las Universidades, las escuelas, los templos que alzó España allí son testimonios de que dimos a los americanos fe, ciencia, cultura, y sobre la barbarie edificamos el alcázar de la civilización»⁴⁴⁸. Era ésa una visión muy guerrera de la civilización, que descansaba en una concepción etnocentrista y racista de las poblaciones amerindias.

El colonialismo español del siglo XVI, así como el neocolonialismo que se manifestó cuatro siglos más tarde, procedían de un argumento universalista: más cercano al sueño utópico de los evangelizadores que a la práctica concreta de los conquistadores, este proyecto no pretendía tanto la sumisión y la ocupación como la integración de los pueblos colonizados dentro de un proyecto con valor universal. Como lo había pensado Condorcet, la Civilización podía ser un principio voluntarista, reformista y educador que permitiría, andando el tiempo, la igualdad entre todos. Ese sueño de una unificación progresiva del mundo, de una homogeneización de la humanidad mediante el colonialismo, lo compartían, aunque con modalidades distintas, los ámbitos regeneracionistas españoles, que acogieron favorablemente la idea de llevar la Civilización al exterior. En efecto, para ellos, era la prolongación de la empresa educativa llevada en un plano nacional hacia las masas populares.

Sin embargo, imperialismo, colonialismo, neocolonialismo no se podían disociar del proceso de desarrollo del nacionalismo que, a su vez, acompañaba al crecimiento económico occidental. La

⁴⁴⁸ Artículo de José PONCE DE LEÓN reproducido en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 5, sept.-oct. 1924, p. 41.

emergencia de la sociedad industrial en Europa había permitido que las potencias europeas conquistaran virtualmente al mundo entero. Dentro de este marco, siempre debía prevalecer el interés de la metrópoli. Mientras iban constituyéndose las esferas de influencia en los distintos continentes, España no podía quedarse atrás. El *racionalismo* latente en numerosos autores pudo servir de base ideológica para justificar las veleidades neocoloniales españolas.

El factor étnico en la geopolítica durante los años 1920

Los años veinte, que siguen inmediatamente el trauma de la «Gran Guerra», son decisivos para contemplar el giro que afectó la percepción racial en las relaciones internacionales. Mientras que el mito de la paz universal que alimentaron los inicios de la Sociedad de Naciones iba fracasando, los años veinte correspondieron a una crisis de los valores de la sociedad occidental que se manifestó, en el plano político, con el descrédito echado sobre el liberalismo y con el ascenso del fascismo. Dentro de un contexto de auge de pueblos no occidentales, que, a veces, eran propensos a un imperialismo agresivo como los japoneses, esas corrientes fascistas o protofascistas propusieron una definición restrictiva de la nacionalidad a menudo teñida de racismo, bajo la influencia de las teorías germánicas de la «raza» y del arianismo. La radicalización de los puntos de vista así como la presión que ejercían las nuevas nacionalidades plantearon la cuestión de la etnicidad de un modo más candente.

Daba perfecta prueba de ello un artículo de Pío Ballesteros, publicado después de la Primera Guerra mundial y que animaba a seguir el ejemplo de Alemania y de Austria y a conferirle al factor étnico la clave de las relaciones internacionales futuras: «Es, por tanto, la comunidad étnica un factor de ingente importancia en que las uniones internacionales venideras hallarán muy especial apoyo, y esta obvia observación muestra bien claramente el camino que nos toca seguir»⁴⁴⁹. Los periodistas y cronistas que, a partir de 1918, se hicieron eco de los temores suscitados por los progresos de nuevas «razas» vieron en eso el nuevo reto con el que se desafiaba a los pueblos blancos, reto que ellos estimaban muy superior al peligro de la revolución social que había sido la obsesión

⁴⁴⁹ Pío BALLESTEROS, «Los vínculos económicos hispanoamericanos», en *Raza Española*, Madrid, n.º 8-9, ag.-sept. 1919, p. 93.

del período anterior. En un artículo titulado «La guerra futura. La rivalidad de razas»⁴⁵⁰, el periódico católico *El Debate* repercutía este problema tomando como ejemplo la multiplicación de los «proletarios asiáticos» en las colonias británicas. Según el redactor, a las razas blancas no les quedaba más remedio que mantener una actitud proteccionista para contrarrestar la «fecundidad zoológica» de las otras razas, actitud que él explicaba por el instinto de supervivencia.

Por su parte, César Vallejo, poeta peruano afincado en París, reaccionaba a la publicación reciente de un libro de Clemenceau y subrayaba que toda la política internacional de los últimos años parecía girar alrededor del problema racial y se reducía a una cuestión de lucha por la dominación del mundo que librarían la raza blanca (o sea la civilización occidental) y las razas de color (asimiladas con la civilización oriental). Lamentando esta polarización ideológica que hacía poco caso de los verdaderos retos (políticos, históricos, sociales, económicos), Vallejo observaba que América latina, dotada de una población fuertemente mestizada, estaba a caballo entre estos dos «bloques» de civilización y no podría eludir una reflexión sobre su auténtica autorrepresentación si deseaba desempeñar un papel internacional en el futuro⁴⁵¹.

Los prejuicios raciales que impregnaban a muchos autores españoles acarrearaban varias consecuencias. Si, para las relaciones entre los pueblos, la interferencia de la raza biológica, desde el punto de vista español, no tenía, en la mayoría de los casos, ningún efecto y no se aplicaba, ése no era el caso para el cuerpo social: la existencia misma de las razas humanas con sus pretendidas aptitudes desiguales para la civilización inducía la necesidad de distinguir en el seno de la población de un país diferentes componentes, e incluso de evaluar la aportación de tal o cual grupo a su desarrollo global. Dentro del contexto de las sociedades muy mestizadas que componían el mosaico étnico de América latina, algunos intelectuales latinoamericanos, así como sus homólogos españoles, desearon reforzar —mediante la emigración, por ejemplo— tal o cual fracción étnica para reequilibrar una situación histórica dada. Semejantes concepciones se formularon principalmente en

⁴⁵⁰ Juan PUJOL, «La guerra futura. La rivalidad de razas», en *El Debate*, Madrid, 31-X-1919, p. 4.

⁴⁵¹ Vallejo reaccionaba así contra el libro *Démosthène* de Clemenceau («Un gran libro de Clemenceau» [1925], en César VALLEJO, *Desde Europa...*, op. cit., p. 86).

las repúblicas en que hubo en el cambio de siglo una fuerte inmigración, Argentina y Cuba sobre todo. Si las realidades «étnicas» de los dos países diferían mucho, argumentaciones parecidas se desarrollaron en los sectores hispanófilos para fomentar la llegada de inmigrantes españoles o, llegado el caso, de italianos, franceses u otros europeos, para compensar el fenómeno de mestizaje local. Así, un eclesiástico, monseñor Piaggio, vicario de la fragata argentina Presidente Sarmiento que hizo escala en España en 1924, no dudaba en adoptar un vocabulario fisiológico para denunciar «la invasión de esas razas» [i.e., japonesas y norteamericanas] en el continente sudamericano: «La infusión de sangre española nos es muy provechosa para renovar nuestra raza y aumentar esa tara fisiológica»⁴⁵². Otros intelectuales, postulando implícitamente cierta superioridad de las naciones en las que dominaba el elemento blanco, podían del mismo modo encontrar en ello un motivo para reivindicar la tutela de la España blanca sobre los países latinoamericanos más mestizados.

El mensual madrileño *Revista de las Españas*, órgano de la Unión Ibero-Americana y portavoz del americanismo oficialista, presenta un testimonio de los debates que, durante los años 1920, agitaron a España y a América latina a propósito de la cuestión de la «geopolítica racial». Esta revista se hizo eco de las diferentes tesis que circulaban por Europa y por Ultramar. En un artículo publicado en agosto de 1927, el catedrático de la universidad de México, Ezequiel Chávez, se interesaba por los conceptos de nacionalidad y de raza aplicados al campo latinoamericano⁴⁵³. Este autor empezaba haciendo el historial del concepto de nacionalidad, remontándose hasta la antigüedad griega y romana. Según él, de una noción puramente jurídica –al principio vinculada con la ciudad, o sea con el lugar de residencia– se había pasado, gracias a los romanos, a una noción moral, la de nacionalidad en tanto que filiación espiritual. Se trataba, para él, de una ampliación y de un enriquecimiento del sentido original:

Fue ensanchar prodigiosamente el concepto de nacionalidad más allá de sus burdas fronteras biológicas, y llevándolo al infinito reino del

⁴⁵² «Unas palabras de Monseñor Piaggio», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 5, sept.-oct. 1924, p. 52.

⁴⁵³ Ezequiel CHÁVEZ, «Los conceptos de nacionalidad y de raza y la necesidad de ensancharlos para asegurar el progreso del mundo», en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 12, ag. 1927, pp. 525-531.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

espíritu, al decir que [los pueblos conquistados] son de igual nacimiento jurídico, que integran la misma noble stirpe [...] que son y se reconocen descendientes de los mismos padres espirituales.

Ahora bien, aludiendo obviamente a las teorías germánicas de la raza pura, ese profesor notaba que la acepción espiritual, ampliada y generosa de la nacionalidad la amenazaban los progresos de las teorías nacionales basadas en la raza biológica⁴⁵⁴. Y pasaba a la meta de su estudio: alentar a los españoles y a los latinoamericanos a que no cediesen a la tentación de replegarse sobre una concepción limitada y retrógrada de la nacionalidad, contaminada por los prejuicios racistas. Notando que la mayoría de los intelectuales mexicanos se encontraban ahora libres de semejante desviación, se preocupaba por el auge de opiniones parecidas en el resto del continente americano y en la Península ibérica:

Tal error [consistente en no reconocer nuestra unidad moral de raza], por otra parte, es recíproco; existe en buena copia de los españoles de aquí, como en número grande de los latinoamericanos de allá, que se declaran de una raza privilegiada y superior, frente a frente de los indios, con lo que, espiritual y moralmente, la unidad de nuestros pueblos salta en astillas.

Esta observación revela la persistencia de fuertes prejuicios racistas en España, así como en el resto de los países occidentales, sobre todo en los que tuvieron una experiencia colonial. Para Ezequiel Chávez, el único camino de salvación para la «Raza iberoamericana» consistía en defender, a partir de su concepción de la nacionalidad espiritual, la noción de raza moral, primer paso hacia el universalismo, el cual sería capaz de oponerse a cualquier otra forma de imperialismo⁴⁵⁵.

Dicho esto, todos los autores no encaraban de la misma forma la cuestión de la agrupación a nivel mundial de las grandes nacionalidades, que se suponían unidas por una identidad racial. Ya hemos destacado el artículo del poeta futurista español Ramón de

⁴⁵⁴ En cuanto a las teorías raciales en boga en la América postcolonial, sobre las que volveremos más adelante, véase: Richard GRAHAM (ed.), *The idea of race in Latin America, 1870-1940, op. cit.*

⁴⁵⁵ Por cierto, esta denuncia de los imperialismos basados en el principio racial (en el sentido biológico de la palabra) era recurrente entre los intelectuales hispánicos. El principal argumento que se les oponía era que ya no se podía encontrar en la edad contemporánea raza pura alguna y que, por consiguiente, el factor racial no podía ser efectivo en la marcha histórica.

Basterra que, en la misma *Revista de las Españas*, anunciaba el advenimiento de la era del gigantismo racial y del tuteo de las razas⁴⁵⁶. En él, subrayaba que el período anterior a la Gran Guerra había sido la ocasión de descubrir una nueva realidad a nivel de las relaciones internacionales: «La realidad política nueva es la esfera terráquea pigmentada por las grandes razas». Reflexionaba entonces sobre la significación para Europa de este trastorno: «La reducida tertulia europea ensanchó sus rangos hasta dejar oír en la redondez del Globo un diálogo temeroso de razas que por primera vez se dan el tú mundial de igualdad desconcertante». Tomando después el ejemplo de un chino o de un «indostán» distinguidos que se pasearan por las calles de Berlín, Lima o Madrid, Ramón de Basterra se preguntaba lo que revelaba a la civilización occidental esta nueva situación: «Revela que han alcanzado el mismo nivel de dignidad que nosotros los occidentales». La civilización europea, traumatizada ya por la abominación de la guerra, veía alterarse sus certidumbres y hasta la misma legitimidad –que descansaba, recordémoslo, en la superioridad cultural del hombre blanco– de su dominación mundial a la que empezaban a poner en tela de juicio.

España supo, como otros países, desarrollar, frente a cambios de índole geopolítica que trastornaban su visión del mundo, una doctrina pacífica y conciliadora que tendía a diferenciarse de las filosofías racistas en boga en Europa. Sin embargo, si numerosos políticos e intelectuales se mostraron contrarios a los postulados del arianismo, no hay que ver sólo en ello una fidelidad a una tradición al mismo tiempo hispánica y cristiana, sino también algún oportunismo político. Dentro del proceso de nueva configuración de las potencias a nivel mundial, España, que no disponía de los medios necesarios para una política imperialista agresiva de gran envergadura, tenía que diferenciarse de sus competidoras occidentales. Ya la sangrienta y tardía «pacificación» de su modesto protectorado marroquí –al que sólo pudo dominar militarmente en 1926 después de diecisiete años de combates encarnizados– la puso sobre aviso. De modo que España no podía sino pretender a un expansionismo pacífico, a un *Soft Power* parecido al «imperialismo manso» que evocaba Fernando Ortiz, para tener una influencia internacional. Dentro de este mar-

⁴⁵⁶ Ramón DE BASTERRA, «De la “Sobrespaña” o “Espérica”», en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 20-21, ab.-mayo 1928, pp. 147-149.

co, pudo dejarse tentar de recuperar, ella también, los conflictos étnicos que nacían acá y allá.

Cuando estaban en plena difusión las teorías maltusianas sobre el peso de las condiciones naturales para afrontar el crecimiento de la población mundial, la percepción europea de un continente que envejecía hizo crecer los temores hacia los pueblos jóvenes y presuntamente bárbaros. Semejantes concepciones volvieron a asomar después de la Primera Guerra mundial, en particular gracias a publicaciones como *La decadencia de Occidente* (1918-1922) del filósofo germano Oswald Spengler⁴⁵⁷. Este temor irracional al «peligro amarillo» y al «peligro rojo» por cierto no dejaba de afectar a una raza que se veía decadente como la raza hispánica. Bien lo señala un artículo muy significativo publicado con el título «El futuro problema iberoamericano. Los cuatro peligros»⁴⁵⁸. El autor, que se amparaba tras el pseudónimo de *Benomar*, observaba el cambio que se producía en la política iberoamericana, cuyo factor dominante que otrora competía al sector jurídicopolítico, había pasado al sector etnográfico con el «auge de las razas de color», o sea «los negros, los morenos, los amarillos y los rojos». Subrayaba la preocupación de los pueblos nórdicos frente a ese fenómeno, citando a Lothrop Stoddard, autor de *The Rising Tide of Colour* (1920), libro que calificaba de «auténtica Biblia del occidentalismo blanco». Según él, era en eso donde España tenía un margen de maniobra y podía desempeñar un papel decisivo. En la medida en que no poseía un amplio imperio que explotar, no podía mostrarse solidaria de la dominación racial que promovían las otras grandes potencias. Tomando el ejemplo de México, de Filipinas o de las Antillas, hasta afirmaba: «Al observar detenidamente los grandes campos de batalla demográficos entre nórdicoalpinos y hombres de tez sombría, vemos con asombro que en algunos sitios la causa de las razas llamadas inferiores se identifica estrechamente con la de cultura española». De ninguna manera, sin embargo, el autor quería «reducir» España a una alianza con las razas de color —prueba de los límites de la visión humanista española—, pero ella debía adoptar una postura neutral, una especie de tercera vía:

⁴⁵⁷ Consúltese Miguel ROJAS MIX, *Los cien nombres de América...*, op. cit., pp. 207-208.

⁴⁵⁸ BENOMAR (¿pseudónimo de Francisco Merry y Ponce de León?), «El futuro problema iberoamericano. Los cuatro peligros», en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 7-8, mar.-ab. 1927, pp. 209-211.

Sería absurdo que, valiéndonos de estos precedentes, pretendiéramos inclinar a España de un modo absoluto hacia el campo de las razas de color, porque nuestra tradición de ex gran potencia colonizadora y civilizadora, de nación vieja, de cultura depurada y estilizada nos lo veda; pero más absurdo sería dar oídos a las sugerencias de los europeos, que tratan de obligarnos a secundarles en todas sus egoístas empresas.

Las razones que invocaba para descartar cualquier acercamiento a las razas de color revelaban los prejuicios de una época: en nombre de la tradición colonial, en nombre de la civilización, en nombre de una cultura depurada y refinada, cualidades ésas que otros pueblos no serían capaces de compartir. Pero el autor destacaba también una realidad constante del juego de las grandes potencias europeas en el reparto de los imperios que se había hecho desde hacía medio siglo: España estaba en el centro de un juego de intereses que la sobrepasaban y aquello, desde la expedición francoinglesa en México, en 1863, hasta el reparto del territorio marroquí cuando la conferencia de Algeciras, en 1906.

Frente a ese orden mundial dominado por las grandes razas y por el juego de las potencias imperiales, España debía servir de moderador entre Oriente y Occidente, haciendo valer su tradición «polícroma». Podría entonces constituir un punto de encuentro para una Sociedad de Naciones renovada que, al lado de las naciones blancas resultantes de la paz de Versalles, reuniría a los pueblos de todos los colores: «Sería de desear una nueva Asamblea internacional con orientaciones amarillas, negras, rojas y morenas, donde las razas se distribuyesen armónicamente en un terreno de tradición polícroma. Ese terreno existe, y es España». No obstante, lejos de ser una doctrina generosa y abierta, ese programa mostraba ante todo la angustia de varios españoles frente al ascenso de las demás razas, que constituían una auténtica amenaza para la América ibérica. Identificando cuatro influencias externas que hacían peligrar la integridad de la zona, *Benomar* designaba en primer lugar el «norte anglosajón», al que se le podía resistir sólo en el plano cultural, tan grande era la potencia financiera de ese imperialismo que hacía ilusoria toda resistencia económica. La segunda amenaza procedía del «este latino», calificado de «bestia apocalíptica» del iberoamericanismo. A continuación venía el «sur indigenista», que manifestaba el resurgimiento de esa corriente en los planos económico, demográfico e intelectual. Tomando a México por ejemplo, notaba que el importante mestizaje constituía

ahí un freno potente al desarrollo. Por fin, destacaba un cuarto peligro, el del «oeste amarillo»: con esa última referencia daba rienda suelta a declaraciones alarmistas sobre la invasión potencial de quinientos millones de hombres (*¡sic!*), entre los que los más amenazantes, por ser «plebeyos y crueles», eran los chinos.

Semejantes declaraciones expresaban el fantasma, que se temía tanto como se le avivaba, de una lucha racial a muerte que obsesionaba a numerosos intelectuales occidentales. De modo más general, eran la ilustración de un endurecimiento de una franja de la población europea que, conforme iban progresando la industrialización y las migraciones demográficas, veía cómo iban desapareciendo sus puntos de referencia culturales y sociales y se refugiaba en un discurso reaccionario, culturalista, y a menudo racista. El caso de España, lo ilustraba el tradicionalista Juan Vázquez de Mella, quien declaraba que, como justo castigo de una culpable relajación, la barbarie —de la que el peligro amarillo era un signo—, acechaba a cualquier pueblo o a cualquier civilización que se dejase corromper⁴⁵⁹.

Si es obvio que semejantes opiniones no se podían extender al conjunto de la élite española, o incluso latinoamericana, no quita que su publicación en una revista apreciada refleja los debates que intervenían en el mundo hispanoamericano y, de modo más general, las ambigüedades de la ideología polisémica que vehiculaba la Raza hispana.

*La Raza a prueba del mestizaje latinoamericano:
el mito de una América blanca frente al peligro racial*

Salir del contexto de las relaciones internacionales permite ensanchar la perspectiva sobre la etnicidad en relación con la alteridad. A ese respecto, el hispanoamericanismo presenta un terreno particularmente instructivo para abordar las mentalidades españolas en la medida en que la confrontación con el mestizaje latinoamericano llamó muy tempranamente la atención de los espa-

⁴⁵⁹ Juan Vázquez de Mella identificaba dos amenazas contra la civilización occidental: una interior, la cual consistía en el anarquismo y la rebelión social, y la otra exterior, o sea la «raza amarilla» que estaba al acecho de la primera debilidad de la sociedades occidentales para invadirlas y aniquilarlas («Los dos peligros o las dos barbaries» [1920], en Juan VÁZQUEZ DE MELLA Y FANJUL, *Obras completas, op. cit.*, t. XXIII, pp. 173-192).

ños. Si la metrópoli hispana era en sí fruto de numerosos fenómenos de mezcla étnica, se puede afirmar que, a partir de los Reyes Católicos, la Península había intentado sacar de su seno al *Otro*, fuera judío, musulmán o protestante. Después del Descubrimiento y de la instauración de vínculos duraderos con las «Indias occidentales», la sociedad española experimentó el mestizaje en su propio cuerpo, pero la distancia que separaba la metrópoli y sus colonias hizo que esa alteridad íntima permaneciera exterior, limitada al campo americano y que por lo tanto no representara ninguna amenaza. La formulación, a partir del panhispanismo, de una concepción unitaria de la comunidad hispanoamericana, designada por la Raza, planteó de modo más agudo el problema de la integración de esta diversidad étnica. El mestizaje resultante de la colonización española, si bien a menudo se recuperó a modo de título de orgullo histórico, provocaba muchas veces en la realidad cierto malestar.

El fenómeno del mestizaje iba cargado de connotaciones negativas, más aún desde que los positivistas como Arthur de Gobineau habían hecho de él la causa de la decadencia de las sociedades. En el *Essai sur l'inégalité des races humaines*, el postulado inicial de Gobineau era explicar de modo racional la «caída de las civilizaciones»: para ello elaboró un determinismo racial que le permitía explicar la decadencia de los pueblos por causa de las oleadas sucesivas de mestizaje que originaron lo que él llamaba la «amalgama étnica»⁴⁶⁰. A partir de finales del siglo XIX, la aplicación de las leyes de la herencia genética al género humano y el auge de las corrientes higienistas y eugenésicas pusieron de moda el concepto de degeneración (física y moral) para explicar las patologías: en las tipologías que nacieron, los pueblos híbridos, nacidos de las razas mezcladas, se consideraron como desviados y viciados.

¿Qué era de eso en España? Ya subrayamos el conflicto de valores que atravesaba el país desde la Edad Media, entre la obsesión por la limpieza de sangre y la doctrina cristiana que predica la igualdad del género humano y se extiende a todos los hombres. En el área hispánica, los prejuicios sobre las razas biológicas encontraron su campo de aplicación en el contexto sociocultural latinoamericano, aunque contravinieran a la tradición cristiana igua-

⁴⁶⁰ Arthur DE GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines* [1853-55], en *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1983, vol. 1, p. 1158.

litaria. Así, el caso de la revolución mexicana, que se hizo en parte en nombre de los indios y en ruptura con el orden postcolonial heredado de España, fue la ocasión de posturas que manifestaban la intensidad del racismo antiindio por parte de ciertos intelectuales españoles. El representante del radicalismo republicano valenciano, Vicente Blasco Ibáñez, autor de un libro sobre *El militarismo mejicano* (1921), expresó una opinión abiertamente racista en cuanto al papel de la población india en la evolución histórica de México. Afirmaba desear que los blancos civilizados y cultos recuperaran el poder y denunciaba de modo violento al indio Juárez: «Como era indio [Juárez], por un irresistible impulso de raza, sintió desconfianza ante todo extranjero y procuró evitar su presencia»⁴⁶¹. Con palabras que recordaban de cierto modo la teoría de Gobineau sobre las taras supuestamente heredadas del mestizaje, ya que tachaba a los mestizos de «detritos procedentes del encuentro y de la amalgación entre dos razas», Blasco Ibáñez se dejaba ir a la cantinela claramente racista:

La gran masa de la población mejicana, el detrito procedente del encuentro y la amalgación de dos razas, los siete u ocho millones de mestizos, blancos con cobre o indios blanqueados, entre los cuales hay buena gente (¿dónde no la hay?), pero que en su mayoría son bullangueros, parlanchines, declamadores, poco amigos del trabajo, predispuestos siempre a la vagancia, adversarios de toda fortuna que deba formarse poco a poco, afectos a los golpes teatrales, a las improvisaciones revolucionarias⁴⁶².

Para él, el indio y el mestizo eran obstáculos al progreso. Pero la descripción estereotipada de las «masas mexicanas» revelaba también un desprecio de clase, un elitismo que coincidía, por lo visto, con un racismo de buena ley. Porque la Civilización constituía también, para gran parte de las élites occidentales, un escudo contra la revolución y se había convertido en un tópico que fundaba y sacralizaba el orden social frente al peligro de descomposición de los valores y de las instituciones burguesas. Dentro de este marco y conforme la sociedad iba perdiendo sustancia, la Propiedad, la Familia, el Estado, la Autoridad, la Patria, la Cultura, pero también la Raza –en el sentido de pureza de la sangre–, se presentaban como una protección contra la barbarie.

⁴⁶¹ «El militarismo mejicano» [1921], en Vicente BLASCO IBÁÑEZ, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1958, vol. II, pp. 1479-1480.

⁴⁶² *Id.*, p. 1505.

Si consideramos la aplicación del concepto de Raza española o hispana al continente americano, cabe preguntarnos cuál era la importancia dada a la población de color: indios, negros, mestizos, etc., ¿formaban parte de ella y de qué modo? La diversidad étnica, proclamada como signo distintivo de la colonización cristiana que promovió España, ¿se encontraba en la noción contemporánea de Raza como la concebían los intelectuales españoles? La gran masa de los propagandistas españoles de la Raza no integraba en general la realidad antropológica plural de América latina. Su visión de la Raza correspondía más al fantasma de *una* América, española y blanca, heredera directa de la colonización. Pregonando sin cesar la identidad étnica entre España y la América «española», numerosos intelectuales y políticos españoles promovían una concepción étnica de la «Raza hispánica» que negaba, pese a todas las precauciones, el mestizaje constitutivo de la identidad americana. La América blanca era una construcción fantasmal, encarnada por un lado por los países del Cono sur –Argentina, Uruguay y Chile–, en los que la población blanca era efectivamente mayoritaria y, por otro lado, por México y Cuba, donde los criollos refulgían de la colonización a pesar de todo minoritarios.

La concepción de la diversidad étnica latinoamericana que imperaba en España descansaba en una distorsión de la realidad americana. Por eso se correspondía con un etnocentrismo⁴⁶³ característico de las mentalidades postcoloniales⁴⁶⁴ que seguían dominando entre numerosos españoles, y también latinoamericanos. El etnocentrismo descansa en imágenes mentales que se apoyan en hechos materiales deficientes, en valores subjetivos, en estereotipos y en prejuicios. Así, los defensores de la Raza no reconocían la diversidad étnica manifiesta en las antiguas colonias españolas. Negaban en particular el ascenso de los mestizos. Sin llegar a encerrarse en una pura identificación entre Raza hispánica y «raza» blanca,

⁴⁶³ Según lo define Roy Preiswerk (cf. «The place of intercultural relations in the study of international relations», en *The year book of World Affairs*, London, vol. 32, 1978, pp. 263-264), el etnocentrismo es una actitud que consiste en situar la cultura de un grupo humano determinado en lo alto de una jerarquía y en considerar las otras culturas a través de los criterios de percepción del grupo dominante.

⁴⁶⁴ Hablamos de mentalidades *postcoloniales*, pues resultaría excesivo calificar colectivamente de *neocolonial* a la sociedad española. Si bien el peso del pasado colonial impregnaba las mentalidades de una mayoría de españoles, sólo una minoría –por cierto activa– albergaba designios neocolonialistas, en la medida en que remitían a una nueva forma de colonialismo.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

expresaban lo implícito de esta equivalencia mediante una constante marginación del papel de los componentes étnicos indio, negro y mestizo, que sin embargo eran a veces mayoritarios. Rufino Blanco Fombona, escritor venezolano modernista y ex diplomático afincado en Madrid, expresó por ejemplo, ese prejuicio etnocéntrico en un artículo publicado en la revista *España*:

Además, el hombre rojo no existe como elemento rector, sino como integrante de la masa popular en las nuevas sociedades de América, hijas, herederas y prolongación de la Europa latina. El elemento dirigente en América es de raza, cultura y aspiraciones caucásicas⁴⁶⁵.

Ahora bien, si se considera la cultura como una fuente de poder, el etnocentrismo es a la vez agresivo (consiste entonces en un neocolonialismo latente y en un expansionismo de orden cultural) y defensivo frente al contacto con las culturas indígenas. Habiendo sido ideada en el siglo XIX como necesidad para la explotación económica de las colonias⁴⁶⁶, la ideología de la Raza era, pues, también la expresión de una respuesta al temor al *Otro*: como expresión de la identidad blanca descendiente de los colonos españoles, la Raza representaba la Civilización frente a la barbarie encarnada por los indios o por las poblaciones de color, y, por ello, debía constituir el corazón de la comunidad hispánica. La colonización americana, como el proceso contemporáneo de emigración europea hacia América, había consistido en la «expansión de la raza blanca» por el continente, como lo recordaba Aurelio Ras, presidente de la Institución Hispanoamericana de Intercambio Científico y Económico de Barcelona⁴⁶⁷. La importancia de los indios no se reconocía verdaderamente, sino para fines argumentativos o simplemente retóricos, pero tampoco se había reconocido en el proceso de definición de las diferentes nacionalidades hispanoamericanas durante el siglo XIX. Por las mismas razones que el peligro amarillo, el indigenismo provocaba, en la mayoría de los auto-

⁴⁶⁵ Rufino BLANCO FOMBONA, «Los conquistadores de América», en *España*, Madrid, 14-I-1922, p. 10.

⁴⁶⁶ Josep Maria Fradera analiza las políticas de manipulación de la raza en el régimen colonial español, tanto por las autoridades imperiales como por determinados grupos sociales, desde las Cortes de Cádiz hasta la mitad del siglo XIX (cf. *Colonias para después de un imperio, op. cit.*, pp. 77-182).

⁴⁶⁷ Aurelio RAS, *Panhispania. Discurso por D. Aurelio Ras, leído con motivo de la Fiesta de la Raza el día 12 de octubre de 1922*, Barcelona, Imprenta Hijo de Domingo Casanovas, 1922, p. 5.

res, una verdadera desconfianza porque ponía en tela de juicio la obra colonizadora y civilizadora de España en América, y, de modo más general, los cánones culturales occidentalocéntricos. Al contrario, un autor como Ramón J. Sender, también impregnado de prejuicios racistas para con los negros y los indios, podía destacar positivamente el papel del indigenismo en la reforma de la sociedad mexicana especialmente. Adoptando una postura original con relación a sus coetáneos españoles acerca del poder de los criollos en América latina, veía en el indio una fuerza potencial para poner en tela de juicio el orden social tradicional:

Méjico es el único [país] que se ha preocupado de incorporar al indio al primer plano de la vida nacional [...]. El indio constituye sin duda, como todas las razas que no alcanzaron progreso moral e intelectual, formidables reservas, y hábilmente educado puede oponer al criollismo argentino y a otras formas decadentes de sociedad un ejemplo saludable [...]. La importancia de la masa india en el porvenir de América se ve cada día más patente, y todos los núcleos sociales organizados y las agrupaciones intelectuales tienen por principal punto de orientación la manumisión del indio y el propio indio esclavizado como formidable argumento de protesta⁴⁶⁸.

En este caso consideraba menos al indio en sí que como mero medio para luchar contra el poder de los criollos heredado de la colonización española. La concepción política de Sender no hacía del indio un verdadero sujeto y actor político de pleno derecho, sino un instrumento para uso de grupos sociales e intelectuales para cuestionar la oligarquía en el poder. Esta visión parece tan etnocéntrica como las demás en la medida en que se parece de cierto modo al mito renovado del buen salvaje: el indio servía de pretexto para denunciar la perpetuación de un orden social que se concebía como injusto.

El etnocentrismo (eurocentrismo) que se notaba en la mayoría de los autores españoles es de comparar con las mentalidades coloniales que seguían impregnando la Península en la época. Tzvetan Todorov ha observado dos actitudes constantes del colonizador para con los colonizados: o bien éste los considera como seres humanos dotados de los mismos derechos que él, pero entonces los concibe como a sus semejantes más que a sus iguales, lo que induce la proyección de sus propios valores sobre el *Otro*, lo que equivale a una negación del *Otro*; o bien no ve más que la diferencia, la

⁴⁶⁸ Ramón J. SENDER, *América antes de Colón*, op. cit., pp. 63-64.

cual se traduce de inmediato en términos de superioridad e inferioridad⁴⁶⁹. El descubrimiento y la conquista de América habían visto prosperar simultáneamente ambas actitudes: el objetivo principal de la evangelización era claramente asimilacionista y lo reivindicaban numerosos historiadores españoles como prueba de humanismo. Paralelamente, prevalecía un sentimiento de superioridad que compartieron los conquistadores, pero también los cronistas de la época de la colonización que adoptaron actitudes de compasión para con los indios. Esas dos figuras elementales de la experiencia de la alteridad, que descansaban en el etnocentrismo y en la convicción de que el mundo es uno (*mis valores son los valores universales*), coexistían en España en el primer tercio del siglo xx. Evidentemente España ya no era una verdadera potencia colonial en América –pero sí lo seguía siendo en África, por si fuera menester recordarlo–, pero mantenía con sus antiguas colonias una actitud ambigua y conservaba un discurso racista ambivalente, que muy a menudo fomentaba la élite blanca latinoamericana. El modelo colonial que se mantuvo en las Antillas españolas a lo largo del siglo xix también constituía un legado aún muy vivo en 1898 : en los años 1850 las autoridades españolas habían introducido el principio de «equilibrio de razas», el cual respondía a una percepción política aguda de las relaciones sociales en un entorno esclavista. El percibir la pluralidad racial como potencial amenaza numérica y política para el mantenimiento de la soberanía española y de la dominación blanca, especialmente en Cuba, fue una constante hasta la emancipación y aun después⁴⁷⁰.

Con todo, no se puede hablar de unicidad del discurso de los intelectuales hispanos en ese tema. Lo mismo que en América no existía tampoco en España un discurso único sobre la cuestión del mestizaje. Incluso podríamos referirnos a algunos autores, minoritarios bien es verdad, que celebraron la mezcla étnica como enriquecimiento del género humano. Ésa era la tesis del sindicalista socialista Antonio Fabra Rivas, quien veía en la «fusión de las razas» un fenómeno que debía conducir con el tiempo a un tipo perfecto, síntesis de las cualidades del español, del negro y del indio: «la raza mestiza reunirá todas las cualidades de las tres ramas de donde procede: el valor, la inteligencia y la belleza del europeo, la

⁴⁶⁹ Tzvetan TODOROV, *La conquête de l'Amérique*, op. cit., pp. 47-48.

⁴⁷⁰ Josep Maria FRADERA, *Colonias para después de un imperio*, op. cit., pp. 299-301.

fuerza y la salud del negro, la paciencia del indio»⁴⁷¹. A todas luces, ése era un discurso racista y las cualidades respectivas que destacaba para las tres razas eran significativas de los prejuicios que imperaban en la época. Sin embargo, Fabra Rivas situaba esas tres razas en un mismo plano de igualdad y consideraba que su cruce era una fuente de progreso, lo mismo que el desarrollo de las ciencias y de las artes. Por cierto, se podía reconocer en este punto de vista la influencia de las teorías elaboradas por intelectuales latinoamericanos como el mexicano José Vasconcelos. Éste había concebido con el mito de la *Raza cósmica* (1925) una forma de «raza universal», raza mestiza que resultaría de la fusión de todas las razas biológicas y que constituiría la esperanza de la humanidad, al contrario del exclusivismo racista vehiculado por el arianismo. El diálogo hispanoamericano, en lo que atañe a la diversidad étnica del continente americano, distaba mucho de conducir a un consenso. A causa de la gran variedad de los puntos de vista sobre la cuestión, en particular entre los latinoamericanos, las controversias no tardaron en surgir.

José María Salaverría frente a Leopoldo Lugones: los «pueblos aristocráticos», las raíces indígenas del criollismo y el concepto de argentinidad

Los años 1920 vieron, en España, la evolución ideológica de algunos autores prefascistas, seducidos a veces por el modelo racista desarrollado por los anglosajones y los teóricos germánicos. Entre ellos, el periodista José María Salaverría, colaborador de *ABC* que hizo varias estancias en Argentina durante el decenio anterior. Avalado por su experiencia, este autor se interesó de cerca por la realidad nacional de las repúblicas latinoamericanas. En un artículo de 1924 titulado «Los pueblos aristocráticos», presentó su punto de vista sobre la diversidad étnica latinoamericana, que consistía en la adopción pragmática de la creencia en la desigualdad de las razas a partir de la observación de la «horrenda efervescencia social» y de la lucha de las razas que se manifestaba con los flujos migratorios a América del Sur⁴⁷². Para él, los conflictos

⁴⁷¹ Antonio FABRA RIVAS, «Concepto del iberoamericanismo», en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 5-6, ene.-feb. 1927, p. 58.

⁴⁷² José María SALAVERRÍA, «Los pueblos aristocráticos», en *ABC*, Madrid, 18-VI-1924, pp. 7-8.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

étnicos representaban el principal desafío para el futuro de la humanidad, mucho más allá de las disputas políticas que agitaban el mundillo europeo: «Mientras nosotros, en el rincón de nuestro Continente, nos abandonamos a las disputas y cuestiones habituales, allá lejos, en el Pacífico, la humanidad plantea la máxima, la suprema cuestión del porvenir: la lucha de razas».

Destacaba luego la actitud divergente adoptada por los pueblos latinos, eslavos y musulmanes, por una parte, y por los pueblos nórdicos y blancos de Europa y de América, por otra: si a los primeros no les importaba mucho el mestizaje ni la pureza de sangre, los segundos, por el contrario, se mostraban «celosos de la pureza de su familia étnica» y manifestaban una actitud segregacionista para con las poblaciones de color, a las que se consideraban inferiores y hasta repelentes. Tomando el ejemplo de Estados Unidos, añadía: «Los yanquis han heredado de los ingleses ese orgullo de raza, esa repugnancia por las uniones bastardas, ese pudor altivo frente a las especies humanas inferiores». ¿Cuál era pues su punto de vista en cuanto a las sociedades hispánicas? Abrazando el dogma racista por pragmatismo a la vez que por principio, adoptaba una postura radical que rechazaba toda tradición humanista, tanto cristiana como filosófica, aludiendo al pensamiento de las Luces de los siglos XVIII y XIX:

Este orgullo racial que muestran los pueblos germánicos y principalmente los anglo-sajones, ¿es bueno o malo? Nosotros casi no lo comprendemos; si lo examinamos bien, nos indigna. Pero a nuestra doctrina de que todos los hombres son iguales ante Dios, e iguales ante la ley, los anglo-sajones se encogen de hombros. [...] Ellos creen en las razas, y en que todos los hombres no son iguales. Idea, sin duda, respetable. Idea que, en mi opinión, está más cerca de la razón y de la realidad que todos los razonamientos que alrededor de la igualdad legal de los hombres se han vertido durante los siglos XVIII y XIX.

Oponiendo la «razón» pragmática a los «razonamientos» filosóficos, se diferenciaba de la herencia humanista cristiana y le oponía la violencia de los retos contemporáneos, no dudando en vaticinar un futuro caracterizado por la guerra de las razas: «Por encima y después de eso está la cuestión de las razas, la imposibilidad de armonizar ese monstruoso hervidero de gentes dispares, las luchas que han de sobrevenir por el predominio de los unos y la negación a someterse de los otros».

No obstante, sólo fue unos años más tarde cuando la opinión defendida por Salaverría originó una polémica con uno de los inte-

lectuales argentinos más célebres, Leopoldo Lugones. Dos artículos, publicados en el mensual americanista *Revista de las Españas*, fueron el detonante. El primero, «La regresión al indio»⁴⁷³, pretendía explicar el recrudecimiento del movimiento indigenista en América latina. Apoyándose en el autor mexicano Nemesio García Naranjo, Salaverría afirmaba que la renovación reciente de las tesis indigenistas que ya habían prosperado después de las independencias americanas era el fruto de una burda manipulación de Estados Unidos: «Según las revelaciones de este discreto autor, en los Estados Unidos, y por medio de una literatura tendenciosa, está hinchándose el perro del indianismo a todo trance, y bien sabemos cuál puede ser la intención inmediata de semejante apología». Consideraba que haciendo eso, los apologistas norteamericanos del indigenismo procuraban desprestigiar el origen, las tradiciones y el espíritu españoles en el subcontinente, sobre el que los propios Estados Unidos albergaban ambiciones expansionistas. La conclusión de su artículo se refería de modo más general a la amenaza que representaba para la América hispánica esta «regresión» hacia los orígenes precolombinos:

Porque si queremos que se salve el espíritu hispánico, y que la civilización de acento hispánico rinda en América los frutos a que le obliga su abolengo, necesario es reconocer que esa quiebra, evasión o disidencia del indianismo viene a cargar seriamente la suma de peligros que nos asediaban. La superstición indianista tiene forzosamente que actuar «en contra» del espíritu español, y todo lo que en América se dirija contra España, automáticamente ha de ir en favor de: Norteamérica, Francia y... la barbarie.

A través del discurso del periodista, España se hacía la representante exclusiva de los intereses latinoamericanos y de la Civilización, en detrimento de los intelectuales de ese continente. Terminaba con una exposición racista y condescendiente a propósito de la civilización india, que no se podía comparar en absoluto con la que trajeron los colonos españoles del Renacimiento, puntualizaba él.

Un año más tarde, José María Salaverría retomó y desarrolló la misma idea tratando más específicamente del caso de Argentina⁴⁷⁴. Con el título «Intimidaciones americanas», empezaba por una

⁴⁷³ José María SALAVERRÍA, «La regresión al indio», en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 11, jul. 1927, pp. 427-428.

⁴⁷⁴ José María SALAVERRÍA, «Intimidaciones americanas», en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 22-23, jun.-jul. 1928, pp. 245-246.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

aparente paradoja, que consistía en aplicar a la «joven América» la idea de casticismo, que los regeneracionistas reservaban en principio a la búsqueda de una autenticidad nacional en las profundidades y repliegues de la tradición y del territorio españoles. Salaverría decía que América, digna heredera de la vieja Europa, no se libraba de este proceso de búsqueda identitaria, sino que su enfoque tomaba allá un sesgo dramático ya que equivalía a resucitar, en el Perú y en México, las raíces amerindias, y, en Argentina, el período inmediatamente posterior a la emancipación. Ahí tomaba verdaderamente cuerpo su demostración, porque el autor estaba vinculado por su propia experiencia con la república argentina y la conocía íntimamente. La historia de la colonización había producido en Argentina un mosaico étnico que Salaverría tachaba de «subraza argentina», una especie de «provincialismo hispanoamericano dentro de la totalidad del imperio español». Describió esta *subraza* como la agrupación de diversos componentes étnicos: una masa popular muy mestiza y a veces puramente india, una élite ciudadana de origen español parcialmente teñida de sangre india y una franja de la población, concentrada en Buenos Aires, perfectamente blanca y compuesta de funcionarios y de negociantes españoles. Este frágil equilibrio, constitutivo según Salaverría de la nacionalidad argentina, lo había roto el aflujo reciente de una inmigración europea masiva, que, según él había creado dos Argentinias: la capital, de raza blanca, frente a las provincias mestizas. Mientras que otros autores españoles, como el catalán Federico Rahola⁴⁷⁵, habían podido ver en ello el advenimiento de una nueva nacionalidad, enriquecida por diversas aportaciones, José María Salaverría consideraba ese movimiento como una amenaza: no sólo esta disociación debía saldarse, al final, con la desaparición de una de las dominantes, sino que también, por otra parte, le restaba todo fundamento estable a la argentinidad: «Pero cuando el criollo de raza, cuando el argentino de abolengo quiere apoyar su argentinidad en algo firme, melancólicamente descubre que en su alrededor se han desvanecido las hondas y positivas esencias nacionales»⁴⁷⁶. Cuestionando los fundamentos de la esencia nacional

⁴⁷⁵ De vuelta de una misión en Argentina, este americanista formuló una opinión optimista y alejada de cualquier etnocentrismo sobre los fenómenos del mestizaje y de la inmigración en esta república (cf. Federico RAHOLA, *Sangre española*, op. cit., pp. 187-188).

⁴⁷⁶ José María SALAVERRÍA, «Intimidades americanas», en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 22-23, jun.-jul. 1928, p. 246.

argentina, el ensayista español tocaba un tema delicado para los jóvenes intelectuales argentinos, comprometidos en una empresa de estructuración de la sociedad mediante la invención de una identidad nacional autóctona. Que el ataque procediera de España no podía sino agravar la afrenta.

La respuesta no se hizo esperar ya que Leopoldo Lugones, insigne representante del modernismo argentino, intelectual comprometido, con Ricardo Rojas y Manuel Gálvez, en el movimiento de reacción nacionalista a la base del concepto de argentinidad, publicó una réplica al artículo de Salaverría en la revista de Buenos Aires *La Vida Literaria*. Réplica que acarrió otra por parte del periodista, la cual se publicó a su vez en la *Revista de las Españas* con el título «El suspicaz excesivo»⁴⁷⁷. Lugones había contestado con viveza al escrito de Salaverría, denegándoles toda legitimidad a los intelectuales españoles para tratar de la identidad americana. Su reacción no sólo expresaba un desacuerdo fundamental con el análisis publicado, sino que traducía una desconfianza instintiva para con los americanistas españoles, por no hablar de cierta hispanofobia: «Basta ya de majadería hispanoamericana, latinoamericana, indoamericana y demás voces de charuela que expresan el artificio con su propia invertibración. Lo que cuenta aquí es ser argentino, exclusivamente»⁴⁷⁸. Era posible leer en esta protesta generalizada los efectos de la polémica reciente del meridiano intelectual de Madrid, que había encendido a las redacciones argentinas un año antes de la publicación del artículo de Salaverría: los intelectuales argentinos velaban celosamente por su independencia y no pensaban aceptar ninguna tutela –ni consejo tampoco– por parte de una Península ibérica a la que se juzgaba como todavía arcaica.

Más aún, ese rechazo de toda consideración sobre los orígenes étnicos españoles, latinos o indios de la república, que a fines de los veinte expresó Lugones, era la opción que defendían los jóvenes intelectuales argentinos, que habían encontrado en la argentinidad la matriz conceptual idónea para integrar en la nación los diferentes componentes étnicos y culturales, gracias a una educación y una pedagogía cívica adaptadas. Era ya una evolución respecto a destacados miembros de la anterior generación de intelectuales.

⁴⁷⁷ José María SALAVERRÍA, «El suspicaz excesivo», en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 29-30, ene.-feb. 1929, pp. 3-4.

⁴⁷⁸ Citado por José María SALAVERRÍA, *id.*, p. 3.

tuales argentinos: éstos, recuperando esquemas de interpretación evolucionistas inspirados en Darwin, habían tratado de conciliar la herencia colonial española como parte de la historia iberoamericana. Entre ellos, el jurista y sociólogo Carlos Octavio Bunge había condenado terminantemente el rechazo atávico para con España que expresaron en su tiempo los padres de la independencia argentina. En defensa de esta asimilación de lo hispano fue redactado su ensayo *Nuestra América. Principios de psicología individual y social* (1903): «Para respetarnos, [tenemos que] respetar nuestra estirpe. [...] Pero si la hispanofobia es absurda en nosotros, también lo será la hispanolatría, la ciega adoración de la desangrada España actual»⁴⁷⁹. Semejante planteamiento equilibrado fue el que permitió la recuperación nacionalista que a partir de los años 1910 atravesó las élites culturales de la república argentina.

Ahora bien, el hecho de que Salaverría se permitiera poner en tela de juicio el concepto de criollismo⁴⁸⁰ y, por el contrario, insistiera en el mestizaje constitutivo y las raíces indias del Río de la Plata, situando de ese modo la auténtica esencia nacional argentina, no en Buenos Aires, sino en la provincia más pobre y multiracial, no podía sino herir el amor propio de una generación que procuraba construir una unidad y un orgullo nacionales en torno al advenimiento de una nueva raza, más bien blanca y que sintetizaba la identidad argentina. Aún impregnados de las ideas fuertemente racistas de Domingo Faustino Sarmiento y de José Ingenieros⁴⁸¹, quienes concebían el mestizaje como una degeneración y veían en la inmigración europea la salvación de su país, algunos miembros de la joven generación intelectual argentina no podían aceptar el predominio de la huella india en el concepto de argen-

⁴⁷⁹ Citado del prólogo de *Nuestra América. Ensayo de psicología individual y social*, Barcelona, Imprenta de Henrich y Cía, 1903. Sobre Bunge, véase Aline HELG, «Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction», en Richard GRAHAM (ed.), *The idea of race in Latin America, 1870-1940, op. cit.*, pp. 39-41.

⁴⁸⁰ *Criollismo*: movimiento a favor del ascenso político y social de los criollos. Originariamente, el término criollo designaba a los descendientes de españoles pero, en el siglo XX, correspondía a los blancos nacidos en el continente. El vocablo criollismo también designa un movimiento literario inspirado en las tradiciones locales criollas, que apareció en Latinoamérica a principios del siglo XX

⁴⁸¹ Cf. José INGENIEROS, *Sociología argentina*, Madrid, Daniel Jorro, 1913, y Domingo Faustino SARMIENTO, *Conflicto y armonía de las razas en América*, Buenos Aires, «La Cultura Argentina», 1915 [1.ª ed. 1883] (edición póstuma prologada por José Ingenieros).

tinidad, lo que notaba con razón Salaverría: «El señor Lugones, como cualquier hombre de la calle, al hablar de indios, se refiere exclusivamente a los salvajes que viven en tolderías... No ha querido entender que yo me refería al indio como concepto antropológico y en su hondo y científico sentido racial». Puntualizando que era inútil, como lo había hecho Lugones en su réplica, esgrimir estadísticas sobre la escasa población india en Argentina, Salaverría quería situar la cuestión en el terreno «científico» de las influencias, el de la transmisión genética de las taras y de las cualidades propias de tal o cual raza. El indio como tal no le interesaba, pero sí sus aportaciones al legado cultural argentino, consideradas en términos de herencia:

Pero yo hablo de mestizaje con una intención de cultura. [...] Yo no me explico esta especie de santa repugnancia que muchas personas manifiestan hacia ciertas ideas y palabras; el Sr. Lugones no puede oír hablar, ni consiente siquiera que se hable, de sangre india, de proceso de mestización.

A partir de allí era fácil mofarse de la concepción de la argentinidad que defendía Leopoldo Lugones, que la pluma de Salaverría reducía a «un lindo criterio de oficina de enrolamiento», a una categoría totalmente artificial sin realidad sociológica.

Salaverría concluía escribiendo con palabras hirientes que la indignación de Lugones para él no era sino la manifestación de un nacionalismo estrecho de miras e improcedente, y luego ampliaba su meta y reivindicaba para los intelectuales españoles la legitimidad para tratar las cuestiones latinoamericanas:

El otro sistema, el de operar cada nación por cuenta propia, presenta el peligro de la sistematización del error. Todas esas tonterías que en la Argentina ha venido diciéndose a propósito de los argentinos, nace de ese encastillamiento obcecado, de ese considerar a la Argentina como un mundo aparte, en lugar de considerarlo con relación a las otras naciones americanas y a España. Es verdad que el sistema del aislamiento trae grandes ventajas a ciertos escritores. Así, quedándose cada cual de amo absoluto en su casa y sin someterse a ningún control exterior, puede uno macanear estupendamente sobre todas las cosas.

Con su habitual gusto a la controversia, el periodista no dudaba en acudir a un ataque frontal contra el insigne ensayista argentino, llegando hasta el extremo de ridiculizar sus escritos...

Con todo, las polémicas que surgieron entre ambas orillas del Atlántico sobre la problemática de la antropología social no giraban

todas alrededor de la única realidad latinoamericana. El que España originara la promoción de una ideología, la de la Raza hispana (o Raza española), precisamente articulada en torno al concepto racial, aunque en un sentido abiertamente culturalista, no podía sino despertar dudas e interrogaciones entre numerosos intelectuales hispánicos apegados al humanismo universalista de la tradición cristiana que la filosofía liberal de las Luces había utilizado.

Ramiro de Maeztu contra Franz Tamayo, o la defensa del mito católico universalista de la Raza

El nacionalismo español que tomó cuerpo alrededor de los años veinte y treinta en la Península tiene cierta especificidad. El movimiento hispanista (o españolista) peninsular originado por la crisis finisecular hizo que los intelectuales españoles buscaran y defendieran la originalidad de la cultura española frente a las demás naciones occidentales. En reacción a los imperialismos basados en la superioridad de raza, los cuales habían sometido a toda África y puesto toda la zona del Caribe bajo una tutela norteamericana más o menos formalizada, los españoles reivindicaron la especificidad de la Raza hispana: ésta no debía definirse, como sus rivales anglosajona o germánica en particular, con criterios étnicos, asimilados al materialismo y al egoísmo racial, sino con una base cristiana, supuestamente inspirada en el amor y la igualdad, legado que interpretaban los mismos sectores nacionalistas como el más auténticamente hispánico. Para reforzar esta singularidad se elaboró el mito de la fusión de las razas del que hubo ecos en los debates de los constituyentes de Cádiz y cuando el centenario de 1912.

Dicha concepción, que oponía a la lucha de las razas el mito de la armonía racial consagrada por la Raza, no estaba exenta de ambigüedades ni de prejuicios raciales. Sin embargo, lo que aquí importa era el apego de gran parte de los intelectuales españoles al principio de universalidad del que supuestamente constaba la Raza. El combate contra los imperialismos basados en la etnicidad databa de los orígenes de esos movimientos, la segunda mitad del siglo XIX. En 1899, Miguel de Unamuno denunció el argumento de la pureza étnica y de la consanguinidad que los nuevos nacionalismos occidentales agitaban: «El paneslavismo, el pangermanismo y el anglosajonismo no son más que movimientos ba-

sados en la lengua. Trátase de reunir en grandes razas históricas, bajo una lengua común, a castas y pueblos cuya consanguinidad es más que discutible de ordinario»⁴⁸². Después de la Primera Guerra mundial, los progresos de las teorías eugenésicas y del arianismo en Europa occidental y en Estados Unidos llevaron muchos españoles a valorar la experiencia cristiana de la alteridad que se suponía encarnaba el pasado colonial español.

El escritor *Azorín*, en un artículo publicado por *ABC* el 12 de octubre de 1921, opuso el principio cristiano de fraternidad entre los hombres a la idea de desigualdad racial, rechazando el uso y la misma pertinencia de la noción de «raza» tanto en un plano científico como político⁴⁸³. Ramiro de Maeztu, escritor y periodista prestigioso que había ido evolucionando desde un liberalismo antiespiritualista durante su juventud hacia un tradicionalismo católico durante los años 1920, desarrolló unos años más tarde una visión similar a la de *Azorín*. Reaccionando a una carta abierta del boliviano Franz Tamayo publicada en la revista habanera *Social* y titulada «El mito de la raza», Maeztu hizo publicar una réplica en el diario madrileño *El Sol*⁴⁸⁴. El artículo de Franz Tamayo era una «Carta de americanos para americanos» en la que afirmaba que los españoles despreciaban a los latinoamericanos porque no les entendían. Rechazando el mito de una Raza unida y armoniosa, el poeta boliviano prefería hablar de alteridad fundamental descansando en «una heterogeneidad de almas y de naturaleza, procedente de que la tierra americana engendra y cría una sangre humana, así sea blanca, mestiza o india, distinta, muy distinta de la sangre humana española»⁴⁸⁵. Esto le permitía a Tamayo subrayar la diferencia esencial entre americanos y españoles: cuando aquéllos habían abrazado el universalismo gracias a la influencia de numerosas culturas, España, «atávica, poco comprensiva y conservadora», se indignaba cada vez que descubría esa apertura artística e intelectual en sus antiguas colonias. Esa crítica conducía a una denuncia de la Fiesta de la Raza, la cual, según el intelectual boliviano, descansaba en una mera fantasía:

⁴⁸² Miguel DE UNAMUNO, *Obras completas, op. cit.*, t. VI, p. 788.

⁴⁸³ José MARTÍNEZ RUIZ (*AZORÍN*), «España y América», en *ABC*, Madrid, 12-X-1921, pp. 1-2.

⁴⁸⁴ Ramiro DE MAEZTU, «Plus Ultra. "El mito de la Raza"», en *El Sol*, Madrid, 9-I-1927, p. 8.

⁴⁸⁵ Citado por Ramiro DE MAEZTU, *ibid.*

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

Ha llegado la hora de proclamar que en la «Fiesta de la Raza» se festeja un mito, porque no hay tal raza. «¿De qué raza si le place? ¿De la india, de la mestiza o de la blanca», ya que «al español castizo» le inspiraría una «mueca de profundo desprecio» la idea de confraternizar de veras con «cien millones de indios y mestizos»? Resumen y final: que hay que completar la liberación de América con la espiritual y definitiva.

Franz Tamayo descubría pues en las consideraciones «raciales» españolas un racismo latente o, por lo menos, una hipocresía que llevaba a la España profunda a invocar la fraternidad hispanoamericana, mientras que la realidad étnica variopinta del continente le repelía. A partir de allí, la pretensión a la universalidad de la Raza no era más que un engaño, porque pretendía integrar las diferencias étnicas para rebasarlas, pero era también un modo de rechazarlas en provecho de una identidad dominante. La crítica era sin lugar a dudas clarividente, tendiendo sobre todo a la instrumentalización española del mito de la Raza: España era entonces un país colonial, y por lo tanto colonialista. En el mismo momento, el protectorado marroquí se justificaba por la necesidad de civilizar a poblaciones árabes y cabilas supuestamente bárbaras e incluso salvajes. Se comprenden así las resistencias de numerosos intelectuales latinoamericanos, en particular en los sectores indigenistas, frente a una antigua metrópoli que seguía siendo una potencia imperialista, aunque escasos fueran los que aplicaban semejante criterio a las demás naciones europeas presentes en África, como Francia.

La réplica que Ramiro de Maeztu formuló era de las más interesantes. Más que apuntarse a una oposición frontal con la argumentación de Tamayo, hacía suya su crítica haciendo de ella una confirmación de su propia tesis. Empezaba admitiendo que la denominación «Fiesta de la Raza» era poco acertada por la impropiedad científica del vocablo «Raza» aplicado a la diversidad étnica latinoamericana: «No cabe duda de que las Hispanias espirituales viven en cuatro razas: la blanca, la india, la malaya y la negra. Todavía se puede añadir la quinta en formación, de que nos ha hablado el señor Vasconcelos. La palabra 'raza' es inexacta, grosera, ridículamente inexacta». Aunque admitiendo la existencia de razas humanas, Maeztu rechazaba su validez para evocar la Raza hispana. ¿Por qué, entonces, había adoptado España la expresión? Maeztu le replicaba a Tamayo que ese uso no competía a ningún tipo de racismo porque los españoles no tenían, según él, más que

«una remota idea de lo que es una raza» y no se habían esforzado nunca en distinguir las razas unas de otras. Haciendo adrede caso omiso de todas las prácticas de la sociedad colonial, en especial de la clasificación de los nativos y esclavos según el grado de mestizaje, Maeztu argüía que los siglos de colonización habían demostrado, por el contrario, que la monarquía española se había preocupado por garantizar la igualdad jurídica entre todos sus súbditos, incluyendo a los indios. Y en eso precisamente descansaba, para él, el mito de la «raza»: el empleo de dicho vocablo se debía al que los españoles no se hubieran interesado por la cuestión de las divisiones raciales y al que concibieran, al contrario, tras este concepto, la unidad original (religiosa) de todos los hombres. El «mito de la raza» no era pues el de la existencia de una misma raza biológica común a los españoles y latinoamericanos, sino el de la unidad del género humano, postulado esencial del catolicismo y de la labor evangelizadora española⁴⁸⁶.

De ese modo el ideal de la Raza consagraba la herencia histórica de España, que había consistido en una cruzada en favor del universalismo y de la igualdad entre todos los hombres. Maeztu animaba entonces al intelectual boliviano a que buscara entre los pueblos nórdicos y anglosajones, mucho más que en España, el mito racista de la superioridad de algunas razas, principio consagrado por el dogma de los hombres elegidos celebrado por los protestantes, así como el de la superioridad del hombre rubio promovido por el arianismo. Por consiguiente, el universalismo del que se ufanaba Tamayo en su carta abierta procedía para el ensayista español del legado católico español, o sea de la tradición que la lucha por la unidad de la cristiandad y la Contrarreforma habían ilustrado en el pasado y que ahora se manifestaba por el hecho de que un español pudiese hablar el mismo idioma que un negro, un indio o un malayo. Frente a la fantasmagoría de la superioridad racial, «el mito de la raza» que llevaba el catolicismo merecía, según Maeztu, que se lo defendiera, aunque tuviera poco peso frente al utilitarismo anglosajón:

Pero aunque el mito de la raza española, que es la igualdad de todos los hombres, sea actualmente falso, potencialmente es verdadero, en el porvenir es verdadero, en la eternidad es verdad pura, y después

⁴⁸⁶ Maeztu así lo definía: «la unidad del género humano constituye el mito español» y «el mito de la raza española, que es la igualdad de todos los hombres», *ibid.*

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

de haberlo pesado y repesado con el de la superioridad anglosajona, y aun convencido como estoy de que necesitamos apropiarnos el sentido anglosajón de la literatura, y del dinero, me quedo, Sr. Tamayo, con nuestro mito, con el de usted y con el mío.

Aunque no contestaba en el mismo plano donde Tamayo había situado sus críticas –el de la realidad de las percepciones colectivas–, el artículo de Maeztu revela perfectamente la nueva dirección que tomaba entonces parte de la derecha, incluso de la extrema derecha, intelectual española. El mito universalista y cristiano de la Raza estaba en total consonancia con la «raza espiritual» o la «raza moral» invocada por los americanistas de la derecha católica como Blanca de los Ríos o Antonio Goicoechea, para reunir de modo uniforme a los miembros de la comunidad hispanoamericana. Más precisamente, la referencia a la tradición hispánica, la de la colonización americana y de la Contrarreforma, y la recuperación del catolicismo y del idealismo de la figura del Quijote, que figuraban todas en la respuesta de Maeztu, eran constitutivas del nacionalcatolicismo que se estaba formando entonces en la Península. Ramiro de Maeztu se tomaría muy a pecho lo de transmitir todas estas ideas a los españoles residentes en Argentina así como a la élite contraria al radical Yrigoyen cuando lo nombraran embajador de España en Buenos Aires, un mes más tarde, en febrero de 1927. Siguiendo los pasos de Maeztu, autor de la *Defensa de la Hispanidad* (1931-1934), la IIª República vio la maduración ideológica de varios pensadores reaccionarios.

Ernesto Giménez Caballero, director de la revista *La Gaceta Literaria* y cofundador, bajo la IIª República, de la Falange española, denunció, como Ramiro de Maeztu, la decadencia y la pérdida de identidad de España⁴⁸⁷. Pregonando un regreso a los verdaderos valores hispánicos, los del catolicismo universalista encarnado por los Reyes Católicos, pensaba que los latinoamericanos se habían alejado de su tradición espiritual a la que tendrían que volver al final. Cercana a la de Maeztu, su interpretación del mito de la Raza se integraba en un fascismo fuertemente impregnado de tradicionalismo pero que se alejaba de las tesis racistas del Partido Nacionalsocialista alemán. Gracias a su *Genio de España. Exaltaciones a una resurrección nacional. Y del mundo* (1932) contri-

⁴⁸⁷ Sobre Ernesto Giménez Caballero, léase Manuelle PELOILLE, *Fascismo en ciernes. España 1922-1930: Textos recuperados*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2006.

buyó a la elaboración conceptual de una raza espiritual española, fundada en el catolicismo y la vocación universal de España, concepción que el franquismo recuperó más tarde. Haciendo de los escritos de José Ortega y Gasset una lectura tendenciosa, reaccionaba por lo tanto contra la interpretación racista de la Raza que hacía, según él, el filósofo. En sus comentarios al ensayo *España invertebrada* (1922), Giménez Caballero criticaba la distinción que hacía Ortega y Gasset entre la Europa latina, tachada de «confusa», y la germánica, «clara»:

[La tesis «rubia» de Ortega] es la máxima de las herejías que puede escuchar España, genio *antiracista* por excelencia: pueblo que dio a los problemas de raza, una *solución de fe*, pero nunca de sangre. España no asimiló al judío, al protestante o al morisco, porque fueran morenos o blondos, sino porque aceptaron o no su *credo*. La tesis de Ortega, es el viejo mito germánico [...] que hoy reverdece con el hitlerianismo, esa nueva *mítica de la sangre*, del *orgullo de la raza* [...]. Si España un día llegó a instituir la Fiesta de la Raza, fue precisamente en el sentido contrario al germánico: o sea, en aquel de negar la *raza pura de España*, admitiendo como base de nuestro genio, la *fusión de razas*, el sentido cristiano y piadoso de la comunión del pan y de la sangre, bajo el símbolo de una unidad superior; de una divinidad más sublime, menos somática que esa corporal y sangrienta⁴⁸⁸.

El punto de vista de Giménez Caballero descansaba en una interpretación parcial de Ortega y Gasset. Si bien Ortega admitía el concepto biológico de la raza, discutía su validez para la realidad española, fundamentalmente pluriétnica como recordaba⁴⁸⁹. En su filosofía, el valor operativo de la raza no era pues biológico, y la nación tampoco descansaba en fundamentos étnicos; por el contrario, recurría al término raza en el sentido de modalidad intelectual unificadora: «Una raza de hombres es una clase de productos culturales, de ideas, de acciones, de sentimientos. Y originariamente y sobre todo una raza es una manera de pensar»⁴⁹⁰. No obs-

⁴⁸⁸ Ernesto GIMÉNEZ CABALLERO, *Genio de España. Exaltaciones a una resurrección nacional. Y del mundo*, Madrid, Ediciones de «La Gaceta Literaria», 1932, pp. 91-92.

⁴⁸⁹ En su ensayo *España invertebrada*, Ortega comparaba la evolución histórica respectiva de las Europas latina y germánica, interesándose en particular por su capacidad a integrar a pueblos alógenos (cf. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada*, Madrid, Alianza Editorial, 1992 [1922], pp. 92-96).

⁴⁹⁰ José Ortega y Gasset citado en «Pensamientos sobre la Raza y Pío Baroja», en Hélène TZITSIKAS, *El quijotismo y la raza en la generación de 1898*, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, 1988, p. 76. Sobre la concepción nacional de Ortega, véase

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

tante, el punto de vista desarrollado por Giménez Caballero era muy revelador de la mística racial defendida por la derecha reaccionaria española, salvo contadas excepciones. Calificando de herejía toda interpretación racista de la Raza, Giménez Caballero se erigió en guardián del dogma español de la raza. Para ello, desarrollaba una argumentación en la que oponía palabra por palabra valores pares: por un lado «el genio antiracista, la solución de fe, el credo» españoles frente a la «mítica de la sangre, el orgullo de la raza» germánicas, pero también «la fusión de razas» hispánica frente a «la raza pura». La definición que daba de la fusión de razas es muy significativa de la clase de hispanoamericanismo que iba a promover el catolicismo de derechas en los años siguientes: éste veía en la Raza hispana el brazo de Dios en la Tierra. Dentro de este marco, la referencia a la sangre competía a una visión crística y se transformaba en el símbolo sublime de la comunión espiritual a la que eran llamados todos los pueblos latinoamericanos.

C) LA RAZA, ¿MÁSCARA DEL NEOCOLONIALISMO
Y DEL IMPERIALISMO ESPAÑOLES? LAS CRÍTICAS DE FERNANDO
ORTIZ HACIA RAFAEL ALTAMIRA

Para concluir este análisis del concepto de Raza en la España del primer tercio del siglo XX, cabe abordar una polémica que, aunque surgió a principios de los años 1910, pone de relieve todas las ambigüedades del hispanoamericanismo promovido por los intelectuales españoles durante el período mencionado. Dicha controversia, que nació de la misión que en 1910 llevó a cabo por América el delegado de la universidad de Oviedo, Rafael Altamira, tomó cuerpo al año siguiente con la publicación por el antropólogo cubano Fernando Ortiz de un virulento panfleto dirigido contra la iniciativa de los profesores asturianos, con el título significativo de *La reconquista de América. Reflexiones sobre el panhispanismo*⁴⁹¹.

también «Nación y nacionalismo en Ortega y Gasset», en Andrés DE BLAS GUERRERO, *Sobre el nacionalismo español, op. cit.*, pp. 59-75.

⁴⁹¹ Fernando ORTIZ, *La reconquista de América. Reflexiones sobre el panhispanismo*, Paris, Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas Librería Paul Ollendorff, s.f. [1911]. Varios artículos han abordado parcialmente esta controversia: Carlos SERRANO, «Miguel de Unamuno y Fernando Ortiz. Un caso de regeneracionismo

El que se dirigiera expresamente contra el grupo de Oviedo, y en particular en contra de Rafael Altamira, puede parecer paradójico, en la medida en que Ortiz tomaba como blanco de sus críticas a intelectuales con fama de progresistas, republicanos algunos de ellos, comprometidos todos ellos en una reforma liberal de su país. Los reproches de Fernando Ortiz tuvieron sin embargo el mérito de hacer resaltar ciertas ambigüedades constitutivas del hispano-americanismo. El hecho de que la polémica se desatara en Cuba tiene un doble interés. La perpetuación de una dominación colonial se acompañó, en el siglo XIX, de una instrumentalización económica de las categorías raciales, siendo la esclavitud la regla hasta su tardía abolición, en 1886⁴⁹². Tras la descolonización de 1898, se corría el riesgo de ver perdurar la mentalidad colonial, en especial en el seno de la nutrida comunidad española que se quedó en la isla, o que llegó después.

En febrero de 1910, cuando pasó por Cuba, última etapa de su «embajada cultural» a través de América latina, Rafael Altamira fue invitado por la universidad de La Habana a que impartiera una conferencia. La ponencia que pronunció tenía por tema «La obra americanista de la universidad de Oviedo»⁴⁹³. Al expresarse, Altamira cuidó de explicar el espíritu que había presidido la organización de aquel viaje: no se trataba en absoluto, según él, de una

trasatlántico», en *Nueva revista de filología hispánica*, México, t. XXXV, n.º 1, 1987, pp. 299-310; Miguel Ángel PUIG SAMPER y Consuelo NARANJO OROVIO, «Fernando Ortiz: herencias culturales y forja de la nacionalidad», en Consuelo NARANJO OROVIO, y Carlos SERRANO (coord.), *Imágenes e imaginarios nacionales en el ultramar español*, Madrid, CSIC - Casa de Velázquez, 1999, pp. 197-226; Françoise MOULIN-CIVIL, «El discurso regeneracionista en Fernando Ortiz», *id.*, pp. 227-234; Mely del Rosario GONZÁLEZ ARÓSTEGUI, «Fernando Ortiz y la polémica del panhispanismo y el panamericanismo en los albores del siglo XX en Cuba», en *Hispanismo filosófico*, Madrid, n.º 8, 2003, pp. 5-18; Jean-Claude RABATÉ, «Rencontres transatlantiques entre quelques intellectuels dans le premier tiers du XX^e siècle (Espagne - Amérique latine)», en Jacques SOUBEYROUX (dir.), *Rencontres et construction des identités. Espagne et Amérique latine*, Actas del coloquio de los 25-27 de marzo de 2004, Saint Etienne, Publications de l'Université de Saint Etienne, 2004, pp. 115-131.

⁴⁹² En 1812, las Cortes de Cádiz excluyeron a las «castas pardas» de la ciudadanía española. Con el ocaso imperial. Se mantuvo esta exclusión de las «razas de color». Consúltese, al respecto, el capítulo «La fabricación de la desigualdad» en Josep L. FRADERA, *Colonias para después de un imperio*, *op. cit.*, pp. 77 y ss.

⁴⁹³ El texto de la conferencia lo reproduce el libro de documentos que Altamira publicó al volver de su viaje por América: «La obra americanista de la Universidad de Oviedo», en Rafael ALTAMIRA, *Mi viaje a América*, *op. cit.*, pp. 414-434.

tentativa para imponerles a los latinoamericanos ningún tipo de tutela intelectual. Por el contrario, se trataba de presentarles, con la delegación de la universidad de Oviedo, a la «nueva España, la España trabajadora, la España abierta de espíritu, la España generosa»⁴⁹⁴ y su proposición de cooperación universitaria, bajo la forma de programas de intercambios de profesores y de becas.

Aunque Altamira tuvo empeño, en la introducción y en la conclusión de su exposición, en diferenciarse de cualquier pretensión hegemónica, e incluso imperialista, Fernando Ortiz, a la sazón profesor de Derecho en la universidad de La Habana, presenció la conferencia del ovetense, y criticó en su libro la voluntad de reconquista espiritual a la que pretendían los americanistas españoles. Centrando sus críticas en las figuras de Altamira y de Rafael María de Labra, «patriarca» del hispanoamericanismo y antiguo diputado por las Antillas españolas⁴⁹⁵, Ortiz les reprochaba la ambigüedad de su compromiso americanista, que consistía en una campaña de modernización y liberalización de España, pero que, al mismo tiempo, se preocupaba por defender la obra colonial española en América. Para corroborar su denuncia, Fernando Ortiz se interesaba por la instrumentalización de la noción de Raza por los sectores americanistas españoles.

Rafael Altamira «neoracista», según Fernando Ortiz

El antropólogo cubano denunció muy pronto las corrientes intelectuales españolas que prosperaron alrededor de la Institución Libre de Enseñanza, y que estaban comprometidas en favor de una mayor integración entre España y América latina. En el primer capítulo de su panfleto *La reconquista de América*, Ortiz estudiaba la corriente que él llamaba el «panhispanismo» y denunciaba el crudescimiento del racismo «gobinista», aludiendo al éxito de las tesis desarrolladas por Gobineau, entre los regeneracionistas españoles⁴⁹⁶. Refiriéndose a una carta circular dirigida en 1908 por

⁴⁹⁴ *Id.*, p. 433.

⁴⁹⁵ En cuanto a su carrera política, remitimos a Elena HERNÁNDEZ SANDOICA, «Rafael María de Labra (1841-1919): una biografía política», en *Revista de Indias*, Madrid, vol. LIV, n.º 200, 1994, p.107-136.

⁴⁹⁶ Dentro de esta corriente, tan sólo Joaquín Costa y Miguel de Unamuno escapaban de las críticas de Ortiz (cf. Fernando ORTIZ, *La reconquista de América...*, *op. cit.*, p. 6).

la universidad de Oviedo a sus homólogas de América⁴⁹⁷, reprochaba el que se priorizaran los lazos raciales a la hora de dirigirse a los americanos. Ampliando su propósito, atacaba el «neoracismo español», avatar español del movimiento nacionalista pangermanista promovido en Alemania por el historiador Fichte, del que Altamira era el traductor al español. Así puntualizaba: «[España] cuando a América se refiere invoca siempre el 'sésamo' de la raza para que se le abran las puertas»⁴⁹⁸.

Ahora bien, cierto es que el delegado de Oviedo estaba muy impregnado de las teorías sobre la nacionalidad lingüística desarrolladas por Fichte, autor al que había citado sobradamente durante su conferencia impartida en La Habana. Según Ortiz, la dimensión exterior del programa regenerador defendido por Altamira, calificado de modo significativo de «caudillo del neoracismo», no era sino una pretensión expansionista, al igual que las ambiciones de Gran Alemania de que hacían alarde los nacionalistas alemanes: «la consolidación de la personalidad por obra de una diplomacia de concentración étnica»⁴⁹⁹. Tras esta empresa se escondía la pretensión hegemónica de España para con sus antiguas colonias, lo que equivalía a una nueva forma de imperialismo que consistiera en recrear la «Hispania Mayor». A pesar del exceso de la diatriba, clarividente resultaba el análisis del cubano, si se considera la orientación que tomarían, efectivamente, el americanismo y la política exterior españoles a partir del final de los años 1910, y sobre todo a partir de los años 1925-1926. La lucidez de su punto de vista se veía mucho más en el análisis que dedicaba al instrumento ideológico al que recurrió el americanismo español, o sea la noción de «raza española»⁵⁰⁰.

Esforzándose en desmontar los fundamentos del racismo español, Ortiz empezaba preguntándose: «Pero ¿existe una raza española?». Desde un punto de vista antropológico, Ortiz denuncia-

⁴⁹⁷ Carta circular firmada por Fermín Canella Secades, Rector de la Universidad de Oviedo, y dirigida a todas las autoridades educativas de las repúblicas latinoamericanas, reproducida en Rafael ALTAMIRA, *Mi viaje a América...*, op. cit., pp. 7-10.

⁴⁹⁸ Fernando ORTIZ, *La reconquista de América...*, op. cit., p. 6.

⁴⁹⁹ *Id.*, p. 7.

⁵⁰⁰ Ortiz dedica varios capítulos a «La raza española» y a su funcionalidad en términos de relaciones internacionales (*id.*, pp. 11-47).

ba la impropiedad científica del concepto de «raza»⁵⁰¹. Además del «calidoscopio de razas» constitutivo de la realidad étnica peninsular, Ortiz planteaba la cuestión de la relatividad del concepto de raza para rechazar la propia idea de «raza española». Altamira, por su parte, había demostrado en sus escritos que admitía las tesis racistas dominantes y se había hecho eco de ellas en su famosa *Historia de España y de la civilización española*⁵⁰². No obstante, en la medida en que no le confería ningún alcance biológico al concepto preciso de «raza española» –como el propio Ortiz reconocía–⁵⁰³, cabía estudiar su funcionalidad en un plano sociológico o étnico. Al respecto, el antropólogo cubano ironizaba sobre el empleo abusivo que los «neoracistas españoles» hacían de este concepto: «La ‘raza española’ formando un bloque de aristas bien salientes, histórica y físicamente talladas, es concepción no intelectual sino sentimentalista de los hispanizantes de inferiores rangos, todo corazón... español»⁵⁰⁴.

El profesor cubano citaba entonces a Altamira cuando éste precisaba que «razas» era el nombre de pila de asociaciones que agrupaban diferentes conjuntos nacionales y con tendencias favorables a un robustecimiento de los lazos internos en el seno de dichos

⁵⁰¹ Sobre la concepción racial del etnólogo Fernando Ortiz, consúltese Aline HELG, «Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction», en Richard GRAHAM (ed.), *The idea of race in Latin America, 1870-1940*, op. cit., pp. 47 y ss.

⁵⁰² Rafael Altamira daba cuenta de las polémicas sobre el tema de la raza antropológica y adoptaba por su parte la tesis racialista más difundida. Recuperaba así las tesis desarrolladas por los naturalistas sobre las divisiones de las razas humanas, permitiendo los criterios para clasificarlas: «Estas mezclas de pueblos tienen importancia grande para determinar la *formación* y el *carácter* del tipo español, dado que no todos los hombres son iguales, ni *física* ni *espiritualmente*. Atendiendo a las diferencias físicas, se distinguen dentro del *género humano* varias clases o grupos que se llaman *razas* [...], cuya importancia capital para la historia consiste en que, según muchos naturalistas (y también según la opinión vulgar), sus diferencias físicas suponen diferencias espirituales en punto al desarrollo de la inteligencia, aptitud para el trabajo, predominio de éstas o las otras cualidades morales, etc.» (cf. Rafael ALTAMIRA, *Historia de España y de la civilización española*, op. cit., t. I, «Preliminares», pp. 28-30).

⁵⁰³ En su obra *Psicología del pueblo español* ([1902, aumentada en 1917], Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, p. 67), Rafael ALTAMIRA insistía en la ausencia de cualquier correspondencia entre las razas históricas modernas y los tipos antropológicos, avalizando así el concepto de «raza histórica» y por lo tanto de raza sociológica.

⁵⁰⁴ Fernando ORTIZ, *La reconquista de América...*, op. cit., p. 17.

grupos. Pero para Ortiz, el recurso al vocablo raza tenía más graves implicaciones⁵⁰⁵. Citando al ruso Gumpłowicz, denunciaba la «ilusión de raza»: si la raza no es más que el producto de un proceso histórico resultando de factores esencialmente intelectuales, genera sin embargo un sentimiento de solidaridad y de unidad entre los individuos que la componen, lo que produce la ilusión de su unidad antropológica, de una comunidad de origen. Esta confusión entre una noción con alcance exclusivamente sociológico y las connotaciones biológicas que tenía era lo que le parecía a Ortiz revelador de la duplicidad que animaba a los americanistas españoles. Así acusaba a Altamira de haber predicado una cruzada en pro de la «raza», centrada en la preservación del idioma común, y presentada como una campaña belicosa contra otra raza:

El primer racista militante en este nuevo recrudescimiento del racismo cubano ha sido el profesor Altamira. [...] el maestro de Oviedo nos predicó una cruzada en pro de la raza y de lo que en ésta conservamos de más característico: el idioma; y no como integración de amores solamente, sino como bélica campaña contra otra raza cuyo empuje civilizador está arrollando a la del apóstol⁵⁰⁶.

Ortiz aludía a la tonalidad antiamericana de la conferencia que pronunció Altamira, quien había insistido en el deber que incumbía a los pueblos hispánicos de preservar su cultura y su civilización frente a las influencias exteriores. Mientras la isla de Cuba estaba sometida a la tutela norteamericana desde 1898, incluso recurriendo Estados Unidos a intervenciones armadas en 1906 y 1912, la insistencia de Altamira para que los pueblos del «tronco hispánico» mantuvieran su «nota original» cobraba, en efecto, un alcance muy político⁵⁰⁷. Recalcando el carácter agresivo y excluyente de la raza invocada por Altamira, Ortiz identificaba en esa empresa una expresión del nacionalismo expansionista español.

Al respecto, le replicó Rafael Altamira a Fernando Ortiz, aunque sin nombrarlo, en el prólogo que escribió para el libro de documentos que publicó a su regreso de América. Negó haber teni-

⁵⁰⁵ La referencia citada por Fernando Ortiz procede del análisis que Rafael ALTAMIRA había hecho sobre la raza en su ensayo *Psicología del pueblo español*, op. cit., p. 64.

⁵⁰⁶ Fernando ORTIZ, *La reconquista de América...*, op. cit., p. 42.

⁵⁰⁷ En cuanto a las recomendaciones que formuló Altamira para los países hispánicos, consúltese la conferencia que leyó en La Habana, en Rafael ALTAMIRA, *Mi viaje a América...*, op. cit., pp. 427-431.

do cualquier intención nacionalista o agresiva para con ninguna nación:

Sin dejar de ser patriótica, española, nuestra obra americanista ha sido, en primer término, y en su más alta representación, obra de paz, de concordia y de amplio humanitarismo intelectual. [...] Era necesario expresarse con claridad, e insistir en ello, para prevenir recelos procedentes de un conocimiento incompleto de nuestros propósitos, y también, para evitar las interpretaciones de los espíritus agresivos, que no conciben ninguna obra humana sino contra alguien, con rechazo de todo otro elemento⁵⁰⁸.

Altamira le devolvía pues la acusación a Ortiz, a quien calificaba de «espíritu agresivo». Poco dado a entrar en polémicas, como ilustró su carrera americanista, el profesor de Oviedo prefería eludir el enfrentamiento directo. Sin embargo, los reproches que le dirigía su detractor eran particularmente violentos, y hasta infamantes. Era también el caso de las acusaciones de racismo hechas a Altamira. Ortiz no dudaba en hacer una lectura tendenciosa de sus intervenciones, sirviéndole de referencia la alocución que pronunció Altamira durante una fiesta en honor suyo organizada por la comunidad negra de la isla. Ortiz notaba que el conferenciante había cambiado sus vestiduras de apologista de la raza por las de enemigo encarnizado de todo racismo antinegro. Le era fácil a Ortiz denunciar la «apostasía» de la que sería culpable Altamira, el cual, ante un auditorio compuesto de blancos había predicado la «lucha étnica», y ante una asistencia de negros defendió una estricta igualdad entre negros y blancos⁵⁰⁹. Confundiendo adrede los dos valores del término raza, base de toda su crítica, Ortiz no vacilaba en asimilar el racismo para con los anglosajones a un racismo de índole étnica, parecido al que defendían ciertos propagandistas políticos cubanos contra los negros.

El contexto sociopolítico que prevalecía en Cuba explica, en parte, esta lectura algo tendenciosa en términos racistas. Altamira realizó su misión en un momento en que lo imaginario nacional que predominaba en la isla era blanco y excluyente, percibiéndose la población criolla a sí misma como única depositaria de la nueva identidad cubana⁵¹⁰. Desde la separación de 1898 y en

⁵⁰⁸ *Id.*, p. XII.

⁵⁰⁹ Fernando ORTIZ, *La reconquista de América...*, *op. cit.*, pp. 42-43.

⁵¹⁰ Véanse dos artículos de Consuelo NARANJO OROVIO, «En búsqueda de lo nacional: migraciones y racismo en Cuba (1880-1910)», *art. cit.*, y «Cuba, 1898: Re-

el marco de la búsqueda de cohesión nacional, la élite blanca pareció haber encontrado en la homogeneidad racial el símbolo y la base de la identidad nacional. Esta interpretación había conducido al mito del hombre blanco, asimilado con el español, único vector de la cultura y de la civilización. Un autor cubano como Gustavo Enrique Mustelier, que desarrollaba un racismo antinegro basado en la idea de degeneración de la raza a través del proceso de mestizaje, era la ilustración típica de esta interpretación.

Fernando Ortiz, observador perspicaz de la realidad social de su país, subrayaba que la aportación reciente de una fuerte inmigración europea, en gran parte española, no había hecho sino fortalecer ese mito nacional, que dejaba de lado a una mayoría de la población. En su libro publicado en 1911, se mofaba del racismo blanco de la colonia de emigrados españoles a Cuba, racismo que se manifestó cuando Altamira pasó por la isla: «Toda la prensa española habla de la raza, de esa *raza* que vos, mente moderna y positivista, subrayáis en vuestros escritos para despojarla de ese espíritu abominable que aquí le dan todavía los sacerdotes de la reespañolización que no son de *alta mira*, cual vos sois»⁵¹¹. Al subrayar el racismo antinegro de los blancos antillanos, Ortiz recordaba una realidad, que la rebelión negra de Haití, ya en 1791, había contribuido a agudizar, transformando el menosprecio postesclavitud en un temor virtual de una guerra entre razas⁵¹². Además, Ortiz formaba parte de una joven generación de intelectuales cubanos que, oponiéndose a esos prejuicios, habían propuesto consolidar la identidad y la soberanía nacionales a partir de un proyecto integrador que asimilaría todos los componentes étnicos de la isla, incluyendo las raíces africanas. Al erigirse contra toda forma de racismo, que fuera negro, blanco, latino o de otra forma, Ortiz se enfrentaba al movimiento hispanoamericanista, que, para él, no era ni más ni menos que un nuevo colonialismo. Así declaró, refiriéndose al racismo español, que se trataba de una «supervivencia colonial»⁵¹³.

flexiones en torno a los imaginarios nacionales y a la continuidad», en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, Madrid, n.º 20, 1998, pp. 221-234.

⁵¹¹ Fernando ORTIZ, *La reconquista de América...*, op. cit., p. 72.

⁵¹² De vuelta de un viaje a las Antillas, Luis Araquistáin se mostraba conforme con Ortiz en sus observaciones sobre el racismo blanco que estaba dominando en Cuba (cf. Luis ARAQUISTAIN, *La agonia antillana. El imperialismo yanqui en el Mar Caribe*, Madrid, Editorial España, 1930 [1928], p. 188).

⁵¹³ Fernando ORTIZ, *La reconquista de América...*, op. cit., p. 46.

La Raza, sustituto ideológico del imperialismo español

El análisis de la «raza española» a la que se había dedicado el académico cubano desembocaba en la problemática política. Para él, el empleo por los sociólogos del vocablo erróneo de «raza» correspondía a una máscara tras la cual avanzaban los imperialistas. A partir de ello, la Raza era una manifestación del neocolonialismo español. De hecho, Rafael Altamira había avalado el principio de desigualdad entre los pueblos en su libro *Psicología del pueblo español*, no dudando en utilizar la teoría de la tutela racial para justificar los fundamentos del colonialismo⁵¹⁴. Valiéndose de esta lectura, Ortiz, en *La reconquista de América*, veía en Labra y en Altamira los «heraldos de una empresa nacional»: tras el principio de una «misión tutelar» otorgada a España, que formuló en su época el Grupo de Oviedo⁵¹⁵, Ortiz veía un deseo de hegemonía y un imperialismo solapado. El intelectual cubano hacía de la Raza el eje del imperialismo español, el concepto operativo de una ideología que vehiculaba la propaganda americanista y que encubría objetivos políticos y económicos expansionistas. Así resumía su pensamiento a propósito de la ideología de la raza conllevada por el hispanoamericanismo:

¿Por qué a esas corrientes de opinión que, según Altamira, tienden a constituir asociaciones humanas más amplias que las presentes, se les llama de raza? [...] Ante todo, porque existe esa ilusión de raza, que analiza Gumpłowicz; y después, porque se quiere que exista, porque los sentimientos agresivos sienten la necesidad de una máscara, de un estimulante, de un sueño, de una disculpa, que todo eso es la raza al sentimiento imperialista.

Y a continuación explicaba lo que entendía con los cuatro adjetivos que caracterizaban la «ilusión de la raza»:

Es máscara porque la lucha por la supremacía de la raza, aun siendo ilusión, parece grandiosa, más noble y altruista y encubre la finalidad

⁵¹⁴ Rafael ALTAMIRA declaraba: «hay que protestar contra la ilusión de la igualdad (más bien se diría de la uniformidad) de los pueblos [...]. Toda la teoría de la tutela social, y de la colonización como una forma de tutela, se basa, como es sabido, en esa desigualdad; y aunque de ella quitemos las interpretaciones abusivas que ceden en desprecio del derecho de los peor dotados, siempre quedarán en pie el principio y su fundamento, en el hecho de existir históricamente pueblos superiores e inferiores a otros» (cf. *Psicología del pueblo español*, op. cit., p. 68).

⁵¹⁵ Léase, al respecto, la carta circular que mandó en julio de 1900 la Universidad de Oviedo a todos los centros docentes de América latina, reproducida en Rafael ALTAMIRA, *España en América*, op. cit., pp. 366-367.

del egoísmo personal y a veces pequeño de un Estado político que así logra impersonalizarse; sueño lo es sin duda porque al unir la idea de raza al sentimiento dominador parece como que ya éste está actuando y extendiéndose como un comienzo de dominio y expansión, como un vasto campo en acción que «fatalmente» ha de ser y es ya mentalmente poseído; estimulante, porque el principio de la raza, ante las veleidades históricas parece eterno, y más natural, permanente, incommovible y providencial que el Estado; disculpa, porque la lucha étnica parece necesaria, contra lo que ocurre si de luchas entre Estados se trata; en fin, la adhesión de la idea de raza al sentimiento imperialista tiende a su mayor vigor y fortaleza⁵¹⁶.

Encontramos aquí todos los sobreentendidos que albergaba el recurso al concepto racial por las corrientes americanistas españolas. Dicha ideología descansaba en una ilusión, la que alimentaban los pseudocientíficos y que retomaban los políticos movidos por propósitos imperialistas o, en el mejor de los casos, ávidos de romanticismo. Ideología destinada a las masas «inconscientes», tenía dos funciones: la de estímulo y la de contrapunto. Desempeñaba así el papel de aguijón de la conciencia nacional, en la medida en que, más que el Estado, el principio de raza hace perenne y sacraliza la nación ofreciéndole una proyección exterior permanente. Pero, en un contexto en que imperaban las teorías del darwinismo social, la Raza introducía también el carácter ineludible y natural de la lucha racial, concebida como modo de seleccionar al más apto. A su vez, la idea remitía al carácter agresivo y expansionista de la ideología racial, en la medida en que, en el contexto de la lucha de influencia en América latina, se trataba de defender la supremacía de una raza en detrimento de otra. Constituía también una máscara, ya que el *racialismo* era en realidad el producto de egoísmos políticos que se disimulaban tras una finalidad noble e imperiosa. Por fin, era un sueño mítico, el de la reconquista espiritual de América y de la reconstitución de un imperio encabezado por España.

La descomposición del esquema racial español remitía al fundamento mismo del hispanoamericanismo, el cual había defendido la herencia de la lengua y de la historia comunes para justificar la «reespañolización» de América. Porque, aunque Altamira se defendiera de ello por anticipación durante su conferencia de La Habana⁵¹⁷, la resistencia que suscitaba en América su movimiento ve-

⁵¹⁶ Fernando ORTIZ, *La reconquista de América...*, op. cit., pp. 21-22.

⁵¹⁷ Rafael Altamira tuvo a bien precisar, durante su ponencia, que la iniciativa lanzada por la Universidad de Oviedo no respondía a ninguna vanidad ni cho-

nía de la pretensión de orientar las repúblicas hacia un supuesto buen camino histórico. Como ha notado Carlos Serrano, Fernando Ortiz veía en la corriente panhispanista un movimiento para la «rehispanización» de América, y por ello ésta rechazaba la trayectoria histórica y política de las repúblicas latinoamericanas desde su emancipación. Además, una «reespañolización» del continente hubiera conducido a diseminar aún más las fuerzas que componían las repúblicas latinoamericanas, en lugar de integrarlas como lo pretendían los hispanoamericanistas⁵¹⁸. En contra de este movimiento prefería él una «sajonización», refiriéndose a la influencia norteamericana en la isla, que concebía aún en la época como una liberación de las redes neocoloniales impuestas por la Península. Valiéndose de Unamuno y de Costa que llamaban a la «europeización» de España⁵¹⁹, Ortiz predicaba así la americanización de Cuba⁵²⁰. Para él, la independencia política no había librado aún Cuba de la herencia colonial, o sea de la colonización mental que impregnaba la cultura y el desarrollo de la isla. Cabía pues emprender una segunda fase de descolonización, la que se refería a las mentalidades.

Esta reflexión que inició el intelectual cubano plantea el problema del lugar que ocupan los elementos interculturales en las relaciones internacionales. Interesándose por las relaciones occidentales con África en el período postcolonial, Roy Preiswerk ha introducido la noción de «autocolonización», que así define: el grupo sometido o dependiente acepta voluntariamente el sistema de valores, las formas de comportamiento y los esquemas de pensamiento del otro, lo que hace innecesario que el grupo dominante lo presione⁵²¹. Si aplicamos este eje de lectura al ámbito america-

vinismo alguno, y que tampoco estaba destinada a «españolizar la América hispana en un plano intelectual» (en Rafael ALTAMIRA, *Mi viaje a América...*, op. cit., pp. 423-424).

⁵¹⁸ Fernando ORTIZ, *La reconquista de América...*, op. cit., p. 77.

⁵¹⁹ En *El Liberal* del 13 de noviembre de 1898, Joaquín COSTA publicó con la Cámara Agrícola de Alto Aragón un texto programático titulado «Reconstitución y europeización de España». En sus primeros escritos, de índole internacionalista, Miguel de Unamuno se decantó por una apertura de España a las influencias europeas, aunque acabó por dejar atrás estas convicciones, defendiendo más bien la españolización como solución a la crisis nacional.

⁵²⁰ *Id.*, p. 104.

⁵²¹ Roy PREISWERK, «Relations internationales et développement», en *Le savoir et le faire. Relations interculturelles et développement*, Paris-Genève, PUF-Institut d'Etudes du Développement, 1975, pp. 61-70.

no, ¿en qué medida podía hablarse de autocolonización por parte de las sociedades latinoamericanas de principios del siglo xx? Como daba a entender Fernando Ortiz, ¿suponía la hispanofilia de las élites criollas antillanas, reforzada por el aflujo de inmigrantes españoles, la reproducción de mentalidades coloniales, las cuales generaban a su vez relaciones espontáneas de sumisión y dependencia? Contestar esta pregunta requiere determinar si se considera la referencia cultural hispánica como ajena a la identidad cubana y, de darse el caso, si la recuperación que resulta de ello conducía necesariamente a una explotación de tipo colonial. Aunque se deba manejar el concepto de Roy Preiswerk con prudencia en cuanto a lo que atañe a las Antillas, donde España ya no era potencia dominante, permite sin embargo esclarecer el enfoque del fenómeno del neocolonialismo.

Para Fernando Ortiz no cabe duda de que la abolición de la colonización mental pasaba por el rechazo del hispanoamericanismo tal como lo concebía la mayoría de los intelectuales españoles: aquéllos eran, según él, el aval necesario para veleidades imperialistas menos confesables. Por ejemplo, cuando Altamira evocaba su misión en favor de un acercamiento hispanocubano, hablaba del deber que imponían la sangre, el espíritu y la lengua: «más bien que ejercer un derecho, cumplimos un deber, porque somos los más afines a vosotros en sangre y también en espíritu; porque hablamos vuestro idioma»⁵²². Lo que le permitía a Ortiz burlarse de Altamira cuando evocaba la «fuerza de la sangre»: «La *fuerza de la sangre*, abstracción hecha de todo otro factor social, es un mito. [...] Igual sucede con la *fuerza de la raza*, con la fuerza de la sangre de los pueblos. Es también pura ilusión»⁵²³. Porque el debate que se disimulaba bajo esta polémica concernía la forma de relaciones que era posible imaginar entre la antigua metrópoli y las repúblicas de América latina. ¿Cabía concebir la comunidad hispanoamericana, como un proyecto (basado en intereses recíprocos) o como algo ya conseguido (basado en los lazos del pasado, del idioma y de la raza)? Para Ortiz, los lazos de la «raza», ya contestables en sí, no presuponían de ninguna manera la exis-

⁵²² Rafael ALTAMIRA, *Mi viaje a América...*, op. cit., p. 426.

⁵²³ Fernando ORTIZ, *La reconquista de América...*, op. cit., p. 37. Ortiz hacía el mismo análisis en cuanto a la «fuerza de la lengua», de poco peso ante los nexos establecidos por la industria, el comercio, la agricultura, el ejército, la marina, la escuela y la ciencia (*id.*, p. 53).

tencia de una comunidad de intereses en el presente. Lo que existía, para él, era la fuerza de atracción de la civilización, la cual no seguía reglas de proximidad cultural: frente a naciones latinas decadentes, Cuba podría recibir mucho más de Inglaterra, de Alemania o de Estados Unidos. Oponiéndose al prejuicio racial, que consideraba la civilización común como algo inmutable, natural y permanente, Ortiz prefería ver la cultura como una variable histórica, un proyecto en construcción; esta segunda dimensión más abierta la identificaba en otro profesor de Oviedo, el catedrático de derecho político, Adolfo Posada, que él también había viajado a América en una misión cultural en 1910.

Por fin, y de modo paradójico, hay que apuntar el tono peculiar con el que Altamira había concluido su conferencia de La Habana. Afirmó representar a una España que «deseaba ser el portaestandarte de la fraternidad entre las naciones», y expresó el deseo de que cubanos y españoles, juntos, pudieran alzar sus corazones hacia «ese noble ideal de la patria hispánica espiritual» que tenían en común⁵²⁴. Lo que Fernando Ortiz retomaba hablando del sueño imperial al que, según parecía, España nunca había renunciado desde 1898 y que la nueva campaña militar emprendida en Marruecos acababa de reavivar:

Vencido [en las Antillas] el pueblo que hegemonizó Castilla, sin poder soñar con el desquite ni con expansiones coloniales, difícil y arduo como ha poco se ha visto el quimérico ensueño africano, buscasteis antes que otros, para España nuevo porvenir; la vuelta a América, aprovechando las naturales ventajas que para otro pueblo o raza serían desde luego razón de segura victoria, para reaccionar contra el secular desafecto político de América y para asentar de nuevo una acción de intensa y extensa influencia española, en este nuevo mundo⁵²⁵.

Aludiendo a los fracasos del ejército español en el Rif –recordemos el primer revés infligido a las tropas españolas, dos años antes, en 1909, el del Barranco del Lobo–, Ortiz comprendió muy bien el carácter fundamental del hispanoamericanismo, que descansa en la ilusión de un imperialismo de sustitución, que tenía por meta remediar la marginación del país. Veía en eso una pretensión tan patética como ilusoria de reconquista espiritual de América que, bajo el ideal racial, escondía inconfesables intereses co-

⁵²⁴ Rafael ALTAMIRA, *Mi viaje a América...*, *op. cit.*, pp. 433-434.

⁵²⁵ Fernando ORTIZ, *La reconquista de América...*, *op. cit.*, p. 74.

merciales. Parodiando la frase que Altamira dirigió a sus oyentes cubanos con la cual éste pretendía representar «la España del programa *quijotesco* en el más noble sentido de la palabra», Ortiz concluía que esa utopía diplomática de España correspondía a «la triste figura de Sancho con su yelmo y su lanza»⁵²⁶.

Para calificar la empresa utópica de reconquista espiritual del continente americano a partir de los lazos raciales y lingüísticos, Ortiz evocaba el nuevo imperialismo que él calificaba de «imperialismo manso»⁵²⁷, aludiendo al «suave imperio» que el propio Altamira había reivindicado algunos años antes⁵²⁸. El empleo del término imperio, aunque lo atenuara el adjetivo suave, que supone un hipotético consentimiento, situaba en una relación de dominación y de sumisión. Mientras que Cuba buscaba una independencia intelectual que la antigua metrópoli parecía negarle, Altamira y sus semejantes encarnaban cierta preeminencia de España. Se trataba pues de un neocolonialismo que, sin pretensión política ni militar, perseguía sin embargo un expansionismo económico y cultural. La exaltación final por Altamira de la patria hispánica común como «patria espiritual» anunciaba de modo extraño los conceptos a los que acudiría la diplomacia de Primo de Rivera unos quince años más tarde, hablando de «patriotismo racial» y de «supernacionalismo hispánico».

Resultaría difícil encontrar una respuesta formal del catedrático ovetense a las invectivas del profesor cubano. Altamira, algo pródigo en materia de artículos e informes, no gustaba mucho de la polémica como medio de intercambio intelectual, al contrario de otros escritores hispánicos contemporáneos. Con todo se puede encontrar una referencia a la controversia en un artículo escrito en 1919:

Quienes han lanzado maliciosamente, con relación a nuestro movimiento americanista de 1909 y años siguientes, la frase de «Reconquista de América», saben bien que no es exacta y que ellos la esgrimen como un argumento de lucha, de esos que seducen al vulgo y

⁵²⁶ *Id.*, p. 105. En cuanto a la frase de Rafael ALTAMIRA, aparece en *Mi viaje a América...*, *op. cit.*, p. 433.

⁵²⁷ Para designar esta tendencia, Fernando Ortiz hablaba de «una "rehispanización tranquila" o un "imperialismo manso"», en Fernando ORTIZ, *La reconquista de América...*, *op. cit.*, p. 9.

⁵²⁸ Altamira sí empleó en 1900 la expresión «suave imperio» en un artículo en que reaccionaba a la publicación reciente del libro *Ariel* de José Enrique Rodó (cf. Rafael ALTAMIRA, *Cuestiones hispano-americanas*, *op. cit.*, p. 62).

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

sirven para legitimar un propósito de desespañolización apasionada. Lo único que España quiere reconquistar en América –y a eso tiene pleno derecho– es *prestigio espiritual*, acabando de una vez con las leyendas que han llenado su historia y sus condiciones psicológicas, de acusaciones infundadas⁵²⁹.

Altamira se defendía de reivindicar para España una excesiva influencia intelectual y declaraba fundarse en los principios de relaciones armoniosas entre los pueblos como las definiera el presidente americano Wilson. Algunos años más tarde dos doctorandos de Altamira se encargarían de dar una réplica más estructurada al libro de Ortiz, oponiendo a la acusación de neoimperialismo la obra de espiritualismo a la que pretendía España para con sus ex colonias⁵³⁰.

Las críticas virulentas formuladas por Fernando Ortiz en contra del profesor de Oviedo encontraron eco entre la generación de nacionalistas cubanos que se expresó durante el decenio posterior. Así, el historiador y jurista Emilio Roig de Leuchsenring reaccionó en términos similares contra la persistencia de la influencia española en la isla. Denunciando a los segundones literarios que venían a Cuba de viaje de propaganda hispanista, publicó en 1920 un artículo titulado «¿Reconquista?»: «Nuestros lectores deben estar enterados de que hay en Cuba unos cuantos españoles que todavía piensan en la reconquista de esta “exfidélisima isla”»⁵³¹. Partidario, como Fernando Ortiz, de un regreso a las raíces autóctonas, atribuía la debilidad del espíritu nacional cubano a la supervivencia de la cultura española en Cuba, a través de las asociaciones de inmigrados español o del clero.

Para concluir sobre la polémica, diremos que los argumentos desarrollados en esa ocasión por el antropólogo cubano nos permiten estimar el peso auténtico del pasado colonial en las relaciones hispanoamericanas, y aún más en lo que atañe a las Antillas recién emancipadas: el fantasma de la colonización parecía, de una manera u otra, obsesionar a todos los protagonistas, que fueran los españoles, propensos a reproducir esquemas de dominación propios de otra época, o que fueran los latinoamericanos, incapaces

⁵²⁹ «España y Estados Unidos» [1919], en Rafael ALTAMIRA, *Últimos escritos americanistas*, op. cit., p. 247.

⁵³⁰ Trátase de Santiago MAGARINO y RAMÓN PUIGDOLLERS, autores del libro *Pan-hispanismo...*, op. cit. [1926], pp. 108-112.

⁵³¹ Emilio ROIG DE LEUCHSENING, «¿Reconquista?», en *Social*, La Habana, marzo de 1920.

ces de considerar la relación con la antigua metrópoli de modo pragmático y no pasional. La España de principios de siglo seguía sufriendo de una superidentificación narcisista con la isla de Cuba. Como no había aceptado la separación de Cuba y había vivido la emancipación de este territorio como una pérdida parcial de su propio ser, como una especie de amputación, sometía la isla a proyecciones fantasiosas. Por otra parte, cuando los intelectuales españoles consideraban la alteridad que suponía la relación con sus antiguas colonias, pocas veces conseguían prescindir del tercero omnipresente en las mentes que eran Estados Unidos. Este elemento muy recurrente era sin duda poco consciente entre los latinoamericanos, lo que hacía difícil la comprensión mutua.

De modo más amplio, se ha visto que el concepto de Raza, operativo tanto en política interior como en materia de relaciones extranjeras, constituía el sustrato de una ideología proteica: sésamo para unos, enigma para otros, a veces sinónimo de opresión y de exclusión, pero también que muchas veces se invocaba como símbolo de liberación, la Raza –fuera española, hispana o iberoamericana– descansaba en una ilusión y contribuyó más a enturbiar los discursos que a profundizarlos.

5. La «Raza» vista desde América: el pasado hispánico ante una perspectiva continental y nacionalista

La confrontación de las opiniones que dominaban entre las élites de ambas orillas del Atlántico ayuda a entender cómo se articulaban los puntos de convergencia y de divergencia a la hora de enfocar la Raza. Ya presentamos la postura de intelectuales y diplomáticos que habían residido cierto tiempo en España, interesándonos asimismo por distintas polémicas trasatlánticas de índole cultural o política. Cabe volver ahora sobre las concepciones identitarias dominantes en Latinoamérica. Se trata de subrayar las peculiaridades de las aproximaciones americanas sobre el hecho racial respecto al contexto peninsular. Pues, si en ambos lados del océano el recurso a la Raza permitió afirmar su pertenencia a una misma cultura latina o hispánica, en particular frente a los anglosajones, difieren según los territorios las motivaciones que condujeron a adoptar semejante concepto como un elemento esencial de la identidad nacional.

A) EL REPUNTE HISPANÓFILO COMO RESPUESTA A LOS TRASTORNOS CULTURALES Y SOCIOPOLÍTICOS DEL ÁREA LATINOAMERICANA

Una reflexión de conjunto sobre la problemática racial tal como se planteaba para toda Latinoamérica tropieza con una dificultad evidente, o sea la extrema diversidad de este continente, diversidad tanto geográfica, como social, cultural, política y económica. Con todo puede identificarse en los países de la América «hispana» un conjunto de cuestionamientos convergentes, que proceden en particular de la común herencia colonial española y de rasgos compartidos como el idioma, la religión o las estructuras políticas heredadas de la colonia. Por otra parte, los propios autores latinoamericanos enfocaron el tema de la Raza con una perspectiva continental que autoriza, de cierta manera, plantearlo en su globalidad. Eso afirmó el ensayista argentino Manuel Ugarte en su libro *El porvenir de la América latina*, al recordar la similitud de los componentes étnicos que constituyen a las diferentes repúblicas:

Desde el punto de vista de la raza, como desde los otros, las repúblicas de origen hispano no pueden ser más semejantes. En todas encontramos la misma base india, la misma irrupción peninsular, la misma ligera contribución africana y la misma resultante criolla, con idénticas cualidades y defectos equivalentes⁵³².

Sea concebido con este enfoque étnico, o sea ampliado a su valor sociológico, el concepto de «raza» visto desde América y el problema de sus relaciones con el ente «Raza hispana» requieren un análisis sintético que descansa primero en una visión de conjunto y luego en precisiones para cada una de las principales zonas geográficas.

Una problemática continental: de la hispanofobia a la «yanquifobia»

El auge del concepto de Raza en América latina coincidió con el expansionismo de los Estados Unidos en el subcontinente a partir de fines del siglo XIX. En este sentido, la identidad común de

⁵³² Manuel UGARTE, *El porvenir de la América española*, op. cit., p. 94. Al respecto, véase Jorge VILLASMIL ESPINOSA y Lisia BERBESÍ DE SALAZAR, «El ideal de la unidad latinoamericana en el discurso político de Manuel Ugarte», en *Revista de Artes y Humanidades*, Maracaibo, n.º 18, 2007, pp. 218-231.

signada por la Raza se formuló como forma de respuesta, o hasta de resistencia, al imperialismo norteamericano. Al respecto, el paso del siglo XIX al XX llevó consigo una profunda evolución de las mentalidades de las élites latinoamericanas en cuanto a sus relaciones con la ex metrópoli colonial⁵³³. La doble identidad que, durante el imperio hispánico, caracterizó a las élites criollas –entonces definidas como «españoles americanos»–, dejó paso con las luchas de emancipación de 1810-1825 a una redefinición de su identidad en términos de americanos que luchaban contra los españoles⁵³⁴. Las campañas de «desespañolización» que pronto lanzaron unos intelectuales como Domingo Faustino Sarmiento o Francisco Bilbao⁵³⁵, acarrearón, después de las independencias, una fuerte oleada de hispanofobia, que por cierto los españoles analizaron como una enésima fase de la tan criticada leyenda negra.

Con el final del siglo, al no constituir ya España una amenaza para la soberanía de las repúblicas y, sobre todo, cuando en 1898 perdió sus últimas posesiones coloniales en América, las mentalidades empezaron a evolucionar y a percibir con más simpatía la referencia hispánica. Desde los años 1880, América latina había integrado el mercado internacional como continente productor de materias primas y experimentó una progresiva dependencia respecto del mercado estadounidense, mientras los intercambios con Europa iban entrando en una lenta decadencia –que confirmó posteriormente la Primera Guerra mundial. Paralelamente comenzó a desarrollarse el panamericanismo, que muchos pensadores identificaron como la vertiente política de la dependencia económica. Esta evolución de las fuerzas en el ámbito internacional, así como el ascenso continuo de la república del norte, suscitó un renacer de una corriente hostil a los Estados Unidos, llamada a difundir-

⁵³³ En cuanto a las distintas perspectivas sobre España en la América continental postcolonial, véanse Tulio HALPERÍN DONGHI, «España e Hispanoamérica: miradas a través del Atlántico (1825-1975)», art. cit., y Rafael SÁNCHEZ MANTERO, José Manuel MACARRO VERA y Leandro ÁLVAREZ REY, *La imagen de España en América (1898-1931)*, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos-CSIC, 1994.

⁵³⁴ Léase al respecto la introducción de F.-X. GUERRA en Annick LEMPÉRIÈRE *et alii*, *L'Amérique latine et les modèles européens*, op. cit., pp. 7-8.

⁵³⁵ En su *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina. Siglo XIX* (op. cit., pp. 91-102), Carlos M. RAMA estudia las propagandas antiespañolas de varios escritores progresistas hispanoamericanos: Alberdi, Sarmiento, Mitre, Bilbao, Lastarria, Vicuña Mackenna, Lamas, Varela y Magariños Cervantes.

se durante las siguientes décadas. Esta «yanquifobia» orientada contra un país que pronto identificaron como el «Coloso del Norte» o con un término no menos peyorativo, «Yanquilandia», se centró en la denuncia del capitalismo norteamericano, basándose en la multiplicación de las intervenciones con carácter imperialista de los Estados Unidos en el subcontinente.

En ese contexto, las referencias latina o hispánica y, en cierta manera, la Raza pudieron aparecer como una reacción identitaria con valor defensivo para el subcontinente, aunque no puede aplicarse dicho proceso de modo uniforme al conjunto de las repúblicas e intelectuales americanos. Éstos mantenían a menudo con los Estados Unidos una relación de admiración muy profunda, una nordomanía heredada de los padres emancipadores que tomaron a la república del norte como modelo para sus reivindicaciones independentistas. También allí tuvieron gran repercusión las tesis que desarrollaron autores como Tocqueville, Le Bon, Gobineau o Demolins sobre la superioridad de los anglosajones y la decadencia de Latinoamérica, en la que todo no era sino desorden y anarquía. En el cambio de siglo, los Estados Unidos seguían representando el país del progreso social, del desarrollo, de la libertad. Por eso el mundo político e intelectual latinoamericano oscilaba entre una auténtica atracción por la potente república –tendencia manifiesta hasta entre autores antiimperialistas como Manuel Ugarte o Leopoldo Lugones– y la tentación de un retraimiento receloso y proteccionista.

Las élites latinoamericanas adoptaron dos tipos de actitudes opuestas que condicionarían su visión de la Raza y, más generalmente, del hispanoamericanismo en el primer tercio del siglo xx: ya defendieron la campaña panamericana y se lanzaron en una crítica del pasado colonial español; ya buscaron una identidad común y se pronunciaron a favor de una unión de los países latinoamericanos frente a los temores que suscitaba la creciente hegemonía norteamericana. Esta última opción hizo que gran parte de las élites criollas recuperaran el mito de la Raza, identificándolo como referente histórico y cultural susceptible de constituir la argamasa necesaria a su aproximación. Manuel Ugarte dedicó así toda la primera parte del ensayo ya citado a «la raza», viendo en las dos Américas que componían el continente entidades distintas desde una perspectiva étnica, social, política y cultural⁵³⁶. En un

⁵³⁶ Manuel UGARTE, *El porvenir de la América española*, op. cit., pp. 109 y ss.

ensayo posterior, el intelectual argentino se comprometió más nítidamente a favor de un acercamiento cultural con España, e increpó violentamente al imperialismo estadounidense⁵³⁷.

No obstante, la reacción de los intelectuales contra el imperialismo y la penetración económica de los Estados Unidos se percibió sobre todo a partir de los años 1910, cuando se multiplicaron los opúsculos que denunciaban la «voracidad» del capitalismo *yankee*. Toda una generación de autores dirigió entonces sus críticas al corazón de los Estados Unidos, afirmando que su desarrollo descansaba en la injusticia y llevaba el germen de su propia destrucción⁵³⁸. Esta consideración ayudó a que los intelectuales del subcontinente convergieran en un movimiento de autoidentificación a partir de factores culturales e identitarios propios. En este marco, el pasado colonial español parecía constituir, positiva o negativamente, la principal matriz común que había determinado el destino contemporáneo de América latina.

Antes de analizar más detenidamente cómo se recibió ese legado hispánico a menudo designado por la Raza, hemos de puntualizar los dos períodos que constituyeron el punto de inflexión desde el cual pudo observarse un repunte hispanófilo en América. El primero de ellos fue el último decenio del siglo XIX, que vio la celebración del IV Centenario del Descubrimiento en 1892 –el cual inició un movimiento de reencuentro mutuo–, la pérdida de Cuba en 1898 –con la que España dejó de ser una potencia colonial, pasando los Estados Unidos a representar una más seria amenaza–, por fin, el Congreso Social y Económico Hispanoamericano, celebrado en Madrid en 1900. Contemporáneo de la publicación del ensayo *Ariel* de José Enrique Rodó, este congreso ayudó a multiplicar los contactos personales entre intelectuales hispanoamericanos y españoles, en particular en los ámbitos universitarios y literarios. La segunda fase empezó en los años 1910, y se benefició de la configuración propia de la guerra de 1914-1918, tras los primeros centenarios de las independencias americanas, festejos en que España acudió las más de las veces como invitado de honor, y la apertura del Canal de Panamá bajo dominación estadouniden-

⁵³⁷ Manuel UGARTE, *Mi campaña hispanoamericana* [1922?], *op. cit.*, p. 231.

⁵³⁸ Consúltese, al respecto, el estudio que Danièle GENEVOIS y Bernard Le GONIDEC han dedicado a los ensayistas hispanoamericanos del primer tercio del siglo XX: *Aspects de la pensée hispano-américaine. 1898-1930*, Rennes, Centre d'Etudes Hispaniques et Hispano-américaines, 1974, p. 39.

se. Entonces apareció más nítidamente entre las élites nacionalistas americanas que habían de coger las riendas del destino de sus países la necesidad de estrechar las relaciones diplomáticas con Europa para hacer del Viejo Continente un aliado en la resistencia contra el vecino del norte. En ambos lados del Atlántico se barajó la posibilidad de una aproximación con la antigua metrópoli colonial, dados los beneficios que ello podría traer tanto en un plano de política interior para España y las repúblicas americanas como, aunque más cautamente, en un plano diplomático.

Las fuentes de la identidad: entre la recuperación de la Raza por las élites criollas y el advenimiento de la «raza mestiza»

En la reflexión sobre la identidad y los orígenes en América latina no sólo se ventilan factores externos como el papel unificador que pudieron desempeñar la amenaza imperialista norteamericana o la campaña americanista fomentada desde la Península. Conviene asimismo integrar los trastornos sociales que afectaron a la propia América latina desde fines del siglo XIX. Como en España, ese período se caracterizó por la emergencia de un amplio abanico de clases medias que adquirieron un papel primordial gracias al crecimiento económico y la expansión demográfica de las ciudades. El fenómeno migratorio, con la llegada masiva de inmigrantes europeos –especialmente en los años 1880-1914–, alteró profundamente la composición étnica y sociológica de varias repúblicas y de numerosos núcleos urbanos⁵³⁹. También contribuyó a influir en la política de esos países en la medida en que, paralelamente a la aparición de un nuevo proletariado cada vez más estructurado, la progresiva integración de esos emigrantes europeos en la vida cívica introdujo ideas y actitudes políticas nuevas o radicales, por ejemplo tendencias socialdemócratas o libertarias. Así pudieron acceder al poder los radicales argentinos con la elección a la presidencia de Hipólito Yrigoyen en 1916. Estos nuevos grupos sociales, nacidos con la industrialización, la urbanización y la inmigración, reivindicaron para sí unas formas de expresión y re-

⁵³⁹ Carlos M. RAMA estima en unos 5 millones el número de emigrados españoles que salieron para América entre 1821 y 1932 (cf. *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina. Siglo XIX, op. cit.*, p. 275). Al respecto, consúltese Nicolás SÁNCHEZ-ALBORNOZ (coord.), *Españoles hacia América. La emigración en masa, 1880-1930*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

presentación política que entraban en conflicto con un sistema social todavía controlado por las viejas oligarquías, compuestas esencialmente por las élites criollas, blancas pues, procedentes de la colonización española⁵⁴⁰.

Puede proponerse, en ese contexto, una primera línea explicativa del resurgimiento hispanista en el continente: la recuperación de la identidad y del abolengo españoles, condensados semánticamente en el vocablo Raza, fue el instrumento ideológico al que recurrió la oligarquía para reunir la nación alrededor de sus élites tradicionales –blancas, criollas y compuestas de terratenientes. Su propósito era afrontar el riesgo de que la identidad nacional se disolviera con las aportaciones exteriores, así como prevenirse contra la eventualidad de perder el control social y político que esas élites iban ejerciendo. Esta actitud entroncaba con las preocupaciones de un amplio espectro de inmigrantes que, aun participando plenamente en el desarrollo económico y en la vida política de esas jóvenes repúblicas, deseaban conservar unas raíces potencialmente amenazadas. De hecho, Lorenzo Delgado apunta los factores que favorecieron la reivindicación del legado español por grupos ascendentes en América latina: además del distanciamiento que permitía mantener para con el gigante norteamericano, la referencia al pasado hispánico constituía una forma de respuesta frente a las mutaciones que acarrearón la modernización de las fuerzas de producción y el creciente cosmopolitismo de la población del subcontinente⁵⁴¹. Pero los primeros decenios del siglo XX trajeron un factor nuevo que alarmó a las élites blancas. En efecto, tenían entonces un notable auge las teorías indigenistas, las cuales ponían en tela de juicio toda la herencia del período colonial y, por consiguiente, el orden sociopolítico que de él procedía: en 1905 ya redactó el peruano Manuel González Prada su famoso ensayo *Nuestros indios*. Ante estas acusaciones, los sectores hispanófilos adoptaron una actitud de rechazo radical de las raíces indígenas y de afirmación militante de su «hispanidad». Esta postura suscitó una violenta polémica acerca del papel pasado y futuro que los distintos grupos étnicos de la población desempeñaran en la vida social y económica de las aún recientes repúblicas.

⁵⁴⁰ Léase la introducción de la obra de Richard GRAHAM (ed.), *The idea of race in Latin America, 1870-1940*, op. cit., pp. 1-5.

⁵⁴¹ Lorenzo DELGADO GÓMEZ-ESCALONILLA, «La política latinoamericana de España en el siglo XX», art. cit., pp. 127-128.

La cuestión del mestizaje, y especialmente la del papel de los negros e indios en las sociedades, desató unos debates acalorados cuyas repercusiones en la Península ibérica ya analizamos. Habiendo tenido el darwinismo social un amplio eco en América latina durante la segunda mitad del siglo XIX⁵⁴², las corrientes positivistas más o menos racistas que integraban factores biológicos influyeron bastante en la gestación del concepto de raza. El mito de la Civilización, personificada por la élite criolla, o hasta por la figura del mestizo cuando dominaba en ella el elemento blanco, se erigió a menudo contra la barbarie que representaban –para esas mismas élites– los negros, los indios o los inmigrantes. En Latinoamérica, numerosos intelectuales y políticos que desconfiaban del componente nacional indio pretendieron de hecho reducir su peso, o incluso lo ignoraron por completo. Sin embargo, se manifestaron paralelamente otras posturas. Algunos vieron en el legado hispánico un remedio a las frustraciones acumuladas desde hacía casi un siglo. Y, en ese contexto, la sociología crítica que iba difundándose en las grandes metrópolis latinoamericanas contribuyó al examen de conciencia colectivo que llevó varios intelectuales a reconocer y definir la plaza que debían ocupar en sus sociedades respectivas los diferentes grupos étnicos que constituían su originalidad: el criollo, el mestizo, el indio, el negro, el inmigrante. Además, cada uno de estos componentes remitía a una fase específica de la evolución histórica de esas sociedades. Así pues la perspectiva sociológica entroncaba con la perspectiva histórica. El regeneracionismo americano se caracterizó por una reflexión sobre los problemas del origen colonial, de la lucha racial y de la angustia nacionalista frente a la nueva ola de inmigración y al desafío económico planteado por el nuevo colonialismo estadounidense.

A fines del siglo XIX, varios intelectuales latinoamericanos expresaron una profunda desilusión en cuanto a la marcha de sus naciones en el período postcolonial, dando testimonio de las carencias e insuficiencias de un «alma nacional» al que culpaban de haber limitado dramáticamente el desarrollo del subcontinente. Algunos de ellos, sintiéndose traicionados por las promesas de eman-

⁵⁴² Sobre la recepción del darwinismo en el continente, remitimos a Thomas F. GLICK *et alii* (ed.), *El darwinismo en España e Iberoamérica*, *op. cit.*, y al artículo de Marie-Danielle DEMELAS, «Darwinismo a la criolla: el Darwinismo social en Bolivia, 1880-1910», en *Historia boliviana*, La Paz, n.º 1/2, 1981, pp. 67-82.

cipación, manifestaron su desencanto defendiendo una ruptura completa con el pasado. Ya renegaron las independencias y proclamaron su filiación española, ya buscaron, por el contrario, el origen auténtico de la savia nacional en hipotéticas raíces precolumbinas. Para otros, esta constatación desembocó en una doble actitud de rechazo y superación: negarse a aceptar el peso del pasado y luchar contra la desesperación y las tentaciones por el abandono. Esta postura les condujo a intentar salir del artificio de su existencia preguntándose por sus orígenes. Al respecto, los años 1910 representaron una transición: la Gran Guerra que arrasó el continente europeo, llevándose en su locura mortífera a las antiguas potencias que gozaban de un gran prestigio moral e intelectual en América, suscitó allende el Atlántico estupor y desengaño. El sentimiento dominante lo manifestó, por ejemplo, la expresión «El suicidio de los bárbaros», que empleó José Ingenieros en un ensayo publicado en la inmediata posguerra⁵⁴³. Gravemente afectadas por el naufragio europeo, pero negándose al mismo tiempo a identificarse con la civilización norteamericana, las élites latinoamericanas pretendieron entonces afirmar su verdadera personalidad mediante grandes campañas de afirmación nacionalista. Michèle Guicharnaud-Tollis ha mostrado cómo esas élites pudieron así proponer una defensa de la tradición y de la Raza hispana como principio cultural, sin que esta postura fuera interpretada como una mera vuelta a los orígenes españoles⁵⁴⁴. Para el autor cubano José María Chacón y Calvo, la raza, definida como la «realidad fecunda y poderosa, a cuyos pechos se forjan las colectividades y naciones» era pues el resultado de mezclas, influencias y migraciones⁵⁴⁵. Su americanismo descansaba en una interpretación nacionalista y espiritualista de la «raza», entre la recuperación de la tradición ancestral y la ruptura con la herencia colonial, y basada en una concepción étnicocultural de los pueblos «américo-hispánicos».

⁵⁴³ «El suicidio de los bárbaros», en José INGENIEROS, *Los tiempos nuevos*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1961 [1919], p. 11.

⁵⁴⁴ Michèle GUICHARNAUD-TOLLIS, «Nación y cultura hispano-cubana en la ensayística crítica de José María Chacón y Calvo», en Consuelo NARANJO OROVIO y Carlos SERRANO (coord.), *Imágenes e imaginarios nacionales en el ultramar español*, op. cit., p. 246.

⁵⁴⁵ Conferencia leída en el Instituto de La Habana el 8 de febrero de 1913, en José María CHACÓN Y CALVO, *Ensayos de literatura cubana*, Madrid, Editorial Sa-turnino Calleja, 1922, pp. 90-91.

El repunte hispanista que marcó las dos primeras décadas del siglo XX llevó a restaurar la figura del criollo e idealizar al mestizo (considerado por cierto desde un enfoque más cultural y social que biológico). La idea era restituirles a esas sociedades desestructuradas unos cimientos renovados. Universitarios como el mexicano José Vasconcelos o el argentino Ricardo Rojas vieron especialmente en el mestizo un factor poderoso de cohesión nacional, susceptible de constituir una respuesta original a la búsqueda identitaria en que estaba sumido el subcontinente: tanto en un plano cultural como étnico, el mestizo permitía conciliar, por un lado la tradición colonial y las aportaciones del cosmopolitismo, y por otro el fondo criollo y hasta la masa social indígena. Parecida idealización del mestizo incluso llegó a producir, en Argentina o México entre otros, el mito del surgimiento de una nueva raza elaborada en los fundamentos de la «raza española»: así apareció la «raza cósmica» de Vasconcelos, o la «Eurindia» conceptualizada por Rojas, siendo ambas el resultado de un proceso de superación de las diferencias, y mitos unificadores con alcance universalista.

Modernismo y renovación crítica: los orígenes culturales del rebrote hispanófilo

A nivel continental, el período desde 1880 hasta 1915 se caracterizó por un movimiento intelectual iberoamericano de reacción que suscitó una renovación crítica consistiendo en asumir todas las consecuencias del pasado español. Esa generación escogió como referente al lingüista y político venezolano Andrés Bello, fallecido en 1865, el cual simbolizaba la confraternidad hispanoamericana y fue el iniciador de aquella campaña de reapropiación del legado cultural hispánico. José Carlos Mainer califica esa corriente de «98 latinoamericano»⁵⁴⁶, estableciendo una analogía con la generación de intelectuales españoles que entonces estaban sondeando el alma española para hallar los remedios a la supuesta decadencia hispana. De hecho existían múltiples puntos de convergencia en lo que animaba a latinoamericanos y españoles en su búsqueda identitaria, como lo refleja el periodista boliviano Alcides Arguedas, autor

⁵⁴⁶ Véase «Un capítulo regeneracionista: el hispanoamericanismo (1892-1923)», en José Carlos MAINER, *La doma de la quimera (Ensayos sobre nacionalismo y cultura en España)*, Barcelona, Bellaterra, 1988, p. 99.

en 1909 del ensayo *Pueblo enfermo*. Partiendo del mismo diagnóstico a que llegaron los regeneracionistas peninsulares, Arguedas invitaba la sociedad latinoamericana a un ejercicio de autocrítica que lo llevó a determinar en la raza enfermedad, fatalidad y estorbo al progreso: «Debemos convenir [...] que estamos enfermos, o mejor, que hemos nacido enfermos, no como pueblo, sino como raza, o más bien como conjunto de individuos con unos mismos anhelos e idéntica conformación mental»⁵⁴⁷. Aunque en esto se limitaba la similitud con el análisis español, la voluntad de reflexionar sobre la psicología de los pueblos latinoamericanos a través de un esquema racial no podía sino recordar los ensayos de psicología colectiva que se publicaron en la España de aquel entonces.

En el lado americano del Atlántico, una generación de jóvenes autores empezó además a preocuparse por la evolución de las formas políticas de sus respectivos países: su idea era elaborar una teoría política susceptible de conducir sus pueblos hacia proyectos de porvenir siempre y cuando mantuviesen su tradición. En ese marco surgió la corriente educativa, que animaban intelectuales como Juan Montalvo, Manuel González Prada, Justo Sierra, Enrique José Varona o Eugenio María de Hostos. Su compromiso tendía a corregir la injusticia social y la ignorancia de las masas, que, a su parecer, eran fuentes de todas las desgracias políticas del continente (anarquismo, caudillismo militar, despotismo, etc.). Con una intención similar, apareció así en los años 1910 el movimiento de la Reforma universitaria, activo primero en Argentina y que pronto se extendió por todo el subcontinente⁵⁴⁸.

Las reivindicaciones de este grupo apuntan que, junto a las cuestiones internacionales, económicas y políticas, era esencial la dimensión cultural para entender todo el alcance de la revolución de las referencias identitarias observable en el continente latinoamericano. La renovación crítica aparecida a nivel político tuvo, en ciertos aspectos, una correspondencia a nivel literario: una reacción filosófica y estética contra los esquemas introducidos por el positivismo se desarrolló, en el mismo momento, en los círculos artísticos. Al fracasar la corriente positivista en definir un carácter propiamente hispanoamericano, porque la influenciaban de-

⁵⁴⁷ Alcides ARGUEDAS, *Pueblo enfermo. Contribución a la psicología de los pueblos hispanoamericanos*, La Paz, Ediciones Puerta del Sol, 1967 [1909], p. 176.

⁵⁴⁸ Al respecto, véase Tulio HALPERÍN DONGHI, *Historia contemporánea de América latina*, op. cit., pp. 297-298.

masiado sus modelos europeos⁵⁴⁹ o norteamericano, algunos intelectuales vieron en el modernismo una expresión original de la cultural autóctona⁵⁵⁰.

Una de las figuras epónimas de esa generación es el uruguayo José Enrique Rodó. La publicación en 1900 de su ensayo *Ariel* se entendió como una reacción espiritualista hispanoamericana ante el utilitarismo y el capitalismo norteamericanos. Para muchos, ese libro representó la formulación estética y literaria de un conflicto de civilizaciones que oponía los anglosajones, y más específicamente los Estados Unidos, a los latinos, representados ambos bandos por Ariel y Calibán. Pero también se trataba de un movimiento de reacción idealista contra el auge del capitalismo y el materialismo heredado del cientificismo propio del siglo XIX. Rodó contemplaba la América hispánica como una unidad, no sólo histórica sino eterna, que precisamente se fundía en la «raza», considerada como idea y sentimiento⁵⁵¹. Según Rodó, uno de los primeros factores de integración precisamente era la lengua española, de la que decía era el «arca santa de la raza»⁵⁵². La unidad intelectual de la América hispánica descansaba pues en una legado cultural compartido, pero también en unos orígenes, linaje y matriz histórica comunes. Esta afirmación conllevaba reivindicar al genio hispánico legado por España. Para aquel escritor, la hispanización de América había sido portadora de civilización y, si hasta la hora tan sólo había generado una unidad de alma, fundada en la sangre, las tradiciones o la religión, él admitía que en el porvenir podría desembocar en una reunificación con la Madre Patria. La esencia de la América hispá-

⁵⁴⁹ Se encontrará una aproximación global a las influencias europeas sobre la construcción cultural, política y económica de las sociedades americanas entre 1810 et 1939, en la obra de Annick LEMPÉRIÈRE *et alii*, *L'Amérique latine et les modèles européens*, *op. cit.*

⁵⁵⁰ Respecto al modernismo, consúltese Joseph HARRISON y Alan HOYLE (eds.), *Spain's 1898 crisis. Regenerationism, modernism and post-colonialism*, *op. cit.*, pp. 121-227.

⁵⁵¹ Cf. Antonio EGEA LÓPEZ, «La idea de Hispanoamérica como unidad en José Enrique Rodó», en J. Raúl NAVARRO GARCÍA (coord.), *Literatura y pensamiento en América latina*, Sevilla, Escuela de Estudios hispanoamericanos-CSIC, 1999, pp. 43-54; y Luis JIMÉNEZ MORENO, «La personalidad cultural colectiva en la obra de José Enrique Rodó», en Antonio HEREDIA SORIANO (coord.), *Mundo hispánico-Nuevo Mundo. Visión filosófica*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1995, pp. 277-290.

⁵⁵² José Enrique RODÓ, *Hombres de América (Montalvo. Bolívar. Rubén Darío)*, Barcelona, Cervantes, 1931 [1920], p. 164.

nica, a la que Rodó llamaba la «Raza iberoamericana», constituía así una prolongación histórica de España.

Al diseñar los personajes de su *Ariel*, Rodó en parte se inspiró en un texto que había publicado el poeta nicaragüense Rubén Darío, «El triunfo de Calibán». Como ya lo vimos, el fondo ideológico del modernismo desarrollado por Darío tenía grandes similitudes con el ideal hispanoamericano de Rodó. A semejanza de Rodó, del cubano José Martí o del lingüista dominicano Pedro Henríquez Ureña, Rubén Darío integró aquella generación de intelectuales antipositivistas que, a través de la esfera modernista, asumieron la herencia española como un elemento constitutivo de su nacionalidad. Aunque no estaba exento de prejuicios antiespañoles, como los más de los intelectuales americanos de su generación desde luego, Darío profesó un hispanismo fervoroso que se manifestó muy pronto, dado que ya visitó España en 1892. Como resultado de una estancia en tierra española en 1898-1900, publicó en 1905 *Cantos de vida y esperanza*, poemas en que evocaba conjuntamente la «vieja España» heroica y la «nueva España». Una de las composiciones más famosas del poeta nicaragüense, que por cierto tuvo un inmenso éxito en España, fue la «Salutación del optimista», la cual comenzaba con una recuperación significativa del pasado español:

Íclitas razas ubérrimas, sangre de Hispania fecunda [...] Sangre de Hispania fecunda, sólidas, ínclitas razas, muestren los dones pretéritos que fueron antaño su triunfo. Vuelva el antiguo entusiasmo, vuelva el espíritu ardiente que regará lenguas de fuego en esa epifanía»⁵⁵³.

En estos versos Darío manifestaba su profunda fe en el destino de la América hispana, una América que reivindicaría sin rubores sus orígenes españoles. Así que no es sorprendente que la corriente modernista se beneficiase de la mayor simpatía por parte de los americanistas peninsulares. No obstante, a pesar de sus similitudes filosóficas y culturales, el movimiento de recuperación nacionalista que cristalizó en Latinoamérica a lo largo del primer tercio del siglo XX no siguió necesariamente las orientaciones que los españoles adoptaron.

⁵⁵³ Este poema solía figurar en el programa de los festejos de fraternidad hispanoamericana, especialmente en las celebraciones de la Fiesta de la Raza, en las cuales muchas veces fue leído. También lo publicó la revista *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 1, ene. 1916, p. 3.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

La búsqueda de una identidad cultural a través de los estudios de sociología o las vanguardias artísticas por parte de las clases medias latinoamericanas coincidió con las preocupaciones de las minorías culturales españolas: en ambas orillas del Atlántico, se trataba de examinar las contradicciones que presentaban sus países respectivos, caracterizados por un desarrollo incompleto, una realidad social dual y trastornos sociales a que había inducido el nuevo contexto internacional. Todo eso condujo los intelectuales españoles y americanos a redescubrir su proximidad y la similitud de los problemas que se les planteaba⁵⁵⁴. Aunque la imagen de España más difundida en América era la de un país monárquico, atrasado, sectario e inestable políticamente, muchos intelectuales latinoamericanos no dudaron en afirmar su hispanidad y reivindicar su pertenencia a la comunidad designada por la Raza hispana. Sin embargo no cabe dejarse engañar por la significación de esa actitud. Más que una prueba de apego a la España en sí –o sea la España contemporánea, real– esa referencia hispánica era una manifestación identitaria: tratábase de una invocación del pasado, en la medida en que seguía estructurando las identidades nacionales latinoamericanas. Así se podía entender el llamamiento al pasado colonial lanzado por Manuel Ugarte, el cual era más la señal de una inclinación de orden sentimental y cultural para con la Raza que una adhesión a la ideología que defendían sus propagandistas peninsulares. Al reaccionar a las constataciones sobre la decadencia de los pueblos latinos, éste afirmaba así en 1911: «Lejos de quejarnos de nuestra filiación, enorgullezcámonos de ella, porque lo que hace la fuerza de los grupos es la constante comunión con los antepasados»⁵⁵⁵.

Estas declaraciones llevan a matizar el alcance del movimiento de afirmación hispánica latinoamericana. En primer lugar, la frontera entre hispanidad y latinidad no siempre era muy clara, ni mucho menos. Si algunos intelectuales, como José Enrique Rodó, tuvieron a bien limitar el empleo de la expresión «Latinoamérica»⁵⁵⁶, muchos recurrieron tanto al calificativo «latino» como a los de «hispánico» o «ibérico». Con sus instituciones y su vida cultural,

⁵⁵⁴ Tulio HALPERÍN DONGHI, «España e Hispanoamérica: miradas a través del Atlántico (1825-1975)», art. cit..

⁵⁵⁵ Manuel UGARTE, *El porvenir de la América española*, op. cit., p. 11.

⁵⁵⁶ En su ensayo *Ariel*, Rodó recurría a la denominación «Hispanoamérica». Como lo ha recordado Antonio EGEA LÓPEZ (cf. «La idea de Hispanoamérica

Francia seguía ejerciendo una fuerte atracción y referirse a la latinidad era para esos autores una manera de integrar la herencia gala en su oposición al gigante norteamericano. El segundo matiz que cabe integrar corresponde al hispanoamericanismo. En efecto, recuperar el legado hispánico y adoptar el estandarte de la Raza no significaba necesariamente adherirse al ideal americanista propuesto por los españoles ni aun aspirar a entablar una relación privilegiada con España, como pudieron creerlo —o desearlo— numerosos intelectuales peninsulares. Así José Enrique Rodó, quien en ningún momento mencionó explícitamente a España en su exhortación a recuperar la tradición hispánica: si bien España estaba presente implícitamente en su obra, el compromiso de este autor fue americanista más bien que hispanoamericanista. En otros términos, *Ariel* era la expresión de una corriente nacionalista y cultural suramericana para la que España no era sino un valedor que remitía a la historia. El hecho de que los intelectuales españoles hicieran de José Enrique Rodó y Rubén Darío los apóstoles del hispanoamericanismo resultaba pues una apropiación indebida de sus figuras e ideales. No obstante, plurales eran las aproximaciones al tema de la identidad y de los orígenes. Esta diversidad dependía de la orientación ideológica, por una parte, de la zona geográfica y el medio sociológico, por otra.

B) CONSTRUCCIONES NACIONALES Y ASIMILACIÓN DE LA DIVERSIDAD ÉTNICA EN AMÉRICA LATINA: ¿DE QUÉ RAZA SE TRATA?

Con ser pertinente una aproximación global, no conviene limitar esta presentación a las grandes directrices. Sin pretender a la exhaustividad, dada la extensión del tema en lo referido al continente latinoamericano, cabe volver sobre esta misma diversidad según los países considerados: en cuanto a la composición étnica, dimensión tan importante en la construcción de la nacionalidad y en la conceptualización de una «raza» hispánica o iberoamericana, la existencia o no de una población mayoritaria de origen indígena o la presencia masiva de inmigrantes europeos creaban situaciones contrastadas que impiden cualquier generalización.

como unidad en la obra de José Enrique Rodó», art. cit., pp. 52-54), limitaba la utilización del término «Latinoamérica» a un empleo restrictivo, para expresar la gran tradición clásica de la que América había heredado.

Al respecto, el estudio comparativo de Miguel Rodríguez acerca del 12 de octubre en distintas zonas de la América continental (México, Chiapas, California, Argentina) y del Caribe (Puerto Rico) revela el papel fluctuante de la «raza» en la construcción de las identidades según las áreas y los períodos considerados⁵⁵⁷. Cuando en los años 1910 casi todas las repúblicas latinoamericanas adoptaron el 12 de octubre como fiesta oficial, cabe interrogarse sobre el sentido de aquel movimiento continental respecto al símbolo que esta fecha representaba. La explicación e interpretación de ello varía en función de los países y autores: la «raza» que celebró cada territorio correspondió, de cierto modo, a la «nación» ideal que estaba generándose en los distintos imaginarios nacionales. La Raza así constituyó en las Américas un concepto de geometría variable. El siguiente análisis tratará de tres cuencas geográficas específicas delimitadas en función de varios criterios: la cultura, el grado de mestizaje, el peso de la población indígena, el papel de la inmigración europea contemporánea, las relaciones de proximidad, o hasta de dependencia, con Estados Unidos, el nivel de desarrollo, etc. Dichas cuencas son las siguientes: el Cono Sur a través de Argentina, Norteamérica con el caso mexicano, la América andina con el ejemplo del Perú. Para la zona de las Antillas y el Caribe, remitimos a las anteriores líneas dedicadas a la polémica que opuso el cubano Fernando Ortiz a Rafael Altamira.

Las repúblicas del Cono Sur: el caso de Argentina

Argentina constituía un caso sintomático de cómo fue recuperado el mito de la Raza, en la medida en que esta república tenía unos vínculos fuertes con España, que además fueron creciendo durante el período de la Restauración borbónica. La presencia de una importante colonia de emigrados españoles contribuyó a consolidar las relaciones entre ambos países. Sin embargo, la intensidad de las corrientes nacionalistas argentinas –sea en el contexto postcolonial decimonónico, sea a partir de principios del siglo xx con la llegada masiva de inmigrantes– favoreció una interpretación original del mito asociado con la Raza, sólo parcialmente convergente con la de los americanistas españoles. La percepción de la identidad argentina –que algunos llamaron argentinidad– no po-

⁵⁵⁷ Miguel RODRÍGUEZ, *Celebración de «la raza»...*, op. cit., p. 124.

día disociarse del problema del mestizaje, el cual generó encendidos debates a lo largo de aquellos años⁵⁵⁸.

La segunda mitad del siglo XIX se caracterizó por un ambiente hispanófilo manifiesto en Argentina, especialmente entre los sectores cultos de la sociedad⁵⁵⁹. Tras la emancipación, las violentas campañas antiespañolas de las primeras generaciones de nacionalistas argentinos, como el abogado Juan Bautista Alberdi o Domingo Faustino Sarmiento, presidente de la república de 1868 a 1874, estuvieron destinadas a erradicar las tradiciones procedentes del período colonial para introducir unos modelos de desarrollo foráneos. En su famoso ensayo *Facundo. Civilización y barbarie* (1845), Sarmiento propuso sustituir la inmigración española por otros flujos migratorios con el fin de desespañolizar Buenos Aires⁵⁶⁰. Basada en una crítica agria del pasado colonial español, esa ideología hispanófoba provocó un rechazo de todo el legado hispánico y hasta demostró hostilidad al criollo, en tanto que figura histórica descendiente –en cuanto a su filiación y a sus costumbres– de los colonizadores españoles. Por otra parte, aquellos autores, impregnados del positivismo entonces en boga, desarrollaron una sociología racista que, partiendo de un diagnóstico de degeneración social, preconizaba disminuir los elementos étnicos españoles e indios.

No rechazaba Alberdi el mestizaje como tal, pues incluso lo solicitaba, aunque en sentido contrario de lo que había pasado en el período colonial: quería favorecer el cruce con las razas blancas europeas, consideradas «razas superiores». En cambio, Sarmiento anunciaba en *Facundo* la progresiva supremacía del hombre blanco y de la «Civilización» mediante un proceso durante el cual éste se impondría frente a las razas indígenas consideradas como bárbaras. Como lo apuntaba José Ingenieros en el prólogo que redactó para la edición póstuma del ensayo, *Conflicto y armonía de las razas en América* (1915), las ideas sociológicas que en él defendía Sarmiento hacían de la lucha de razas el factor preponde-

⁵⁵⁸ Léase el análisis sobre las teorías raciales que realiza Aline HELG, «Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction», en Richard GRAHAM (ed.), *The idea of race in Latin America, 1870-1940*, op. cit., pp. 39-47.

⁵⁵⁹ Véase José Manuel MACARRO VERA, «La imagen de España en la Argentina», en Rafael SÁNCHEZ MANTERO et alii, *La imagen de España en América (1898-1931)*, op. cit., pp. 61-110.

⁵⁶⁰ Elisa T. CALABRESE, «Escribir la barbarie argentina. Una genealogía literaria de Sarmiento a Saccomanno», en *Iberoamericana*, Madrid, n.º 17, 2005, pp. 41-54.

rante en la formación de la nacionalidad argentina⁵⁶¹. Sarmiento denunciaba asimismo el mestizaje que las uniones hispanoindígenas habían favorecido durante el período colonial, viendo en él un factor de degeneración que había dado a luz, especialmente en el sur de Argentina, a un «conglomerado anárquico» que sumaba las taras de ambas razas. En ese marco de referencia, *Facundo* representaba la «raza gaucha», a la que analizaba como el mestizaje decadente que combinaba las herencias hispánica e india, algo que Ingenieros resumía de la siguiente manera:

Dos ideas básicas obsesionan a Sarmiento como explicación de todos los males que han pesado sobre la América del Sud: 1. la herencia española; 2. la mestización indígena. Estas circunstancias étnicas se mezclaron para engendrar la raza gaucha, los «indígenas a caballo», cuyo símbolo es «Facundo», elemento esencial de toda la anarquía política y almácigo perenne de caudillismo⁵⁶².

El único remedio, según Sarmiento, consistía en integrar y asimilar la cultura de las naciones europeas más desarrolladas para regenerar la sangre hispanoindígena originaria con «una abundante transfusión de nueva sangre, de raza blanca». El criminólogo José Ingenieros, catedrático de Psicología experimental en la Universidad de Buenos Aires, coincidía con el expresidente en su análisis del mestizaje, reconociendo en él uno de los peores males de la sociedad argentina⁵⁶³.

No obstante, éste se expresaba en un contexto histórico y político muy distinto del que habían conocido Sarmiento o Alberdi. Las repúblicas del Cono Sur, y más especialmente Argentina, sufrieron entre 1880 y 1930 una afluencia masiva de inmigrantes europeos que trastornó la composición demográfica y sociológica de la población, cuestionando los fundamentos de la nacionalidad. Si los sucesivos gobiernos animaron la inmigración para poblar el territorio, ésta no dejó de suscitar una honda preocupación en los círculos intelectuales atentos por mantener cierta cohesión y ho-

⁵⁶¹ José INGENIEROS, «Las ideas sociológicas de Sarmiento», Prólogo del libro de Domingo Faustino SARMIENTO, *Conflicto y armonía de las razas en América*, op. cit., pp. 7-40.

⁵⁶² *Id.*, p. 37.

⁵⁶³ Cf. José INGENIEROS, *Sociología argentina*, op. cit. El sociólogo Carlos Octavio Bunge también hizo suyo algunos postulados racialistas ideológicos en el estudio de etnopsicología que publicó sobre los pueblos hispanoamericanos: Carlos Octavio BUNGE, *Nuestra América. Ensayo de psicología individual y social* [1903], op. cit. (prologado por Rafael Altamira).

mogeneidad en la nación. Paradójicamente, ese fenómeno desembocó en un proceso de búsqueda identitaria que revaloró la figura del criollo y las raíces españolas como referencias históricas que estructuraban la nacionalidad argentina. Siguiendo a José Ingenieros, otros autores como Leopoldo Lugones reaccionaron a la amenaza migratoria defendiendo una esencia nacional encarnada por la figura del gaucho de la pampa argentina⁵⁶⁴. Frente a la abundancia de inmigrantes no hispanohablantes, en particular italianos, muchos intelectuales consideraron favorablemente la llegada de colonos españoles. Habría que relacionar este rechazo de una corriente migratoria exógena con la defensa en el mismo momento de la llamada tradición «castiza», a la que amenazaban la urbanización e industrialización de varias regiones. El que se recuperara simbólicamente al criollo y las raíces hispánicas llevó consigo un cambio de actitud para con la ex metrópoli. El cosmopolitismo que introdujeron los recién llegados había que compensarlo en un plano cultural reivindicando esa herencia hispana.

El repunte hispanófilo se amplificó a partir del año 1910, en que Argentina celebró el centenario de su independencia, aniversario para el que fue invitada una delegación española extraordinaria que presidió la infanta Isabel, lo cual selló el reencuentro hispanoargentino⁵⁶⁵. Algunos años después, en 1916, bajo el mandato de Hipólito Yrigoyen, esta política de aproximación se consagró oficialmente elevándose al rango de embajadas las legaciones diplomáticas española y argentina en Buenos Aires y Madrid. A partir de ahí, las élites criollas se asociaron a ese movimiento y empezaron a reivindicar con orgullo sus orígenes españoles. La colonia de emigrados españoles desempeñó un papel determinante en dicho proceso. Valiéndose de una red de asociaciones muy estructurada y del activismo de sus miembros, esa comunidad ayudó a entronizar la Raza hispana como fundamento de la identidad nacional todavía en construcción. A su iniciativa se debe que Argentina adoptara con gran solemnidad, en 1917, el 12 de octubre como una de las principales fiestas cívicas de la nación. Es de notar, sin embargo, que la recuperación del mito español de la Raza tenía un papel estrictamente identitario y no significó ninguna re-

⁵⁶⁴ Consúltese al respecto *La guerra gaucha* (1905) de Leopoldo Lugones.

⁵⁶⁵ Sobre la participación española en ese centenario, véanse: José SORIANO YAGÜE, «El Centenario Argentino. 1810-25 de Mayo-1910», en *El País*, Madrid, 25-V-1910, p. 3, y Rafael CALZADA, *Cincuenta años de América...*, op. cit., pp. 370-371.

orientación política, como ilustraba el desfase ideológico que separaba el régimen español restauracionista del de la Unión Cívica Radical de Yrigoyen.

Evidentemente, el proceso observable en Argentina desde los años 1910 no era para nada comparable con el que prevalecía en Cuba, donde una forma de colonialismo pudo perpetuarse más allá de la emancipación. En el área del Río de la Plata, la integración de la Raza en el ideal que promovían las instancias oficiales correspondió a un movimiento de recuperación nacionalista y cultural que alentaron intelectuales como Ricardo Rojas, José María Ramos Mejía, Leopoldo Lugones o Manuel Gálvez. El primero de ellos publicó en 1909 un informe relevante sobre el problema educativo que planteaba la afluencia de inmigrantes, informe que tituló significativamente: *La Restauración nacionalista*. Esta reflexión sobre la reforma de la enseñanza de la historia en las escuelas argentinas era una reacción contra un cosmopolitismo que tendía a extenderse a través de la inmigración, especialmente en Buenos Aires. En él Rojas daba pruebas de su apego a la tradición histórica, cuya promoción incumbía ante todo a la escuela. Con todo, y como lo explicaba, esta «restauración nacionalista» no significaba ninguna vuelta al sistema colonial:

Pero esta restauración del propio pasado histórico debe hacerse para definir nuestra personalidad y vislumbrar su destino. Restaurar el *espíritu tradicional* no significa, desde luego, restaurar sus *formas* económicas, políticas o sociales, abolidas por el proceso implacable y lógico de la civilización. [...] Lo que este Informe preconiza es la defensa de ese espíritu dentro y fuera de la escuela, [...] dado que la nación se funda, más que en la raza, en la comunidad de tradición, lengua y destino sobre un territorio común⁵⁶⁶.

A diferencia de Sarmiento, Alberdi o Ingenieros, Ricardo Rojas rechazaba la concepción biológica de la raza como fundamento de la nacionalidad y le antepone el de tradición. Asimismo, el decreto del presidente Yrigoyen que instituyó la fiesta nacional del 12 de octubre no recurrió a la frase ya acuñada de «Fiesta de la Raza», limitándose en evocar el legado español desde el Descubrimiento. Pero si bien no empleaba Rojas la expresión de Raza hispana, su concepción se parecía a la que, paralelamente, iba desarrollando la corriente modernista en los ámbitos artísticos y literarios. En el mismo fragmento, Rojas, presentaba también el con-

⁵⁶⁶ Ricardo ROJAS, *La restauración nacionalista*, op. cit., pp. 468-469.

cepto de tradición como la argamasa cultural de la unidad nacional: insistía en la necesidad de una continuidad histórica que se plasmaría en la práctica y la enseñanza de un mismo idioma (el español), aunque dicho idioma pudiera afirmarse de modo autónomo frente al castellano. El profesor español Adolfo Posada, que entonces estaba en estancia en Argentina para impartir un ciclo de conferencias, reseñó aquel informe viendo en él una manifestación de la renovación españolista en esa república⁵⁶⁷.

Otro libro representativo del repunte hispanófilo lo publicó en 1913 Manuel Gálvez: *El solar de la raza*, que el autor significativamente dedicaba a sus «antepasados españoles». Gálvez proponía edificar un nacionalismo argentino a partir de la doble herencia española y americana, que constituían por iguales lo que él llamaba «nuestra raza»: «Construyamos el idealismo argentino sacándolo del fondo de nuestra raza, es decir, de lo español y lo americano que llevamos dentro de nosotros»⁵⁶⁸. El movimiento de construcción nacional que en Argentina se observaba mediante el vigoroso flujo migratorio debía, a su parecer, conducir a constituir una nueva raza, la «raza latina», encargada de salvar de la decadencia a las viejas naciones latinas de Europa. No obstante, su reivindicación de la latinidad admitía un apego superior a los orígenes españoles:

Porque una nueva raza está formándose aquí. [...] Raza latina, no obstante todas las mezclas. Nosotros vamos recogiendo las virtudes de la estirpe que nuestros hermanos de Europa comienzan ya a olvidar. Latinos, en mayoría irremplazable, son los hombres que vienen a poblar el país; latino es nuestro espíritu y nuestra cultura. Pero dentro de la latinidad somos y seremos eternamente de la casta española⁵⁶⁹.

Por lo tanto el mito de la raza tal y como se formuló en la zona del Río de la Plata difería sustancialmente de la perspectiva que prevalecía en España. Si también se trataba de una referencia identitaria con carácter defensivo frente a la amenaza de desnaturalización que pesaba sobre el cuerpo nacional, la «raza» argentina no tenía el carácter exclusivo de su equivalente peninsular. Abierta a una herencia plural, aunque procuraba privilegiar los orígenes hispánicos, tampoco era el instrumento de los únicos medios conservadores. Por lo menos no antes de fines de los años 1920,

⁵⁶⁷ Adolfo POSADA, *En América. Una Campaña...*, op. cit., pp. 29-35.

⁵⁶⁸ Manuel GÁLVEZ, *El solar de la raza*, op. cit., p. 22.

⁵⁶⁹ *Id.*, p. 59.

cuando el mito de la Hispanidad irrumpió en los círculos de la *intelligentsia* conservadora argentina, en particular gracias a la influencia de Ramiro de Maeztu, embajador de España en Buenos Aires entre 1928 et 1930⁵⁷⁰. En los años 1910, los defensores del radicalismo, movimiento reformista procedente de las clases medias urbanas, pudieron hacer de la raza la matriz de la identidad nacional argentina en formación. Pero ya no se trataba de la Raza española tal como la habían imaginado los panhispanistas y sus herederos americanistas: por el contrario, la raza había de ser una raza nueva, ante todo argentina como afirmaba Lugones.

La construcción de la nación argentina contemporánea se elaboró en parte sobre un mito, el de la superación de las contradicciones nacionales mediante la figura del mestizo. Uno de los principales inspiradores de aquella mitología nacional basada en la invención de una nueva raza fue el ensayista Manuel Ugarte, autor de un estudio histórico y social sobre la América hispana: *El porvenir de América* (1911)⁵⁷¹. Defendiendo una opinión contraria a la sociología positivista decimonónica, Ugarte rechazaba los prejuicios étnicos, en particular la exclusión de los indios en la concepción nacional. En la primera parte de su ensayo, titulada «La raza», empezaba por recordar cuánto habían sufrido los indios desde los inicios de la colonización, víctimas de matanzas horribles y de la esclavitud. Desde allí, proponía salvar lo que quedaba del carácter indígena en la sociedad argentina y rechazaba cualquier teoría sobre la presunta inferioridad de los indios:

Si queremos ser plenamente hispanoamericanos, si queremos ser los argentinos, los chilenos, los mejicanos de hoy, la resultante lógica de los antecedentes y los fenómenos históricos que determinaron nuestro acceso a la vida, si queremos situarnos y alcanzar una significación definitiva en el tiempo y en el mundo, el primitivo dueño de los territorios tiene que ser aceptado como componente en la mezcla insegura de la raza en formación⁵⁷².

⁵⁷⁰ En cuanto al auge de la ideología de la Hispanidad en la Argentina de los años 1930 a 1940, remitimos a Lorenzo DELGADO y Marisa GONZÁLEZ, «L'Hispanité : projection idéologique et réfraction argentine», en Annick LEMPÉRIÈRE *et alii*, *L'Amérique latine et les modèles européens*, *op. cit.*, pp. 477-504.

⁵⁷¹ Sobre la perspectiva historicista con la que Ugarte describe la composición social de América Latina, consúltese Marcos Javier OLALLA, «El intelectualismo en la caracterización sociológica de Manuel Ugarte sobre América Latina», en *Araucaria: Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades*, Sevilla, n.º 17, 2007, pp. 289-308.

⁵⁷² Manuel UGARTE, *El porvenir de la América española*, *op. cit.*, pp. 41-42.

De este modo, Ugarte condenaba toda tentación por fundar una nación argentina en un sustrato exclusivamente blanco. También pretendía distinguirse de la construcción nacional estadounidense que, explicaba él, había descansado en la segregación racial. Con todo, los indios eran harto minoritarios demográficamente en Argentina, lo que permite matizar el alcance de las declaraciones de esos nacionalistas argentinos, ellos mismos procedentes de las clases urbanas blancas: al no constituir el indio una real «amenaza» política o social, su integración en la definición nacional era pues más retórica y de orden simbólico.

El que se recuperara al indio conducía a celebrar la futura raza suramericana que pensaban en vías de formación y a la que integraría la figura del mestizo. Con estos términos anunciaba el advenimiento de esa nueva raza: «Pero dentro de la mezcla hirviente de la futura raza sudamericana, el mestizo será uno de los elementos más aprovechables si, rompiendo la ignorancia que lo encorva, le hacemos levantar la frente y lo elevamos a la igualdad⁵⁷³. Era pues mediante una obra educativa y social como la futura raza articularía los distintos componentes étnicos –indios y mestizos– hasta entonces excluidos del imaginario nacional promovido por las autoridades. El propio Ricardo Rojas hizo suyo ese mito de una raza armoniosa que integraría los orígenes plurales del pueblo latinoamericano: al considerar que las artes y tradiciones indígenas formaban parte integrante del patrimonio cultural argentino con el mismo título que las aportaciones hispánicas, declaraba «somos indio-latinos»⁵⁷⁴ Ugarte, por su parte, que en su ensayo *Eurindia* (1924) afirmaba de «indianidad» remitía más bien a *lo indio* que *el indio*. Al proclamarse solidario del pasado precolumbino, reivindicaba su legado cultural con el fin de descubrir una historia autóctona y verdaderamente nacional –o aun continental–, pero el indio como individuo miembro de pleno derecho de la sociedad quedaba excluido en ese pasado mítico recuperado. El programa que apoyaba consistía, ni más ni menos, en: «Refundir lo indio, lo gauchesco y lo español en lo americano, convirtiéndolo en conciencia argentina»⁵⁷⁵. Al fin y al cabo, la construcción nacional a la que pretendía la generación argentina de intelectuales críticos ilustraba una preocupación por la homoge-

⁵⁷³ *Id.*, p. 56.

⁵⁷⁴ Ricardo ROJAS, *Mi campaña hispanoamericana*, op. cit., p. 156.

⁵⁷⁵ Ricardo ROJAS, *Eurindia*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1951 [1924], p. 153.

neidad propia a cualquier nacionalismo: a partir de ahí, el mito de la raza suramericana significaba asimilar al indio en la nación criolla más que reconocer su singularidad.

México, entre tradición hispánica y ruptura: la raza mestiza

México experimentó un proceso similar al de Argentina, pero los resultados allí fueron bastante diferentes. En esa república, de la misma manera que en Cuba o en el Cono Sur, la ideología de la Raza –o cada una de sus declinaciones: raza latina, sudamericana, mestiza–, tuvo una gran repercusión debida al predominio económico y social del elemento blanco procedente de la colonización española y al papel de las potentes colonias españolas instaladas allende el Atlántico. Sin embargo, la revolución mexicana que estalló en 1910 tras la reelección del dictador hispanófilo Porfirio Díaz vino a complicar las relaciones que mantenía esta república con su pasado colonial y España⁵⁷⁶. Como subraya Annick Lempérière al comparar los dos centenarios de la independencia mexicana celebrados en 1910 y en 1921, el proceso revolucionario abrió una auténtica ruptura con la memoria autoritaria que había impuesto el porfiriato (1876-1910)⁵⁷⁷.

México era sin duda uno de los países latinoamericanos que mantenía del modo más puro su esencia hispánica y donde las huellas de la presencia española podían observarse nítidamente⁵⁷⁸. El movimiento de inmigración española, primero entre 1898 y 1931 y reanudado después con el final de la Guerra civil española, contribuyó a perpetuar esta influencia en la edad contemporánea. Sin embargo, México constituyó el centro de una polémica en torno al papel histórico de España, polémica de especial intensidad en

⁵⁷⁶ En lo referente al papel de las teorías raciales en la revolución mexicana, véase Alan KNIGHT, «Racism, Revolution, and *Indigenismo*: Mexico, 1910-1940», en Richard GRAHAM (ed.), *The idea of race in Latin America, 1870-1940, op. cit.*, pp. 71-113.

⁵⁷⁷ Annick LEMPÉRIÈRE, «D'un centenaire à l'autre (1910-1921). L'invention de la mémoire culturelle du Mexique contemporain», en François-Xavier GUERRA (ed.), *Mémoires en devenir. Amérique latine XVI^e-XX^e siècle*, Bordeaux, Maison des Pays Ibériques, 1994, pp. 269-292. Del mismo autor, aconsejamos también el artículo «México, "fin de siècle"», en Annick LEMPÉRIÈRE et alii, *L'Amérique latine et les modèles européens, op. cit.*, pp. 369-389.

⁵⁷⁸ Rafael SÁNCHEZ MANTERO, «La imagen de España en México», en Rafael SÁNCHEZ MANTERO et alii, *La imagen de España en América (1898-1931), op. cit.*, p. 197.

comparación con el resto del continente. En México se formularon las críticas más acerbadas hacia la obra histórica española en el nuevo continente, y resulta significativo que esta república fuese la última de las naciones latinoamericanas en adoptar oficialmente la celebración del 12 de octubre, tan sólo en 1929.

Por cierto, el cambio de sensibilidad histórica no se debía sólo a la revolución, ya que ésta operó como el acelerador de un proceso iniciado mucho antes. La creación en 1906 de la Escuela de Arqueología y Etnología fue un primer indicio. El que los gobiernos revolucionarios recuperaran una identidad autóctona diferenciada de los colonizadores y simbolizada por el mestizo llevó consigo grandes resistencias para con la Raza, fuese española o hasta hispana⁵⁷⁹. En su análisis sobre la génesis del concepto racial en esta república, Miguel Rodríguez precisa que el vocablo de raza se había desarrollado en México a lo largo del siglo XIX para referirse a las poblaciones indígenas y que luego se extendió al conjunto de los mestizajes étnicos. Si la emancipación consagró la igualdad racial en un plano jurídico, la discriminación de ciertas comunidades étnicas se perpetuó en la práctica⁵⁸⁰. La fuerte influencia del darwinismo social y de autores como Arthur de Gobineau, Auguste Comte o Herbert Spencer condujo la élite del régimen de Porfirio Díaz a considerar a los indios, y aún más a los negros y asiáticos, como seres inferiores⁵⁸¹. Uno de los artífices mexicanos de esa corriente positivista racista fue Francisco Bulnes⁵⁸². A partir de los años 1880, no obstante, el debate alrededor del darwinismo social dividió a los positivistas, no admitiendo unos de ellos –como Justo Sierra– el principio de pureza racial y de superioridad de los arios y prefiriendo ver en la raza un principio espiritual.

Bajo la influencia del historiador porfirista Justo Sierra⁵⁸³, fundador de la Universidad Nacional de México, este país se lanzó a

⁵⁷⁹ Véase Miguel RODRÍGUEZ, *Celebración de «la raza»...*, *op. cit.*, en particular «La raza como mestizaje», pp. 117-124.

⁵⁸⁰ Moisés GONZÁLEZ NAVARRO, «Las ideas raciales de los científicos, 1890-1910», en *Historia Mexicana*, México, vol. XXXVII, n.º 4, ab.-jun. 1988, pp. 565-583.

⁵⁸¹ Olivia GALL, «Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas sobre México», en *Revista mexicana de sociología*, México, n.º 2, 2004, pp. 221-259.

⁵⁸² Francisco BULNES, *El porvenir de las naciones latino-americanas ante las recientes conquistas de Europa y Norteamérica*, México, Impr. de M. Nava, 1899.

⁵⁸³ Javier GARCADIÉGO DANTÁN, «De Justo Sierra a Vasconcelos. La Universidad Nacional durante la revolución mexicana», en *Historia mexicana*, México, vol. 46, n.º 4, 1997, pp. 769-819.

la crítica del período colonial español. Al censurar la actitud cruel y codiciosa de los conquistadores y colonizadores, Justo Sierra contribuyó a difundir una imagen muy negativa de España y a valorar los orígenes mestizos de México. Se reforzó la hispanofobia dominante con la llegada masiva de inmigrantes procedentes de España en una república en que la comunidad española, peyorativamente designada por el mote de *gachupines*, se había asociado con la élite criolla postcolonial del general Porfirio Díaz y seguía manteniendo una posición social y económica dominante. El contexto enturbiado de la revolución (1910-1920) complicó aún más las relaciones hispanomexicanas: los españoles allí residentes sirvieron de chivo expiatorio, al acusarse a los gachupines de ser contrarrevolucionarios y de tomar partido en el conflicto, como durante la «Guerra de los cristeros» que opuso una parte del clero al Estado en 1926⁵⁸⁴.

A este ambiente de hispanofobia popular se sumía el auge del indigenismo⁵⁸⁵. La fuerte proporción de indios en esta república, particularmente en la región sureña de Chiapas, planteaba un problema de integración de este sector en la nación. Adoptando una visión paternalista para con los indios, los intelectuales más comprometidos en la reforma del país, como José Vasconcelos, comprobaron que dicho grupo quedaba aislado del cuerpo social, pobre, sometido y expuesto al alcoholismo, la miseria, la exclusión y la superstición. En este marco, la celebración progresiva de la figura del mestizo como síntesis nacional no se confirmó sino en los años 1910 y procedía de una doble perspectiva: el rechazo de las raíces españolas como primer fundamento de la nacionalidad y la imposible ruptura social que hubiera supuesto la plena integración de los indios en la vida cívica. Después de la revolución, el mestizaje tomó la forma de una construcción ideal que significaba en la práctica la disolución de los indios en la nación mestiza. Así lo entendió Ramón J. Sender, según el cual el indio había servido de instrumento ideológico al uso de la mayoría mestiza para favorecer un cambio social que vino a consagrar la revolu-

⁵⁸⁴ Sobre este punto, léase «La cuestión religiosa: la guerra cristera», en Aludena DELGADO LARIOS, *La revolución mexicana en la España de Alfonso XIII (1910-1931)*, op. cit., pp. 203-276.

⁵⁸⁵ Alan KNIGHT, «Racism, Revolution, and *Indigenismo*: Mexico, 1910-1940», en Richard GRAHAM (ed.), *The idea of race in Latin America, 1870-1940*, op. cit., pp. 78 y ss.

ción⁵⁸⁶. El nacionalismo mestizo que de ello resultó correspondía a una ruptura con las tendencias europeas del régimen anterior y se adaptaba a la realidad de los nuevos grupos dominantes, que en su mayoría procedían del norte mestizo. Ante el retraso y la exclusión social de los indios, el pedagogo José Vasconcelos, rector de la Universidad de México y responsable del Secretariado para la Instrucción Pública bajo el gobierno de Venustiano Carranza (1920-1925), defendía pues un amplio programa para educar a los indios e integrarles en una identidad nacional federadora, la de la raza mestiza. A través de dos obras famosas, *La raza cósmica* (1925) e *Indología* (1927)⁵⁸⁷, Vasconcelos no dudó en crear y celebrar el mito de una nueva raza híbrida, llamada «raza cósmica», especie de raza universal o de síntesis integral de todas las razas humanas, producto del mestizaje y basada en la fraternidad y el amor⁵⁸⁸.

Con todo era ambivalente aquella celebración del mestizaje como esperanza de un mundo de paz: por un lado, era señal de un progreso estimable en cuanto a la aceptación de sí por parte de los latinoamericanos, pues admitía la diversidad –étnica, cultural, histórica– constitutiva de su identidad y se negaba a jerarquizar las aportaciones respectivas de los distintos componentes de la nacionalidad; por otro, esa «raza iberoamericana» seguía descansando en un mito que, a semejanza de lo que ocurría en Argentina, no reconocía verdaderamente a los indios como actores sociales de pleno derecho, sujetos de auténticas prerrogativas cívicas. El mito universalista de la «raza cósmica», que recuperaba las raíces españolas, indígenas y mestizas de México, no dejaba de recordar la retórica que defendió la derecha reaccionaria española a lo largo de los años 1920: así Ramiro de Maeztu reivindicó el mito de una raza hispanoamericana basada en el principio de igualdad entre todas las razas biológicas. Ahora bien, Maeztu, no vacilaba en referirse a Vasconcelos cuando defendía ese sincretismo con connotación humanista, o hasta cristiana, opuesto al exclusivismo arianista. Lo expresó en un artículo que publicó el diario

⁵⁸⁶ Ramón J. SENDER, *América antes de Colón...*, op. cit., pp. 61-64.

⁵⁸⁷ José VASCONCELOS, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*, Paris, Agencia Mundial de Librería, s.f. [1925], e *Indología. Una interpretación de la cultura iberoamericana*, Paris, Agencia Mundial de Librería, s.f. [1927].

⁵⁸⁸ Francisco ANTOLLÍN, «Releyendo 'La raza cósmica', de Vasconcelos», en *El español de América. Actas del III Congreso internacional del español en América (Valladolid, 3-9 de julio de 1989)*, vol. 3, 1991, pp. 1363-1368.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

madrileño *El Sol* bajo el título «El sueño hispánico»⁵⁸⁹. En reacción a una conferencia que leyó José Vasconcelos el 15 de junio de 1925, en la Sociedad Económica de Amigos del País de Madrid, Maeztu hizo suyo el sueño de solidaridad hispánica que aquel intelectual mexicano había formulado al evocar la futura «batalla de la Amazonia» para el control de esta región: «El Sr. Vasconcelos ha soñado con que sea la América hispánica la sede de la futura quinta raza, en que se fundan en una sola la blanca, la negra, la roja y la amarilla. [...] Es curioso que también yo he soñado el mismo sueño del Sr. Vasconcelos». La visión universalista de la Raza hispánica que tenía Maeztu se pretendía encima de cualquier consideración biológica y se desmarcaba del mito del mestizaje imaginado por Vasconcelos. Sin embargo, más allá de todo desacuerdo de detalle, prevalecía una convergencia de fondo sobre la concepción de una raza hispánica, o iberoamericana, susceptible de unir al conjunto de pueblos hispánicos en su oposición a los pueblos anglosajones:

Por sobreponerse a las vanaglorias separatistas, por concebir un ideal hispánico para el solar americano, por dar a ese ideal un contenido humano, en que quepan todas las razas de la tierra, reciba el señor Vasconcelos mi apretón de manos y la expresión de mi profunda simpatía.

Este fragmento revela la evolución que conoció el pensamiento de Vasconcelos, el cual vino a ser, en los años veinte, cada vez más conservador y antiestadounidense, llegando incluso a reducir su sueño de raza cósmica a su sustrato hispánico criollo. Este endurecimiento identitario, análogo al que tuvo lugar en la Península ibérica, justificaba declaraciones tan ardientes por parte de la figura intelectual de la derecha española que era Maeztu: la valoración de un ideal unitario, firme contra cualquier influencia, fuese endógena o exógena, revelaba en definitiva una negación de la diversidad y de los procesos de transculturación inherentes a toda sociedad abierta sobre el mundo.

El desarrollo de una política indigenista por parte de los sucesivos gobiernos posrevolucionarios resultó ser un instrumento nacionalista destinado a suprimir las diferencias étnicas existentes entre los grupos. En ese contexto, la recuperación de la fiesta

⁵⁸⁹ Ramiro DE MAEZTU, «El sueño hispánico», en *El Sol*, Madrid, 16-VI-1925, p. 1.

del 12 de octubre tuvo como función esencial ayudar, en una perspectiva nacionalista, a forjar una identidad claramente diferenciada del potente vecino del norte⁵⁹⁰. Pues, fue precisamente en México y en aquel entonces como se preparó el terreno a un verdadero movimiento indigenista para la reforma social: esta república vio nacer el gran partido indigenista APRA, al origen de un amplio movimiento panlatinoamericanista llamado el aprismo. El que se creara dicho partido ilustraba una nueva vía de búsqueda identitaria que desembocaría en lo que cabría llamar la América «india»⁵⁹¹.

La América andina: el Perú y el indigenismo

El Perú independiente tiene la especificidad de no haberse volcado en un rechazo radical del pasado hispánico después de la emancipación. Al contrario, esta república no lanzó ningún anatema contra los próceres de la Conquista, en especial Pizarro o Almagro, como pudo producirse en las demás repúblicas latinoamericanas⁵⁹². A pesar del conflicto hispanoperuano de 1866, las relaciones entre ambos países retornaron a la normalidad e incluso ya recuperó cierta cordialidad a fines del siglo XIX. El historiador Ricardo Palma, autor de una serie de relatos mitológico-históricos sobre el pasado peruano (*Tradiciones peruanas*, 1872-1918) fue uno de aquellos intelectuales proclives a una aproximación con la ex metrópoli, a la que por lo demás visitó en el IV Centenario del Descubrimiento de 1892. Las principales críticas dirigidas contra la colonización española fueron las de Manuel González Prada. Este miembro de la oligarquía terrateniente conservadora criticó con virulencia el arcaísmo y el clericalismo españoles en unos términos que en muchos aspectos recordaban la retórica regeneracionista⁵⁹³. González Prada publicó asimismo su ensayo titulado

⁵⁹⁰ Miguel RODRÍGUEZ, *Celebración de «la raza»...*, *op. cit.*, pp. 121-122.

⁵⁹¹ Esta expresión designa aquí de modo sintético a los países de las Américas andina y central con numerosa población india o de origen indio.

⁵⁹² Véase Rafael SÁNCHEZ MANTERO, «La imagen de España en el Perú», en Rafael SÁNCHEZ MANTERO *et alii*, *La imagen de España en América (1898-1931)*, *op. cit.*, pp. 111-142.

⁵⁹³ Manuel González Prada denunció así la subsistencia, bajo múltiples formas, de una España caduca en el Perú y la América postcoloniales. Léase al respecto Juan Guillermo GÓMEZ GARCÍA, «Las dos Españas de Manuel González

Nuestros indios (1904) en que denunciaba los malos tratos que los colonizadores infligieron a los indios. De este modo se convirtió en el iniciador de un movimiento que, a medio plazo, tuvo ingentes consecuencias para la definición de la identidad peruana.

El final de la Primera Guerra mundial coincidió con una conmoción en el escenario político peruano: en 1919, accedió al poder Augusto Bernardino Leguía, un empresario populista que, en un primer tiempo, se mostró favorable a un reformismo democrático que pretendía reducir el peso de la oligarquía limeña. A partir de 1923, sin embargo, su régimen tendió a endurecerse y, al obtener el apoyo de la antigua élite, Leguía acentuó el carácter represivo de la dictadura que había instaurado. Fue en ese contexto cuando varios intelectuales que habían heredado el pensamiento de González Prada, tales como Víctor Raúl Haya de la Torre o José Carlos Mariátegui, entraron en disidencia. Durante los años veinte, el régimen de Leguía intensificó los vínculos con la monarquía de Alfonso XIII, cordialidad bilateral que confirmó el Centenario de la Independencia, organizado en 1921, en el que participó una embajada extraordinaria española presidida por el conde de la Viñaza⁵⁹⁴. Resalta especialmente esa celebración de los nexos fraternales entre el Perú y España con la publicación, patrocinada por el propio Leguía, de la obra *España en el Perú* (1923-24). En ella, su autor pasaba revista a todos los intelectuales ilustres peruanos «amigos de España», entre los cuales cabe mencionar, además del presidente Leguía, al Rector de la Universidad Nacional de San Marcos, Javier Prado y Ugarteche, o el político Enrique de la Riva Agüero⁵⁹⁵. Sin embargo, el progresivo divorcio entre parte de la población y las élites hispanófilas no pudo sino comprometer la percepción del papel de España, desde un plano más político que cultural o histórico. En efecto, a fines de 1921 la monarquía había mandado a Lima a un capitán de la Guardia civil, Pedro Pueyo y

Prada», en *Viejas y nuevas alianzas entre América latina y España: XII Encuentro de Latino Americanistas españoles*, (Santander, 21 al 23 de septiembre de 2006), CD-rom publicado por el Consejo Español de Estudios Iberoamericanos.

⁵⁹⁴ Al respecto, véase la crónica que publicó el diario *El Sol*: «República del Perú. La independencia peruana», en *El Sol*, Madrid, 28-VII-1921, p. 6.

⁵⁹⁵ Estebán M. CÁCERES, *España en el Perú*, Lima, Editorial La Opinión Nacional, 1923-1924. Se trataba del compendio de una tribuna titulada «España en el Perú: Galería de personajes ilustres peruanos amigos de España, y españoles distinguidos radicados en el Perú, amigos de esta república» y publicada en *El Diario Español* de Buenos Aires, para el que Cáceres era el corresponsal en el Perú.

España, encargándole de organizar allí una escuela de policía que siguiera el modelo de la *Benemérita* española⁵⁹⁶. El recurso a este órgano de seguridad con fines represivos en el campo peruano contribuyó a radicalizar la oposición a la dictadura.

Así, el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, presidente de la Federación de Estudiantes de Perú y opositor al régimen del dictador Augusto Bernardino Leguía, salió al exilio de 1923 a 1930. Cercano a Vasconcelos, creó en México en 1924 el APRA (Alianza Popular Revolucionaria), un partido populista de índole nacionalista panlatinoamericana, antiimperialista, anticapitalista e indigenista. Al denunciar desde postulados marxistas el carácter semifeodal y semicolonial del Perú, Haya de la Torre ambicionó hacer de los indios, quienes constituían la mayoría de las masas populares, la matriz de una ruptura social. Su perspectiva también era continental, pues rebautizó el área latinoamericana con el nombre de Indoamérica, expresión que subrayaba las raíces indígenas en detrimento de las influencias latinas. Asimismo, reaccionó contra la presencia española importante y puso en tela de juicio el legado hispano, el cual había conducido, a sus ojos, a la servidumbre y la explotación de los indios. Por eso denunció la ideología de la Raza que adoptó el régimen de Leguía en su proceso de acercamiento a la monarquía española y después al régimen de Primo de Rivera.

Paralelamente, el periodista José Carlos Mariátegui abrazó las reivindicaciones del movimiento indigenista, y contribuyó a difundirlas entre las clases populares. Con la serie de artículos *Peruanicemos el Perú* que publicó en 1926 en la revista *Mundial*, Mariátegui abanderó una definición de la «peruanidad» basada en unas raíces autóctonas en clara ruptura con los orígenes españoles. En este marco, el indio representaba el corazón de la identidad nacional y del proyecto político defendido. Al afirmar que la cuestión racial sí tenía una validez al nivel sociológico, rechazaba violentamente al mestizo, figura híbrida a la que percibía como el receptáculo de todos los vicios atribuidos a la colonización⁵⁹⁷. En contraste, el indio parecía haber conservado incólume su pasado cultural y sus tradiciones. Así que su proyecto de indianización revelaba una preocupación análoga por la homogeneización cultu-

⁵⁹⁶ Cf. «La misión de la guardia civil española» (*id.*, pp. 320 y ss.).

⁵⁹⁷ José Carlos MARIÁTEGUI, *Siete ensayos en torno a la realidad peruana*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria S.A., 1955 [1927], pp. 258-259.

ral de la nación, aunque en sentido inverso de la raza mestiza que habíase impuesto en México. Del mismo modo, el historiador y antropólogo indigenista Luis Eduardo Valcárcel apostaba por una vuelta a los modelos precolombinos y una idealización del pasado incaico, y no dudaba en preconizar una verdadera reconquista indígena del Perú. En el mismo momento, el poeta César Vallejo, militante marxista asentado en París, también reivindicó la integración de los indios y el mestizaje como componente fundamental de la americanidad, como pudo hacerlo durante una reunión de escritores hispanoamericanos en el seno del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual de la Sociedad de las Naciones: «Porque no debemos olvidar que, a lo largo del proceso hispanoamericanizante de nuestro pensamiento, palpita y vive y corre, de manera intermitente pero indestructible, el hilo de sangre indígena, como cifra dominante de nuestro porvenir»⁵⁹⁸.

Ese movimiento indigenista y la represión que desencadenó contribuyeron a radicalizar los puntos de vista. Algunos intelectuales peruanos evolucionaron en un sentido radicalmente opuesto, como fue el caso, por ejemplo, del político José de la Riva-Agüero, historiador hispanófilo y católico fervoroso. Aunque en los años 1910 se había expresado en favor de una fusión étnica y cultural armoniosa del indio y del español, Riva-Agüero dio muestras en la década posterior de un recelo patente hacia el mestizaje, reivindicando una fe exclusiva en el elemento hispánico católico. Con todo, a un nivel oficial, se priorizó un mensaje integrador dirigido al conjunto de los grupos étnicos del país. La fuente bautizada «Fuente de la Unión de las Razas», que la colonia de inmigrantes chinos ofreció para el Centenario de la Independencia en 1924, lo atestiguaba⁵⁹⁹. El diseño escultural, que representaba la fraternidad entre los pueblos, pretendía ponderar el enfoque original que había prevalecido en el Perú en torno a la cuestión racial. Asimismo, el Perú fue el primer país en celebrar, a partir del modelo del 12 de octubre, el «Día del Indio», que el propio Augusto Leguía decretó el 24 de junio de 1930⁶⁰⁰. Esa celebración ilustraba la voluntad del

⁵⁹⁸ César VALLEJO, «Una gran reunión latino-americana» en *Mundial*, Lima, n.º 353, 18-III-1927, reproducido en César VALLEJO, *Desde Europa...*, op. cit., pp. 191-193.

⁵⁹⁹ FRANCISCO GUTIÉRREZ VIÑUALES, *Monumento conmemorativo y espacio público en Iberoamérica*, Madrid, Cátedra, 2004, p. 175.

⁶⁰⁰ Miguel RODRÍGUEZ, *Celebración de «la raza»...*, op. cit., p. 127.

régimen decayente de Leguía por recuperar a ese elemento social con fines nacionalistas y de propaganda ideológica: esta fiesta se redujo a poner en escena un pasado indígena mitificado y estereotipado, y cayó en desuso al año siguiente con la caída de la dictadura.

En resumidas cuentas, el modo de percibir la raza (y de sus declinaciones: «raza» española, hispánica, iberoamericana, mestiza o india) en Latinoamérica traduce que el conjunto de los intelectuales americanos expresaban, mediante la diversidad de sus perspectivas, su condición de escritores insertos en una sociedad dependiente y todavía no totalmente emancipada. Tanto en su relación con Europa, la cual seguía representando a menudo la principal referencia (política, cultural, histórica) o con Estados Unidos (cuyo imperialismo y supuesta superioridad «racial» constituían una amenaza para la identidad latinoamericana) como respecto a sus propias sociedades (afectadas por el subdesarrollo y la ausencia de educación de las masas populares), aquellos intelectuales estaban confrontados a una forma de incomprensión; esta dificultad para situarse les movía a definirse en reacción contra esos mismos que creían los amenazaban o de los que se sentían acreedores. De ahí sus tentativas para levantar un mundo nuevo, a menudo fundado en el mito del advenimiento de una raza nueva que superaría los antiguos conflictos y descansaría en una armonía universal. Por cierto, las construcciones ideales que generaron esas especulaciones tenían algo en común con el mito español de la Raza hispana: no se asentaban en ninguna realidad sociológica, sino más bien en una quimera, una comunidad imaginaria. Asimismo y a semejanza de lo que estaba pasando en España, amparaban unas motivaciones de carácter ideológico, tanto en un plano interior como respecto del exterior. Si en la Península, la Raza primero tuvo por función la reconciliación del cuerpo social, en América fue antes que nada una visión clasista adornada de un presunto universalismo⁶⁰¹. El nacionalismo que se impuso en las distintas repúblicas también debía afirmarse contra la presencia norteamericana en el subcontinente, y contra las pretensiones neocolonialistas de una Península exangüe y sin embargo que seguía albergando algún sueño imperial. No obstante, al amparo del idealismo de un José Vas-

⁶⁰¹ Miguel ROJAS MIX defiende una idea similar sobre el tema de la ideología de la Hispanidad en ambos lados del Atlántico (cf. *Los cien nombres de América...*, op. cit., pp. 188-189).

concelos o un Ricardo Rojas, la teoría del mestizaje tendió a imponerse como matriz de la identidad latinoamericana a lo largo de los años 1920-1930. En aquel entonces, los intelectuales americanos, como sus homólogos españoles, fueron asumiendo la pluralidad étnica como una de las características esenciales de la civilización y la identidad hispánica en el mundo.

6. Bandera e himno: una Raza en busca de emblema, un mito carente de consenso

Conceptualizar la noción de Raza requiere abordar varios campos de análisis. Considerando la Raza como un modo de lectura identitaria, hemos observado primero la utilización que los teóricos españoles pretendieron promover en el interior de su propio país. La expresión de Raza hispana, que había nacido en los ámbitos panhispanistas decimonónicos como esquema interpretativo de los choques de civilización en acción en el continente americano, pronto fue recuperada por los sectores del regeneracionismo americanista finisecular, que encontraron en ella una fuerza de cohesión para infundir en la nación un ideal colectivo ambicioso. Para estos intelectuales españoles, se trataba de paliar la crisis del sentimiento nacional presentándole una continuidad histórica ininterrumpida desde la celebración del Descubrimiento—convertido así en mito original de la nación española— hasta los sueños de reconquista espiritual o de unión panhispánica en el escenario internacional. En el marco postcolonial posterior a 1898, el concepto de *Raza* constituyó un coadyuvante que fue ideado para completar (a falta de sustituirlos) en su funcionalidad política los conceptos que habían estado vigentes a lo largo del siglo XIX, o sea el *Pueblo*, la *Nación* y la *Patria*.

A partir de ello, la Raza, tomada como matriz identitaria, tenía en gérmenes todas las alteraciones ideológicas que se observarían más tarde. El creciente endurecimiento del régimen de la Restauración fomentó así una recuperación de la Raza como nuevo mito patriótico al servicio de una España conservadora, católica, aferrada a su pasado y a sus privilegios. Del mismo modo que la dictadura primorriverista se arrogó el concepto de *Patria* para su uso exclusivo (piénsese en la «Unión Patriótica»), el concepto de Raza progresivamente cobró un valor excluyente, y hasta agresivo, con una recuperación del mito imperial de la Monarquía Hispánica.

La Raza que en los intercambios intelectuales y la propaganda oficial se presentó a los latinoamericanos durante los años 1910 y 1920 fue ante todo la expresión de un nacionalismo introvertido: en ambas orillas, la identidad hispánica se sentía amenazada desde el interior (por los separatismos, el internacionalismo y las corrientes indigenistas) y desde el exterior (por las pretensiones comerciales, culturales y políticas de Estados Unidos, pero también de sus «rivales» latinas como Francia o Italia). Según una paradoja muy notable, fueron precisamente los sectores situados políticamente en el progresismo los que facilitaron la utilización del concepto racial con fines políticos. Viendo en ello un fermento de modernización y de elevación del espíritu nacional, estos sectores se dieron cuenta muy tarde –salvo contadas excepciones– del peligro de desviación ideológica que conllevaba el uso de ese concepto. Al fin y al cabo, y más allá de las discrepancias políticas de unos y otros, el lugar que ocupó la noción de «raza» en el centro de la reflexión nacional española traduce la importancia de la etnicidad, y por lo tanto, de cierta forma de pureza étnica, para el nacionalismo, y eso, pese a las pretensiones universalistas de un catolicismo aún omnipresente.

En Ultramar, la acepción de ese mito español de la Raza –portador sobre todo de una identidad blanca y castellanocentrista– se debió menos a una adhesión al proyecto que sustentaba (diplomático, cultural, ideológico) que a factores propiamente americanos ajenos a España. Que se tratara de la problemática de la relación con el llamado «Coloso del Norte» o de la evaluación del papel de los distintos componentes socioétnicos en la construcción de las identidades nacionales, acordes con el pasado y el presente de dichas repúblicas, los debates que animaron el escenario intelectual y político latinoamericano planteaban la doble cuestión de la identidad y la alteridad. En este marco, la adopción de la Raza tal como se la definía en la Península no se hizo sin contratiempos ni manifestaciones de incompreensión: finalmente, la «raza» que se celebró en las fiestas del 12 de octubre, que todas las repúblicas terminaron por adoptar aunque sin llamarla explícitamente «Fiesta de la Raza», traducía la recuperación de las raíces hispánicas en tanto que componente principal de unas identidades nacionales plurales. Mucho más discutible sería atribuir este aparente consenso a una auténtica voluntad de pertenecer a un sistema de alianza panhispánica que la Península ibérica hubiera dominado.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

Para España como para el continente americano, concebir la cuestión de la identidad en términos de «raza» llegó a ser lo mismo que privilegiar el problema de los orígenes en el modo como la colectividad se contemplaba a sí misma. La «raza», fuera española, iberoamericana, «cósmica» o universal, suponía considerar la identidad desde la perspectiva de las raíces, del linaje, de la transmisión y de la permanencia. Semejante óptica exacerbada era la señal de la incertidumbre esencial de comunidades que encontraron así el medio de reasegurarse en un pasado mitificado, unitario y supuestamente glorioso.

Lo que también llama la atención en las construcciones raciales que nacieron en España, es la imposibilidad de federar a la nación alrededor de un valor común de la Raza. Los intensos debates que cristalizaron a su alrededor traducían la incapacidad del nacionalismo español para imaginar su comunidad de referencia, fuera nacional o transfronteriza. Un signo patente de ello es, según Miguel Rodríguez, la ausencia de símbolo federador consensual. Existió sí un intento para crear una bandera común al conjunto transfronterizo designado conjuntamente por la raza hispana. La «Bandera de la Raza», creada en 1932 por el capitán uruguayo Ángel Cambor, fue presentada en 1933 durante la conferencia panamericana de Montevideo como bandera continental, pero esta iniciativa no tuvo efectos, salvo su efímero bautizo, el 12 de octubre de 1933⁶⁰². A ese respecto hay que precisar un detalle harto sugestivo: el mismo año de su estreno en la mayoría de los países hispánicos, las autoridades de la IIª República dieron la espalda a la ceremonia en reacción contra el símbolo religioso que ésa resaltaba y parecía consagrar. De hecho, la Bandera de la Raza, se componía, sobre un fondo de una inmaculada blancura, de un sol, representando la civilización de la que España era portadora, y de tres cruces de color púrpura, recordando las tres carabelas y la bandera púrpura de Castilla enarbolada por Colón en su ruta hacia América (fig. 3). Así que no era sólo un símbolo de paz y fraternidad, sino que también privilegiaba una lectura católica y conservadora de la historia colonial. Por consiguiente no es de extrañar

⁶⁰² Véase el artículo «Bandera de la Raza», en *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, *op. cit.*, suplemento correspondiente al año 1934, p. 439, así como el artículo de José GUTIÉRREZ-RAVÉ, «Una enseña de paz. La Bandera de la Raza», en *ABC*, Madrid, 12-X-1933, p. 7. Al respecto, consúltese Miguel RODRÍGUEZ, *Celebración de «la raza»...*, *op. cit.*, pp. 161-162.

que el comité que apoyaba esa bandera en España constara de figuras notorias de la derecha española, empezando por su presidente, Antonio Goicoechea, y por Blanca de los Ríos, madrina del pendón. Cuando ése se iba a izar por vez primera en el monumento de Isabel la Católica en Madrid, con motivo de la Fiesta de la Raza de 1933, los miembros del gobierno republicano que presenciaron el homenaje a Colón, se retiraron ostensiblemente para manifestar su desacuerdo⁶⁰³.

En esta búsqueda de un emblema susceptible de federar en torno a una representación común de la Raza, cabe referirse asimismo al proyecto de dedicar un himno a la Raza, cuyos avatares atravesaron el primer tercio del siglo xx. Por supuesto, se trataba de un nuevo intento para encontrar un identificador simbólico capaz de proyectar una imagen de la colectividad en la que todos sus miembros podrían reconocerse. La retórica patriótica estaba entonces en plena efervescencia, y no faltaron poetas para lanzarse en ese tipo de ejercicio. Si sus producciones resultaron casi siempre ampulosas y convencionales, se beneficiaron de una breve acogida durante las celebraciones de la Fiesta de la Raza, para las que muchas veces se compusieron⁶⁰⁴. Entre esas iniciativas, se desprende la de la Unión Ibero-Americana, que procuró difundir, en 1919, mediante su revista, un himno a la Raza, compuesto por Vicente Nieto, con música de José Mullet. Titulado «Himno a la Raza Ibero Americana»⁶⁰⁵, se publicó íntegro con la partitura:

*¡Neolatinos! ¡que impere la raza de Cervantes, del Cid y Colón!
Brille siempre, radiante y hermoso, de sus ínclitos triunfos el Sol.
Con los lauros de Marte y Apolo, nuestros padres tejieron la Historia:
En sus hojas deslumbra la gloria; cada línea es bellísima flor.*

⁶⁰³ En cuanto al simbolismo de la bandera y a las tensiones que suscitó con algunas autoridades españolas, remitimos al artículo de José GUTIÉRREZ-RAVÉ citado arriba, y a «La celebración de la Fiesta de la Raza en Madrid y provincias», en *ABC*, Madrid, 13-X-1933, pp. 25-26.

⁶⁰⁴ Sólo mencionaremos aquí los himnos que fueron tocados en la Península: «Gloria a la Raza» de Mónico G. de la Parra (tocado en Vigo el 11-X-1915); «Himno a la Raza», de Julio Fernández Varo (cantado en Bilbao el 12-X-1924); «Himno a la Raza», obra del compositor Chust, con letra de Eduardo Pejerina y Darío Velao, premiada por el Real Consistorio Hispano-Americano del 'Gay Saber' (tocada en el Teatro Real de Madrid el 12-X-1924); «Himno a la Raza», del poeta Rodolfo Arango y del compositor Buenaventura Yáñez (tocado en Salamanca el 12-X-1925); e «Himno a la Raza», del poeta palentino Marciano Zurita (tocado el 12-X-1929).

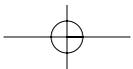
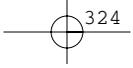
⁶⁰⁵ Vicente NIETO O. y José MULLET, «Himno a la Raza Ibero Americana», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 6, ag. 1919, pp. 32-33.

PRIMERA PARTE. EL MITO DE LA RAZA HISPANA...

*Eran ellos guerreros y sabios. Ellos fueron titanes del Arte,
y doquiera el ibero estandarte con la raza en los siglos venció.
¡Neolatinos! ¡que impere la raza de Cervantes, del Cid y Colón!
Brille siempre, radiante y hermoso, de sus ínclitos triunfos el Sol.
Sucesores de tanta grandeza, defendamos la herencia preciada,
del deber en la ruda jornada, con ahínco, constancia y valor.
¡La victoria está arriba! ¡A la cumbre, Paladines del Bien y el Derecho,
con la Cruz redentora en el pecho, y en la diestra el nativo pendón!*

La letra del himno consagraba el valor retrospectivo, épico, y hasta apologético de la Raza. El estribillo celebraba las glorias de la «raza iberoamericana», reducida a las figuras de Cervantes, del Cid y de Colón. La primera estrofa evocaba los pasados triunfos de la raza cuando sus guerreros y sus sabios combatieron bajo la bandera ibérica, mientras que la segunda estrofa procuraba animar a los sucesores contemporáneos a que siguieran por la vía que aquéllos habían abierto. El tono se mostraba entonces más defensivo y, si prometía la victoria en el futuro, reconocía que sería larga y difícil la batalla.

Una Raza dispuesta en orden de batalla y lista para el combate requería soldados y disciplina. Para ello, se instauró el 12 de octubre como fiesta nacional a la vez que «racial», o sea panhispánica. Ese nuevo identificador tuvo mucho más éxito que la bandera, el himno y demás cantos marciales, pero tampoco se libró de las numerosas contradicciones y resistencias que se habían manifestado frente al mito patriótico de la Raza.



SEGUNDA PARTE

LA FIESTA DE LA RAZA
COMO IDEAL NACIONAL INSTITUCIONALIZADO

El 12 de octubre de 1492 constituye, todavía hoy, uno de los identificantes simbólicos de la comunidad hispanoamericana que mejor han cristalizado en el imaginario colectivo. Esta fecha representa a la vez el descubrimiento del continente americano, significativamente calificado de «Nuevo Mundo», y el ingreso de Occidente en la era de la modernidad. Aunque el 12 de octubre fue objeto de polémicas en el V Centenario del Descubrimiento de América, que se celebró en 1992 con la denominación algo edulcorada de «Centenario del Encuentro entre dos Mundos», esta fecha sigue siendo hoy un día celebrado en España y en toda América latina.

El interés de los historiadores por la efeméride del 12 de octubre es reciente, y se ha despertado sobre todo desde el centenario de 1992. Sin embargo, exceptuando el ensayo comparativo de Miguel Rodríguez, que aborda las celebraciones del 12 de octubre en diferentes territorios de América latina¹, pocos estudios han profundizado en la cuestión². Queda por verse cuál es el origen de la fiesta del 12 de octubre y por qué se eligió dicha fiesta como em-

¹ Miguel Rodríguez ha estudiado detenidamente el 12 de octubre en América latina, centrándose en tres áreas: México (con Chiapas), la zona fronteriza con Estados Unidos, y Puerto Rico (cf. *Celebración de «la raza»...*, *op. cit.*).

² En su libro sobre los mitos y símbolos concebidos desde el siglo XIX como crisol de la nación española, Carlos Serrano dedica un capítulo a la búsqueda de una fiesta nacional en España, interesándose por los motivos políticos e ideológicos que permitieron la elección del 12 de octubre (cf. «En busca de una Fiesta Nacional», Carlos SERRANO, *El nacimiento de Carmen...*, *op. cit.*, pp. 313-329). En un artículo, Marie-Aline Barrachina, por su parte, se ha interrogado sobre las llamativas fluctuaciones de la denominación que se dio a la fiesta del 12 de octubre. A pesar de presentar una perspectiva fecunda, es de lamentar el que evoque el auge de la noción de Hispanidad ya a partir del Desastre de 1898 y en los sectores liberales y progresistas, cuando en realidad sólo apareció dicho concepto a fines de los años 1920 y en círculos claramente reaccionarios (cf. «12 de octubre: Fiesta de la Raza, Día de la Hispanidad, Día del Pilar, Fiesta Nacional», art. cit., pp. 119-134). Por fin, Isidro Sepúlveda presenta el génesis de la fiesta, tanto en España como en

blema a la vez nacional e internacional. El auge de la fiesta del 12 de octubre en el contexto español puede circunscribirse a los años 1910-1930 que corresponden con la instauración oficial de esta fiesta nacional. Entonces se forjaron y se debatieron los conceptos, precisándose los contornos del ritual y del símbolo celebrado. El presente análisis abarcará tres fases importantes: en primer lugar, 1890-1911, período en el que aparecieron las premisas de la fiesta en relación con el IV Centenario del Descubrimiento; 1912-1918, cuando las celebraciones del 12 de octubre tomaron vuelo de verdad y fueron institucionalizándose, tanto en España como en América; 1918-1930, por fin, con la consolidación de la Fiesta de la Raza en España y la polarización de los intelectuales en torno a este símbolo, especialmente a partir de 1923, cuando la dictadura de Miguel Primo de Rivera recuperó por completo esta festividad, contribuyendo a desnaturalizar su espíritu inicial³.

1. La instauración de una fiesta nacional en torno al 12 de octubre y a la «Raza»

El 12 de octubre fue instituido como fiesta nacional en España con la ley del 15 de junio de 1918. Desde entonces, la completaron varias disposiciones que la han mantenido y perpetuado, aunque en repetidas ocasiones se ha modificado su denominación. La institución de esta fiesta puede parecer tardía, si se compara con lo que pasó en naciones a menudo más jóvenes. La instauración de un culto auténticamente nacional, en el sentido en que se prac-

América, dando cuenta de los debates que mantuvieron los promotores de esa celebración en torno a su denominación. Sin embargo, su análisis de los ritos cívicos y del alcance político y social de dicha fiesta se centra únicamente en las implicaciones de la fiesta nacional en política exterior, y no como identifiante simbólico susceptible de consolidar la comunidad nacional (cf. *El Sueño de la Madre Patria...*, op. cit., pp. 201-208).

³ El presente análisis se limitará a España, y sólo abordará los festejos latinoamericanos del 12 de octubre de modo ocasional y desde una perspectiva comparativa con la Península. Nuestro corpus es triple: periodístico, administrativo y literario. Para ello, hemos examinado de modo sistemático numerosos periódicos y revistas especializadas que fueron publicados entre 1912 y 1930, y en catorce capitales provinciales repartidas sobre el conjunto de la Península. Este enfoque cuantitativo y extensivo de los ritos del 12 de octubre se ha completado con un análisis más pormenorizado de los festejos organizados en la capital española, realizado éste a partir del archivo municipal de la Villa de Madrid entre 1916 y 1930.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

tica en la totalidad del territorio y por una parte significativa de la población y de los órganos constitucionales, y revestido de carácter oficial, requirió unos treinta años en el caso español. Si la rapidez relativa con la que se difundió este culto cívico es la prueba de un innegable éxito, sus primeros años se acompañaron de polémicas y altibajos, lo cual revela hasta qué punto, desde el principio, esta celebración se singularizó con una ambigüedad constitutiva de la que no se ha librado hasta hoy.

A) 1881-1918: GÉNESIS DE LA CELEBRACIÓN E INSTITUCIÓN DEL 12 DE OCTUBRE COMO FIESTA NACIONAL

La creación del *Día o Fiesta de la Raza* dio lugar, a partir de 1918 y hasta los años 1930, a una serie de polémicas acerca del verdadero promotor de la Fiesta. La gran enciclopedia que la editorial Espasa-Calpe publicó entonces atribuye al presidente argentino Hipólito Yrigoyen el origen de este ritual. No obstante, otras personalidades e instituciones reivindicaron la paternidad de la fiesta: además de la República Dominicana, dos asociaciones, la Real Sociedad Colombina Onubense⁴ y la Unión Ibero-Americana, así como el periodista ovetense José María González y el concejal madrileño Hilario Crespo fueron los que defendieron para sí el codiciado título. Cabe distinguir entre los protagonistas de la elección del 12 de octubre como objeto de una fiesta nacional española (e hispanoamericana), por una parte, y, por otra, los representantes de la denominación «Fiesta de la Raza», que acabó por triunfar en España. Pero antes de presentar esas controversias que opusieron a diversos actores e instituciones, conviene interesarse por la génesis de esta celebración en la Península ibérica y en América.

En busca de una efeméride...

Como cualquier efeméride de alcance nacional, la celebración del 12 de octubre consiste en un culto cívico que debe recordar periódicamente a la nación el origen y el proyecto político que la reu-

⁴ La Real Sociedad Colombina Onubense (Huelva) fue creada el 21 de marzo de 1880 por un grupo de notables de la provincia de Huelva. Su primer presidente fue José Fernández García, seguido, a partir de principios del siglo xx, del abogado José Marchena Colombo. La Colombina editó, desde 1911, la revista *La Rábida*.

nen. Su creación permanece vinculada, por su nacimiento, su contenido y la ideología de la que era portadora, con un régimen, el de la Restauración que duró desde 1874 hasta 1923, o incluso hasta 1931 en cuanto a la monarquía borbónica. La elección del 12 de octubre como fiesta nacional no se imponía en absoluto. Esta fecha entraba en el juego de una lucha de representaciones que oponían distintas concepciones de España, de su pasado y del proyecto que ella debía sustentar en el futuro. Enfrentó, entonces, diversas tendencias políticas que divergían en cuanto al símbolo que elegir para nutrir el imaginario nacional y, por consiguiente, en cuanto a la visión que tenían de la sociedad española.

Fruto del liberalismo, que necesitaba consolidar la nación con otros símbolos que Dios o el Rey, únicas fuentes de soberanía política bajo el Antiguo Régimen, el principio de una fiesta nacional que se conmemorase cada año les pareció necesario a las élites nacidas de la revolución de 1808-1814. La Guerra de Independencia librada contra el invasor napoleónico fue considerada, a lo largo del siglo XIX, como el acontecimiento fundador que todos, absolutistas y liberales, procuraron recuperar; cada uno a su modo, para afianzar la legitimidad de su poder. Que la lucha fuese, según las distintas posturas, contra el extranjero, en favor del rey Fernando VII o por las libertades democráticas, ella fue objeto de un proceso de mitificación que situó al «Pueblo en armas» en el centro de la epopeya histórica. El levantamiento del 2 de mayo de 1808 contra las tropas napoleónicas resultó ser inmediatamente un símbolo, celebrado a partir de los primeros años como fiesta popular madrileña. Pero, cuando esta fecha se inscribió en un proceso de institucionalización de la que se encargaron las élites liberales, el 2 de mayo se transformó pronto en un lugar de memoria, un objeto de conmemoraciones con pretensiones nacionales.

Pese a las vicisitudes de los regímenes, el 2 de mayo se fue perpetuando entre 1814 y 1908, en tanto que mito patriótico liberal e instrumento privilegiado para mantener el ideal nacional. Durante el último tercio del siglo XIX sin embargo, la ambigüedad ideológica original de la conmemoración contribuyó a que cayera en desuso. El Sexenio Democrático iniciado en 1868 recurrió fuertemente al símbolo del 2 de mayo, asociándole valores de libertad política y religiosa, de democracia y de justicia. Como respuesta, la Restauración monárquica —heredera de las concepciones del moderantismo isabelino— deseó restablecer una concepción nacional conservadora en la que el patriotismo remitiera más a la lealtad

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

que se debía al monarca que a la conquista de la libertad por el pueblo⁵. Así que a partir de 1875, bajo la Restauración, el 2 de mayo pasó a un segundo plano y pronto ya no lo celebraron más que los republicanos. La connotación democrática del 2 de mayo selló el final del símbolo, que no fue reactivado, y de modo efímero, sino con motivo del Centenario de 1908.

El régimen establecido por Antonio Cánovas del Castillo requería, por lo tanto, un nuevo símbolo capaz de representar el nuevo orden político instaurado en 1874. El IV Centenario del Descubrimiento de América por Cristóbal Colón, que se celebraría en 1892, constituyó una oportunidad para ello. El homenaje al navegador genovés objeto del centenario fue compensado por un proceso de hispanización de su hazaña. En este marco de nacionalización de Colón y su proeza, fue muy significativo que se organizaran las principales festividades en Huelva. Al situar la conmemoración en esa ciudad y en Palos, punto de partida de las carabelas del Descubrimiento, los círculos cercanos al poder pretendían perpetuar también el recuerdo de los compañeros de Colón, los hermanos Pinzón y los marineros de Palos. Querían asimismo poner de relieve el apoyo esencial de varias figuras españolas que habían hecho posible la travesía: Fray Antonio de Marchena, del Monasterio de La Rábida, y por supuesto Isabel la Católica. Además, Huelva era también el centro de una conmemoración que desde hacía unos diez años solía celebrarse cada 3 de agosto, en recuerdo del día en que zarparon las tres carabelas⁶.

Esas fiestas colombinas onubenses sirvieron de modelo para la conmemoración del 12 de octubre. Desde la creación de la Sociedad Colombina Onubense, el 21 de marzo de 1880, tenían lugar anualmente unos festejos bautizados «Fiestas colombinas de Huelva» en torno al aniversario de la salida de Colón y de sus «heroicos marineros» del puerto de Palos. Impulsada por su presidente, José Marchena Colombo, la *Colombina* organizaba un programa de fiestas conmemorativas en los primeros días de agosto⁷. Además

⁵ A este respecto, remitimos al libro de Christian DEMANGE, *El Dos de Mayo...*, *op. cit.*, pp. 135-159 y 161-204.

⁶ Véase Miguel RODRÍGUEZ, «De la moda de los centenarios a un aniversario. El 12 de octubre en España», en Erika PANI y Alicia SALMERÓN (coord.), *Conceptualizar lo que se ve: François-Xavier Guerra historiador. Homenaje*, México, Instituto Mora, 2004, pp. 251-288.

⁷ La revista *La Rábida*, órgano de esta asociación, fue creada en 1911. En su edición del 28-VII-1913, esta publicación se refería a las celebraciones del 3 de

del homenaje militar a la bandera española, estas fiestas comprendían una visita al Monasterio de La Rábida, con sus claustros y celdas históricas, que permitía recorrer los lugares que habían acogido al navegador antes de la gran salida. El 3 de agosto, el recorrido seguía los pasos de los ilustres navegantes: se iniciaba con una misa celebrada en el monasterio para recordar la que oyeron los navegantes el día de su salida. Luego se organizaba una excursión a la Punta del Sebo o a la Barra de Saltés desde donde habían desatracado las carabelas. El momento álgido de los festejos era el festival científico, literario y artístico. Esos juegos florales colombinos, organizados bajo la forma de certamen, estaban destinados a premiar poemas, narraciones históricas, estudios geográficos y otras memorias. Al día siguiente, la Sociedad Colombina les ofrecía a las autoridades civiles y militares un banquete oficial, con sus tradicionales brindis y discursos, seguido de una fiesta de gala. Estas diferentes ceremonias iban acompañadas de festejos populares: regatas, concursos de coches decorados, batallas de flores, conciertos públicos o funciones de teatro. Por su parte, el Club Palósfilo tenía su propio programa de fiestas cada 3 de agosto⁸.

Genealogía del 12 de octubre, acto primero: Huelva y el IV Centenario del Descubrimiento de América (1892)

La efeméride del 12 de octubre se celebró por primera vez en España en 1892, con motivo del IV Centenario. La idea de hacer de aquel día una fiesta conmemorativa en recuerdo del Descubrimiento se remontaba al IV Congreso de Americanistas de 1881⁹. En esa asamblea comenzó el primer acto de la intensa campaña a

agosto de 1883, lo cual atestigua que siguieron sin cambiar las formas para celebrar esta fiesta. Para cubrir la totalidad del período, remitimos a las reseñas correspondientes a 1883, 1912 y 1925: «Las Fiestas patrióticas de la Colombina», en *La Rábida*, Huelva, n.º 14, 30-VIII-1912, pp. 1-9 ; «Hace treinta años. Las Fiestas Colombinas», en *La Rábida*, Huelva, n.º 25, 28-VII-1913, pp. 2-3 ; «Efeméride gloriosa. Las fiestas conmemorativas del 3 de Agosto», en *La Rábida*, Huelva, n.º 133, 31-VIII-1925, pp. 5-10.

⁸ Éste se organizaba en torno a un almuerzo en la sede del club, precedido de una misa celebrada en la iglesia de Palos, la cual albergaba la imagen de la Virgen de los Milagros ante la que se suponía que había rezado Colón.

⁹ En sus conclusiones, este congreso propuso que los gobiernos de todos los países civilizados declarasen festivo el 12 de octubre de 1892, y que se levantasen estatuas y monumentos en homenaje al Descubridor.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

favor de la celebración anual del 12 de octubre. Dos años más tarde, el 12 de octubre de 1883, un Homenaje al Descubridor, organizado en el Teatro Real de Madrid, tomó la forma de un banquete presidido por el duque de Veragua –descendiente directo de Cristóbal Colón– al que fue convidado el cuerpo diplomático hispanoamericano. Jesús Pando y Valle, redactor de la revista *Los Dos Mundos* y futuro secretario general de la Unión Ibero-Americana, menciona esta ceremonia como el verdadero punto de partida de la campaña fraternal que, al reunir a eminentes figuras de ambas orillas del Atlántico, permitió la realización del centenario de 1892¹⁰. La fundación, en 1885, de la Unión Ibero-Americana, encargada de la organización de los festejos de 1892, permitió progresar en esta dirección¹¹. A partir de 1890, ésa militó porque se declarara el 12 de octubre fiesta oficial en España y en la totalidad de las repúblicas latinoamericanas. El anteproyecto del programa que presentó en mayo de 1890 constaba de una serie de recomendaciones, una de las cuales concernía precisamente el 12 de octubre:

El día memorable, el día 12 de Octubre, desde el año 1892, debe declararse fiesta cívica en todos los pueblos ibero-americanos; y para lograr tan justa como fácil concesión de los Gobiernos, esta Junta elevará desde luego respetuosas exposiciones a S.M. la Reina Regente de España, a S.M. el Rey de Portugal y a todos los Presidentes de las Repúblicas ibero-americanas, para que se festeje como nacional en todos los países de la Unión, el día del aniversario del descubrimiento de la América¹².

La Unión Ibero-Americana fue pues la primera institución en defender la idea de hacer del 12 de octubre una fiesta nacional anual en España, Portugal y América latina. Aunque la asociación no escatimó esfuerzos para que las autoridades declarasen el 12 de octubre día de fiesta nacional¹³, el gobierno español actuó con

¹⁰ Jesús PANDO Y VALLE, *El Centenario del Descubrimiento de América*, Madrid, Imprenta de Ricardo Rojas, 1892, p. 5.

¹¹ La creación de esta agencia constituyó una forma de respuesta al naciente movimiento panamericanista, que formalmente nació con la Conferencia de Washington en 1889. En cuanto a la Unión Ibero-Americana y su papel en la organización del centenario de 1892, consúltese Carlos M. RAMA, *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina. Siglo XIX, op. cit.*, pp. 180 y ss.

¹² *Id.*, p. 216.

¹³ El 27 de octubre de 1891, el consejo ejecutivo de la Unión adoptó la resolución siguiente: «Petición de la Junta Directiva a los Jefes de los Estados de Es-

gran cautela y sólo aceptó aprobar el decreto esperado en 1918, después de hacerlo ya varias repúblicas americanas. Si la organización inicial del Centenario se debía a Práxedes Mateo Sagasta, jefe del Partido Liberal y presidente del Consejo en 1888, fue el nuevo jefe de gobierno, Antonio Cánovas del Castillo, quien presentó el real decreto del 23 de septiembre de 1892. Éste, firmado en San Sebastián por la regente María Cristina, declaraba el 12 de octubre fiesta nacional aquel año para conmemorar el descubrimiento del Nuevo Mundo¹⁴.

El centenario de 1892 –el primero en la historia que conmemorase el descubrimiento– se organizó sobre todo en torno a la figura de Colón, y concentró en Huelva las mayores manifestaciones¹⁵. Con un gran número de visitantes españoles y latinoamericanos, en particular en los meses de agosto y de octubre, Huelva acogió una fiesta marítima, con una réplica de la histórica carabela Santa María con la que antaño Colón descubriera el Nuevo Mundo. Allí también se edificó el Monumento a los Descubridores, en la Punta del Sebo, cerca del Monasterio de La Rábida. Ese monumento, una gran columna coronada por una esfera metálica y una cruz, lo inauguraron la Regente y el gobierno en octubre, al mismo tiempo que se clausuraba el IX Congreso Internacional de Americanistas. Como lo recordaba con orgullo José Marchena Colombo, también fue en el Monasterio de La Rábida y el 12 de octubre de 1892, aniversario del Descubrimiento, donde firmó la reina madre el decreto que abría para los años venideros la posibilidad de hacer perpetua y panhispánica la fiesta nacional del 12 de octubre¹⁶.

paña y América para que declaren fiesta nacional, desde 1892, el día 12 de Octubre» (*id.*, p. 235).

¹⁴ *Gaceta de Madrid*, Madrid, n.º 269, 25-IX-1892.

¹⁵ Sobre el IV Centenario, consúltense: Salvador BERNABEU ALBERT, *1892: el Centenario del Descubrimiento de América en España. Coyuntura y conmemoraciones*, Madrid, CSIC, 1987, pp. 65-67; Salvador BERNABEU ALBERT *et alii*, *Descubrimiento de América. Del IV al VI Centenario*, Madrid, Fundación Cánovas del Castillo, 1994, 2 vols.

¹⁶ El artículo único del decreto precisaba que se autorizaba al gobierno para presentar posteriormente a las Cortes un proyecto de ley que hiciera perpetua la fiesta nacional del 12 de octubre. En su preámbulo, el gobierno español afirmaba tener el apoyo de las autoridades de Chile, Nicaragua, Costa Rica, Honduras, Guatemala, Ecuador, Brasil y de la República Dominicana. Léase el Real Decreto de 12-X-1892, presentado por el Presidente del Consejo Antonio Cánovas del Castillo y firmado por la reina regente (*cf. Gaceta de Madrid*, Madrid, n.º 290, 16-X-1892, p. 184).

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

Fuera de Huelva, se reunieron varios congresos científicos en 1892, en particular en Madrid¹⁷. Entre ellos el Congreso Pedagógico Hispano-Portugués-Americano acogió a no menos de 2.500 participantes. También para la ocasión se erigieron e inauguraron por doquier estatuas y monumentos conmemorativos, como en Palos, Granada o en La Habana. La multiplicación de estos festejos y ceremonias dio al centenario colombino un marcado carácter retórico, a menudo lindante con la autosatisfacción y la ausencia de perspectiva concreta. Al respecto, Carlos M. Rama recuerda que, en la práctica, el año 1892 se convirtió en una inmensa demostración de oratoria, no sólo en España, sino asimismo en todos los países americanos, y hasta en Italia o Francia, etc.¹⁸. Quizás por ello Barcelona se desinteresara bastante del centenario, limitándose a organizar un ciclo de conferencias, por iniciativa del Ateneu Barcelonés y un Congreso Mercantil patrocinado por la Academia Científico Mercantil y el Foment del Treball Nacional¹⁹.

Con todo, entre inauguraciones, celebraciones, ediciones conmemorativas y demás discursos, los festejos permitieron un auténtico redescubrimiento de América por parte de los intelectuales peninsulares, lo cual era novedoso para un país que llevaba décadas sin interesarse por sus ex colonias. Buena prueba es que en el centenario participaron activamente escritores de primer plano como Benito Pérez Galdós, a la sazón diputado del Partido Liberal por Puerto Rico (adonde nunca iría, por cierto), Juan Valedra, quien dirigió el semanal ilustrado *El Centenario*²⁰, o Marcelino Menéndez y Pelayo, quien publicó entre 1893 y 1895 su famosa *Antología de poetas hispano-americanos* como contribución de la Real Academia Española al aniversario. También manifestaron un especial compromiso historiadores tan famosos como Antonio Sánchez Moguel o Antonio Cánovas del Castillo, organizadores de un

¹⁷ En los meses de octubre y noviembre de 1892, se reunieron en Madrid nueve congresos iberoamericanos: Jurídico, Científico, Económico, Literario, Pedagógico, Geográfico, Mercantil, Africano y Librepensador.

¹⁸ Carlos M. RAMA, *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina. Siglo XIX, op. cit.*, p. 134.

¹⁹ En cuanto a las conmemoraciones del IV Centenario que tuvieron lugar en Barcelona, véanse: Óscar COSTA RUIBAL, *L'imaginari imperial...*, op. cit., pp. 212-221; Stéphane MICHONNEAU, *Barcelona: memòria i identitat...*, op. cit., pp. 123-141.

²⁰ *El Centenario* era el órgano oficial de la Junta Directiva encargada de organizar las solemnidades del IV Centenario. Tuvo 40 números y se publicó durante cuatro años desde el 1 de abril de 1892.

ciclo de conferencias sobre el Descubrimiento en el Ateneo de Madrid (febrero de 1891 a mayo de 1892).

Aparece así claramente que durante ese acto primero de la génesis del 12 de octubre, la idea de convertir esta fecha en conmemoración anual se concibió como un proyecto liberal apoyado por intelectuales y figuras políticas tanto progresistas como conservadoras. Ambas tendencias convergían en su compromiso regeneracionista a favor del país. También estaban conscientes del peliagudo problema colonial y, de modo más amplio, del papel de España en el mundo. Desde el IV Centenario en adelante, otro colectivo contribuyó activamente a la adopción definitiva del 12 de octubre como fiesta nacional: las comunidades de emigrados españoles afincados en América.

Acto segundo, 1910-1929: la difusión por América del 12 de octubre

En todas las repúblicas de América, incluyendo Estados Unidos, el 12 de octubre dio muy pronto lugar a celebraciones anuales que, sin tener un carácter propiamente nacional, por lo menos se beneficiaron de una amplia difusión. La mayoría de las veces, la iniciativa se debió a las comunidades españolas e italianas residentes en América²¹. Durante el primer decenio del siglo XX, algunos festejos puntuales se verificaron en Argentina, Chile o México. Rafael Calzada, un español afincado desde hacía mucho tiempo en Argentina, se hizo eco de ello en sus memorias: el 12 de octubre de 1904, festejos que incluían unos juegos florales fueron organizados en la Ópera de Buenos Aires por la Asociación Patriótica Española, principal asociación de emigrados españoles en esa república²². Añadía, además, que esa institución proyectaba presentar al gobierno español, después de la conmemoración, una solicitud para reanimar el proyecto, echado en olvido desde 1892, y declarar anual la fiesta del 12 de octubre. El papel de motor desempeñado por las colonias de emigrados se confirmó también en 1911 y 1912, en Chile, cuando la delegación de la Unión Ibero-Americana eligió el 12 de octubre para inaugurar su nueva sede en Santia-

²¹ Cf. Miguel RODRÍGUEZ, *Celebración de «la raza»...*, *op. cit.*, pp. 43-55.

²² Rafael CALZADA, *Cincuenta años de América. Notas autobiográficas*, 2 vols., en *Obras completas*, t. V, Buenos Aires, Librería y Casa editorial de Jesús Menéndez, 1927, vol. II, pp. 230 y 236.

go²³. Obrando como cajas de resonancia, las colonias españolas residentes allende el Atlántico supieron repercutir en la plaza pública el mensaje de fraternidad hispánica y de redescubrimiento mutuo que ya habían lanzado los intelectuales. Sin embargo, sólo fue a partir de 1913, y más aún de 1914-1915, cuando dichas conmemoraciones se multiplicaron por todo el continente americano²⁴. Se observó también, a partir de 1911, un proceso de cambio de la naturaleza de la celebración: de una fiesta organizada sólo por los círculos de emigrantes ésa pasó a ser una celebración abierta a los ámbitos diplomáticos y a los círculos oficiales, lo que propició su institucionalización progresiva en los países de América latina.

Los primeros decretos que hicieron del 12 de octubre una fiesta oficial en las repúblicas latinoamericanas se remontan a 1892 con motivo del Centenario²⁵. Por cierto, España había convidado a la totalidad de esas repúblicas a asociarse a la celebración organizada en Madrid y en Huelva. Pero fue más bien bajo la influencia de Estados Unidos por lo que aquéllas adoptaron entonces esa fiesta anual. El movimiento de adhesión oficial al símbolo del 12 de octubre en América obedeció, en gran parte, a retos continentales, mucho más que a la sola relación con España o que al propio pasado colonial. El factor predominante fue efectivamente la relación que dichas repúblicas mantenían con Estados Unidos, la influencia que éstos ejercían sobre ellas y los progresos o las resistencias que conocía el movimiento panamericano. A este respecto podemos distinguir dos períodos: si en 1892, la fiesta fue sobre todo filoamericana, a partir de los años 1910 en cambio, fue cobrando un valor de afirmación hispánica.

²³ «Los españoles de Chile en el 12 de Octubre», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 6, dic. 1912, p. 45-46. La publicación precisaba que era el segundo año que esta comunidad celebraba en Santiago las «fiestas españolas» con ocasión del día aniversario del Descubrimiento.

²⁴ Se encontrará una reseña muy detallada del conjunto de los festejos que organizaron el 12 de octubre de 1913 las colonias de inmigrantes españoles en: «Información americana. La Fiesta de la Raza en América. 12 de Octubre de 1913», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 9, nov. 1913, pp. 7-37. La lista de los países que participaron aquel año en las celebraciones es la siguiente: Chile, Colombia, México, Guatemala, Perú, Panamá, Salvador, Costa Rica, Honduras, Cuba, Uruguay, Argentina, República Dominicana y Puerto Rico.

²⁵ Para un repaso histórico de la institución de la fiesta cívica del 12 de octubre en las distintas repúblicas latinoamericanas, con las fechas de sus respectivos decretos, véase: *HISPANÓFILO*, «La Fiesta de la Raza. Su historia en España y en América», en *ABC*, Madrid, 12-X-1928, p. 10.

El primer movimiento corresponde con los festejos del IV Centenario del Descubrimiento, organizados en 1892. Aquel año, siguiendo el ejemplo de España, de La Habana o de Génova, Nueva York celebró con un gran desfile el 12 de octubre, día que se daría a conocer con el nombre de *Columbus Day*. Varias repúblicas latinoamericanas se unieron a España y Estados Unidos decretando día de fiesta oficial ese 12 de octubre de 1892, entre ellas Brasil, Colombia, Costa Rica y Nicaragua²⁶. Durante esa primera fase, el valor del 12 de octubre por supuesto era un homenaje a España, cuyo gobierno había formulado en ese sentido una solicitud a sus homólogos americanos. Pero por encima de esta fidelidad hispana, la fiesta manifestaba la adhesión a un ideal continental común encarnado por el jovencísimo movimiento panamericano, creado por la conferencia de Washington en 1889. El que las comunidades de emigrantes hicieran de esta fecha simbólica un motivo de festejos facilitó la implicación progresiva de los sectores diplomáticos y luego de los sectores oficiales de esas diferentes repúblicas.

Durante los años 1910, la manera como se celebró el 12 de octubre manifestó el repunte de la influencia norteamericana en el continente, al principio con la adhesión de las repúblicas latinas a esa atracción, y luego con crecientes signos de resistencia. El proceso coincidió con la creación de la Unión Panamericana en 1910, después de la Conferencia de Buenos Aires. En realidad, los primeros países en instituir el 12 de octubre como fiesta oficial con carácter permanente pertenecían a América central y al Caribe. Estas zonas cercanas al gigante del norte se caracterizaban por una fuerte dependencia respecto de Estados Unidos y se veían particularmente sometidas al intervencionismo de su potente vecino. Entre 1910 y 1913, Panamá, la República Dominicana, Puerto Rico y Guatemala adoptaron la fecha conmemorativa. Ahora bien, la mayoría de esas repúblicas estaban, en la época, bajo una tutela más o menos afirmada de Estados Unidos. Mientras Puerto Rico fue anexionado, Panamá estaba bajo protección norteamericana desde su secesión con Colombia en 1903. Honduras, que instituyó la efeméride del 12 de octubre en 1914, sufrió en 1912 una primera intervención militar norteamericana en su territorio. A par-

²⁶ A partir de los años 1912-1915, al reaparecer esta fiesta por doquier en el mundo hispánico, estas repúblicas reactivaron el decreto correspondiente a la celebración de 1892.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

tir de estos ejemplos, se puede considerar que esas primeras adhesiones fueron una manifestación de sumisión a la potencia dominante, tendencia que confirmó la solicitud formulada en 1912 por la diplomacia dominicana para con sus homólogos latinoamericanas.

La República Dominicana se proponía conseguir la adopción conjunta del 12 de octubre por la totalidad de los países latinoamericanos. El 2 de octubre de 1912, el Congreso dominicano decretó que el 12 de octubre sería, a partir de aquel año, una fiesta oficial con el nombre de «Día de Colón», denominación inspirada del *Columbus Day* norteamericano. El mismo año, el secretario de Asuntos Exteriores dominicano, Federico Henríquez Carvajal, dirigió una carta circular con fecha del 20 de noviembre al conjunto de sus homólogos latinoamericanos para que adoptasen la misma medida. La carta iba así redactada:

Cree asimismo la República Dominicana, que las naciones del Nuevo Continente deben perpetuar de un modo que revista mayor gratitud y amor, el día inmortal del Descubrimiento de América. No sólo con el objeto de honrar el nombre del esclarecido nauta genovés Cristóbal Colón, sino con el loable propósito de que todas las naciones americanas tengan un día de fiesta común, el Gobierno de la República Dominicana se permite proponer igualmente al de Vuestra Excelencia, que ese día, con la denominación que se considere oportuna, sea declarado de fiesta nacional en vuestro país²⁷.

Hay que señalar que la propuesta dominicana se dirigía exclusivamente a los gobiernos americanos y tenía por meta encontrar un día de fiesta que fuera común a todas las repúblicas, lo que indica que ese gobierno veía en ella un proyecto esencialmente americano, y hasta panamericano. Si bien mencionaba el Descubrimiento, la propuesta se centraba en el homenaje a Colón y no nombraba en absoluto a España. La iniciativa dominicana, cuya administración estaba desde 1906 bajo la tutela norteamericana, se encontraba pues más en sintonía con la campaña panamericana conducida por Estados Unidos que con un hipotético llamamiento a la solidaridad hispánica frente al intervencionismo norteamericano. De hecho, los Estados Unidos hicieron del 12 de octubre un instrumento simbólico de integración continental. Durante ese mismo período, esa fecha fue adoptada progresivamente por una mayoría

²⁷ Carta circular reproducida en «La Fiesta de la Raza», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, jun. 1913, pp. 6-7.

de estados de la confederación norteamericana. El periodista José María González indicaba que 29 de sus estados habían adoptado ya el *Columbus Day* como fiesta oficial en 1912; el puertorriqueño José de Diego hablaba, por su parte, de 20 estados en 1915, cifra que subió a 33 en 1916 y a 35 en 1931²⁸.

La Primera Guerra mundial fue determinante en la evolución del significado de la fiesta. La conflagración que abrasó Europa acentuó el proceso de retirada de las potencias europeas del continente americano, en beneficio de una hegemonía reafirmada de Estados Unidos. En ese contexto, la neutralidad observada por España la recibieron favorablemente muchos intelectuales y políticos latinoamericanos, viendo en ella un posicionamiento en favor de la paz. A partir de entonces, Paraguay, Bolivia, El Salvador, Uruguay y Ecuador adoptaron, entre 1914 y 1915, la fecha del 12 de octubre, reconociendo en ella un símbolo de fraternidad y de unión y la antítesis del conflicto que dividía Europa²⁹. A diferencia de lo que había pasado a principios del decenio, las disposiciones que instituyeron a partir de ahí el 12 de octubre manifestaban de modo explícito una simpatía hispánica. Si es verdad que muy pocos países adoptaron la denominación española de Fiesta de la Raza, por la que abogaba desde 1913 la Unión Ibero-Americana con una activa campaña de prensa, los preámbulos a las leyes o a los decretos en cuestión incluían a menudo una referencia a la Madre Patria. El presidente de Uruguay que, en 1915, designó como «Día de América» la Fiesta nacional del 12 de octubre, dirigió el mismo año al gobierno español un mensaje que traducía el contenido hispanófilo de la medida: «El gobierno que tengo el honor de presidir conmemorará en esa forma, una fecha que al constituir el acontecimiento más trascendental de la historia de América, significa una no menor gloria del gran pueblo español»³⁰. La misma República Dominicana, cuya independencia se veía amenazada por los movimientos de tropas estadouniden-

²⁸ COLUMBIA (José María GONZÁLEZ), *El día de Colón y de la paz*, op. cit., pp. 83-93. No obstante, sólo en 1927 (bajo la presidencia de Calvin Coolidge) se instituyó el 12 de octubre como fiesta nacional a nivel federal.

²⁹ Al respecto, véase Miguel RODRÍGUEZ, *Celebración de «la raza»...*, op. cit., pp. 76-82.

³⁰ Telegrama dirigido por el presidente uruguayo, José BATTLE Y ORDÓNEZ, al gobierno español el 12 de octubre de 1915, y reproducido en F. Martín CABALLERO, «La fiesta de la raza», en *Boletín del Centro de Estudios Americanistas*, Sevilla, n.º 14, oct. 1915, p. 11.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

ses³¹, reaccionó de manera simbólica, publicando aquel año un segundo decreto que proponía una nueva lectura de la fiesta oficial del 12 de octubre: al bautizarla ahora «Día de Colón y de América», su presidente, Francisco Henríquez Carvajal, le confería la dimensión de una «fiesta nacional e internacional iberoamericana» que equivalía a un «culto familiar» del que participaba España, a la que se nombraba explícitamente esta vez³². No es de extrañarse que, al intervenir militarmente en la República Dominicana en 1916, los Estados Unidos prohibieran cualquier propaganda a favor de la «Fiesta de la Raza» en la isla.

Sin embargo, el giro más simbólico intervino en 1917, cuando la Argentina del presidente radical Hipólito Yrigoyen adoptó solemnemente la fiesta oficial del 12 de octubre como homenaje explícito a España. Durante el Congreso Americano de Bibliografía y de Historia, que tuvo lugar en Buenos Aires, en 1916, varios participantes argentinos habían propuesto que se declarase fiesta oficial la fecha. Esta propuesta la retomó enseguida la Asociación Patriótica Española, influyente asociación de emigrados españoles, que entregó al presidente Yrigoyen recién elegido una solicitud en ese sentido. El 4 de octubre de 1917, fue declarado el 12 de octubre día de «fiesta nacional» y se celebró coincidiendo con el primer aniversario de la investidura de Yrigoyen³³. El preámbulo al decreto traduce la orientación claramente hispanófila de la disposición. Mientras que el primer *considerando* invocaba la importancia excepcional del Descubrimiento para la historia de la humanidad, los dos siguientes insistían en la herencia española de la que América era deudora. El texto elogiaba con fervor el papel del «genio hispánico» y saludaba a España en su empresa de descubrimiento, conquista y colonización de América. Rindiendo homenaje al valor de sus guerreros, exploradores, misioneros, sabios y artesanos, el decreto asimilaba a un auténtico «milagro» la conquista de América, que, precisaba, había sido conducida en nombre de la civilización. Y terminaba con las palabras siguientes:

³¹ De hecho, los Estados Unidos ocuparon la isla a partir de noviembre de 1916, hasta 1924.

³² Informaciones sacadas de COLUMBIA (José María GONZÁLEZ), *El día de Colón y de la paz*, op. cit., p. 55.

³³ En Argentina, el 12 de octubre ya era una fecha particular ya que, desde la ley del 7 de octubre de 1862 bajo la presidencia de Bartolomé Mitre, la transmisión de los poderes presidenciales solía verificarse ese día.

Por tanto, siendo eminentemente justo consagrar la festividad de esta fecha en homenaje a España, progenitora de naciones a las cuales ha dado con la levadura de su sangre y con la armonía de su lengua una herencia inmortal, que debemos afirmar y mantener con jubiloso reconocimiento, el Poder ejecutivo de mi nación decreta: Artículo 1.º Declárase fiesta nacional el día 12 de octubre³⁴.

Por su tonalidad de doble reivindicación –el reconocimiento de la incalculable herencia legada por España y la afirmación hispánica–, ese decreto operaba un cambio de dirección que no se les escapó a sus coetáneos, tanto españoles como latinoamericanos. No era nada anodino el que iniciara ese cambio Argentina, una república que se había destacado desde hacía tiempo con sus violentas campañas hispanóforas, pero que, desde el primer centenario de su independencia en 1910, se había ido aproximando a España. La ascensión de las legaciones diplomáticas españolas y argentinas al rango de embajadas en 1916 no fue sino una primera manifestación de ese cambio. A partir de entonces, Argentina sirvió de modelo en América latina, tanto por la institución de la fiesta del 12 de octubre como por las modalidades de los festejos que se le asociaron.

Siguiendo a Argentina, el Perú instituyó el 12 de octubre como fiesta oficial con un doble valor de «homenaje a la Nación española y a Cristóbal Colón» (decreto del 10 de octubre de 1917). A su vez España consagró la fecha del 12 de octubre en junio de 1918. Durante los años veinte, las últimas repúblicas latinoamericanas que aún no habían decretado la fiesta lo hicieron en 1921, con Venezuela y Chile³⁵, y al año siguiente con Cuba³⁶. Ahora bien, salvo en el caso de Cuba, todas estas repúblicas manifestaban una marcada independencia para con Estados Unidos, debida a su propio peso económico o demográfico y a la distancia que las sepa-

³⁴ «Fiesta de la Raza», *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, op. cit., t. 49, p. 946.

³⁵ El 12 de octubre ya era celebrado en Caracas desde 1914, en particular por la colonia española (a través de dos instituciones: la Cámara de Comercio Española y el Centro Benéfico Español); desde 1915 también se leían conferencias cada 12 de octubre en las escuelas. En cuanto a Chile, la iniciativa del diputado hispanófilo Tito Lisoni, futuro presidente de la Cámara de los Representantes, permitió que se decretara esa fecha día de fiesta nacional (decreto del 7 de octubre de 1921, bajo la presidencia de Arturo Alessandri).

³⁶ Ya se había decretado día de fiesta nacional el 12 de octubre, por decreto del 5 de octubre de 1892, cuando la isla aún estaba bajo dominación española. No obstante, con la independencia en 1898, se abrogó dicha medida.

raba de la América del Norte. Por eso se encontraban menos vulnerables frente al expansionismo norteamericano y, por lo tanto, no es nada sorprendente que su adhesión al símbolo del 12 de octubre cobrara una dimensión decididamente hispanófila, en oposición con la orientación continental que dejaron entrever los primeros decretos. Para Cuba, fue claramente una manera de afirmarse en contra del imperialismo norteamericano, ya que la decisión del presidente Alfredo Zayas se tomó en el momento en que Estados Unidos habían aumentado su injerencia en los asuntos de la isla, con el envío del general Enoch Crowder, auténtico protocónsul. En un contexto en que esta fecha había cobrado una dimensión obviamente hispanista, aquello era una decisión simbólica fuerte.

México, preso de la agitación revolucionaria hasta finales de los años veinte, sólo adoptó oficialmente la fecha del 12 de octubre en 1929, bajo la presidencia de Emilio Gil Portes, después de una campaña conducida por la Liga de Acción Social de Mérida de Yucatán³⁷. No obstante, como en muchas repúblicas, este reconocimiento oficial lo habían precedido diversas medidas que contribuyeron a conferir una dimensión nacional y un carácter semioficial a los festejos organizados cada 12 de octubre desde los años 1910. El Secretariado de Instrucción pública mexicano ordenó, ya en 1913, que las escuelas públicas festejaran cada año esa fecha³⁸. Así, una manifestación escolar excepcional que reunió cerca de 12.000 alumnos se celebró en la capital el 12 de octubre de 1917, en presencia del presidente constitucionalista Venustiano Carranza.

Acto tercero, 1912-1918: la campaña de prensa a favor de la fiesta nacional del 12 de octubre en España

Entre las instituciones pioneras en la celebración del 12 de octubre en la Península, cabe señalar a la Real Sociedad Colombina de Huelva y a la Casa de América de Barcelona que, a partir de

³⁷ La petición que en este sentido dirigieron al presidente mexicano, el 10 de junio de 1923, Gonzalo Cámara y Gustavo Vega, respectivamente presidente y primer secretario de la Liga de Acción Social, está reproducida por completo en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 4, jul.-ag. 1923, pp. 17-19.

³⁸ «El 12 de octubre. Fiesta de la Raza», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 6, ag. 1913, p. 10.

1911, defendieron la organización de un homenaje anual al descubrimiento de América y a su artífice, Cristóbal Colón. La Sociedad Colombina deseaba vincular el 12 de octubre con la fiesta que seguía organizando en honor a los descubridores cada 3 de agosto desde hacía treinta años. Para la joven Casa de América, se trataba más bien de promover un programa de americanismo práctico, que ya habían defendido sus fundadores, entre ellos Rafael Vehils y Federico Rahola. La reunión prevista por la Colombina no pudo, al final, verificarse a causa del estado de excepción decretado a principios de octubre de 1911 en España: su presidente, José Marchena Colombo, asociado con Rafael María de Labra, decidió postergar el homenaje³⁹. En cuanto a la Casa de América, pudo celebrar el homenaje previsto en su sede el 12 de octubre de 1911. La recepción la organizó el cuerpo consular hispanoamericano, que constituía el Consejo de honor de la Casa de América, y se invitaron a las máximas autoridades locales. A partir de los años siguientes, las ceremonias organizadas cada 12 de octubre en Barcelona tuvieron lugar en la plaza pública, frente al monumento edificado en 1888 en honor a Colón.

Sin embargo, la campaña para la adopción de la fiesta nacional del 12 de octubre no arrancó de verdad sino a partir de 1912 y bajo la forma de una campaña de prensa. Paralelamente a la propaganda diplomática conducida en América latina por la República Dominicana, un movimiento similar apareció en la prensa española. Con motivo del Congreso de la Prensa Hispanoamericana, que se organizó en Cádiz en el marco de las celebraciones del Centenario de la Constitución de Cádiz, el periodista de Oviedo, José María González, publicó en el *Diario de Cádiz* un artículo titulado «Honremos todos a Colón»⁴⁰. En él, se dirigía al gobierno español así como a todas las delegaciones hispanoamericanas presentes en Cádiz, y retomaba la proposición insertada en la ley del 21 de septiembre de 1892 en favor de la adopción del 12 de octu-

³⁹ «El 12 de Octubre», en *La Rábida*, Huelva, n.º 4, 30-X-1911, pp. 5-6. La ceremonia prevista para sustituirlo al final tuvo lugar en Huelva a principios del mes de junio de 1912, bajo la forma de una Asamblea de Sociedades y Corporaciones Americanistas.

⁴⁰ José María GONZÁLEZ, «Honremos todos a Colón», en *Diario de Cádiz*, Cádiz, 6-X-1912, reproducido en COLUMBIA (José María GONZÁLEZ), *El día de Colón y de la paz*, op. cit., pp. 51-52. José María González participó en el Congreso de la Prensa Hispanoamericana en representación de la Asociación de la Prensa de Oviedo y del diario habanero *El Comercio*.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

bre por todos los países hispánicos. He aquí un fragmento del artículo:

Es el caso, señores, que hay Estados en la América de nuestro origen que no declararon todavía día de fiesta nacional el del Descubrimiento. [...] Hoy está providencialmente en Cádiz la familia hispano-americana. Es, pues, el momento de recordar y rogar a todos que no olviden por más tiempo aquel día inmortal del Descubrimiento. España e Hispano-América deben fijar todas en sus Estados, como día de Fiesta Nacional, el glorioso del Descubrimiento del Nuevo Mundo.

A partir de 1913 y 1914, José María González recibió el apoyo de una parte de la prensa madrileña (*El País* y *El Liberal*), de la Real Academia Hispanoamericana de Cádiz y de la Real Sociedad Colombina de Huelva (mediante su revista *La Rábida*)⁴¹.

Más tarde, la Unión Ibero-Americana que, como ya hemos visto, había sido el origen de la primera celebración del 12 de octubre de 1892 en España, reivindicó para sí la paternidad exclusiva del proyecto. Esta institución fue, en realidad, un mero intermediario, muy activo por cierto, durante la fase ascensional de la celebración. Con su revista, que gozaba de una amplia difusión por América latina, y con las ceremonias que organizaba en sus salones desde 1914, esta asociación contribuyó a difundir el principio de una fiesta cívica anual para conmemorar el Descubrimiento. Fue en su informe correspondiente a 1912 cuando apareció por primera vez la referencia a su campaña a favor del 12 de octubre. En un párrafo significativamente titulado «Fiesta de la Raza» y que constituye, según parece, la primera ocurrencia de esta expresión, Luis de Armiñán y Faustino Rodríguez San Pedro lanzaron la campaña que la Unión Ibero-Americana iba a animar a lo largo del decenio:

Es aspiración fomentada por la Unión Ibero-Americana, y para cuya realización se propone efectuar activa propaganda en 1913, la de que se conmemore anualmente en todos los pueblos iberoamericanos la fecha del descubrimiento de América en forma que, a la vez de homenaje a la memoria del inmortal Cristóbal Colón, sirva para exteriorizar la intimidad espiritual existente entre la nación descubrido-

⁴¹ La revista *La Rábida* (cf. «El Día de Colón», en *La Rábida*, Huelva, n.º 40, 31-X-1914, pp. 2-3) reprodujo el artículo de José María González que llevaba el título «El Día de Colón obra de la Prensa. Defendiendo una iniciativa», y que fue publicado el 12 de octubre de 1914 en los diarios madrileños *El Liberal* y *El País*. En sus ediciones del 12 de agosto y del 12 de septiembre de 1913, *El País* ya recogía en términos elogiosos la proposición de González.

ra y civilizadora y las formadas en el suelo americano, hoy prósperos Estados. Ningún acontecimiento, en efecto, más digno de ser ensalzado y festejado en común por los españoles de ambos mundos, porque ninguno más ennoblecedor para España, ni más trascendental en la historia de las Repúblicas hispanoamericanas⁴².

Y, refiriéndose al año anterior, ambos puntualizaban que, debido a las contingencias del programa oficial, la Unión Ibero-Americana había debido postergar al día siguiente al 12 de octubre la recepción ofrecida a los delegados hispanoamericanos invitados al centenario de la Constitución de Cádiz.

A partir de 1913 y mediante su órgano de prensa, la Unión Ibero-Americana condujo una intensa campaña para conseguir que todos los gobiernos latinoamericanos y español que no lo habían hecho todavía instituyesen la «Fiesta de la Raza». En una primera carta circular que su presidente, Faustino Rodríguez San Pedro, dirigió a las asociaciones, corporaciones y órganos de prensa latinoamericanos en marzo, y luego en septiembre de 1913, la Unión Ibero-Americana se proclamó portaestandarte de la campaña de propaganda en favor de la Fiesta de la Raza. Recibió a partir de entonces innumerables mensajes de apoyo procedentes de España y de América latina⁴³. Esas cartas circulares se reproducían bajo la forma de encartes que se incluían con regularidad en la revista para ser reproducidas tal cual en los periódicos latinoamericanos en apoyo a la iniciativa⁴⁴. La solicitud que esta asociación próxima al poder dirigió al gobierno en 1913 recibió buena acogida por parte del conde de Romanones⁴⁵, aunque no prosperó,

⁴² Luis de ARMINÁN y Faustino RODRÍGUEZ SAN PEDRO, «Memoria de la Unión Ibero-Americana correspondiente al año 1912», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 1, mar. 1913, p. 52.

⁴³ Aparece el historial de la campaña llevada a cabo por la Unión Ibero-Americana en el artículo «Fiesta de la Raza - Fiesta nacional. Algunos antecedentes», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 6, nov.-dic. 1925, pp. 75-78. Los dirigentes de esta asociación mandaron decenas de miles de otras cartas circulares en 1916 y 1919.

⁴⁴ Véase, por ejemplo, el encarte publicado en la sección «El 12 de octubre, Fiesta de la Raza» (en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 6, jun. 1914, pp. 2-3), el cual recogía literalmente el texto de la carta circular que dirigió la presidencia de la Unión en septiembre de 1913.

⁴⁵ El ministro de Estado, Antonio López Muñoz, convocó el 20 de octubre de 1913 al presidente de la Unión Ibero-Americana, así como al conjunto de los diplomáticos en funciones en Madrid a una reunión para debatir del proyecto de instituir la fiesta nacional del 12 de octubre con el nombre de *Fiesta de la Raza* (cf. «Una reunión interesante», en *El Liberal*, Madrid, 21-X-1913).

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

oficialmente a causa de la crisis ministerial que de hecho condujo a su dimisión. Sin embargo, como signo de apoyo oficial a esa campaña, varios mandatarios asistieron a la ceremonia literaria organizada el 12 de octubre de 1914 en los salones de la Unión Ibero-Americana: además de la presencia del gobierno en la persona del marqués de Lema, Ministro de Estado, se contaba con el cuerpo diplomático latinoamericano y con el marqués de Figueroa, en representación del Ateneo de Madrid.

Si en 1915, todas las instituciones americanistas de la Península participaron activamente en la Fiesta de la Raza, parece que, en los años anteriores, sólo la Casa de América (en 1912) y la Real Sociedad Colombina (como en 1913) manifestaron su interés. Hubo que esperar hasta 1916 para que otra señalada corporación se declarara favorable a hacer del 12 de octubre la fiesta nacional. Mientras celebraba el Tricentenario de la Muerte de Miguel de Cervantes, el Ayuntamiento de Madrid respondió favorablemente al llamamiento hecho en la prensa por el periodista y académico Mariano de Cavia. Éste publicó, en *El Imparcial* del 12 de octubre de 1916, periódico del que era director, un artículo titulado «La Fiesta de la Raza». Después de subrayar que el otoño madrileño era el mejor período para organizar festejos, se refería a la campaña que conducía desde hacía tres años la Unión Ibero-Americana:

De muy poco tiempo a esta parte se viene celebrando en muchos lugares de España, de América y de Oceanía la que ha recibido, con toda justicia y exactitud, el nombre de *Fiesta de la Raza*. En Madrid, fuera de alguna solemne sesión a que convoca la «Unión Ibero-Americana», pasa totalmente inadvertido el aniversario del descubrimiento del Nuevo Mundo⁴⁶.

Afirmando su completa adhesión al significado y al alcance de esa fiesta de homenaje a España, Cavia lamentaba el que Buenos Aires, Lima, Caracas, Bogotá, La Habana o Manila hubieran sido, mucho antes que Madrid, sedes de importantes manifestaciones cuya primacía le correspondía ante todo a la capital española. Sin nombrarla explícitamente, el periodista debía de pensar también en Barcelona que, una vez más, se había anticipado a Madrid, organizando aquel año, a instancias de la Casa de América, una ceremonia pública delante del Monumento a Colón. Instando a los ediles a que reaccionasen, exclamaba con tono sarcástico:

⁴⁶ MARIANO DE CAVIA, «La Fiesta de la Raza», en *El Imparcial*, Madrid, 12-X-1916.

Estos soberanos días otoñales son los días de Madrid. ¿Por qué no quieren aprovecharlos sus jerarcas, hierofantes, prebostes y farautes, dando forma oficial y acción pública a la «Fiesta de la Raza», para que la villa y corte, *patria común, tierra de amigos*, se obsequie a sí misma y atraiga a las gentes en buena sazón y pródigo tempero con algo mejor que las ramplones y lugareñas «isidradas» del mes de Mayo?

La propuesta de Mariano de Cavia, que se hacía el intérprete de la campaña iniciada por sus colegas de la prensa, recibió buena acogida en la capital en la persona del concejal Hilario Crespo Gallego. El archivo municipal madrileño revela cuál fue el proceso aplicado. El 20 de octubre de 1916, se le presentó a la Corporación municipal un proyecto que tendía a implicar a la capital en las celebraciones del 12 de octubre⁴⁷. Con siete conclusiones, el Concejo aprobó la propuesta el 17 de noviembre de 1916. El proyecto pedía al gobierno que instituyera la fiesta nacional del 12 de octubre, con publicación de un decreto real instando a todas las municipalidades a que organizaran ellas también celebraciones. En lo que a Madrid atañía, el ayuntamiento se comprometía en pedirles a las representaciones diplomáticas, a todas las corporaciones y a los habitantes que decorasen los edificios aquel día. Proponía asimismo la organización cada año de una procesión cívica que reuniese a todas las corporaciones locales así como la de una ceremonia solemne en el ayuntamiento, y para ello acordaba asignar un presupuesto. Por fin, una resolución preveía la erección de un monumento para conmemorar y perpetuar la Fiesta de la Raza.

El Ayuntamiento de Madrid organizó, por vez primera, la Fiesta de la Raza en 1917, cuando ésa ya se celebraba en la totalidad del territorio, aunque a partir de iniciativas privadas por lo general. Esa fecha no es fortuita, pues coincide con la grave crisis institucional y social del año 1917. Siendo cuestionados por las fuerzas de oposición, probablemente les convenía al poder y a las élites españolas retomar la iniciativa. Durante la ceremonia solemne que fue organizada el 12 de octubre de 1917 en el ayuntamiento, en presencia del gobierno, del cuerpo diplomático y de la Unión Ibero-Americana, Hilario Crespo tomó la palabra y comentó su objetivo:

Por dictados de las circunstancias cúmplame, por haber traído a la ilustre consideración de este Cabildo como vehículo de la felicísima

⁴⁷ Hilario CRESPO GALLEGO, «Proposición sometida para su estudio a la Comisión primera del Excmo. Ayuntamiento de Madrid», Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 20-169-134.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

iniciativa del maestro Cavia, el interesar cerca del Gobierno de S. M. el Rey (q. D. g.), que se declarase fiesta nacional el día 12 de octubre, fecha gloriosamente conmemorativa del descubrimiento de América, el para mí inapreciable y honroso privilegio de exponer ante vuestro juicio la elevada significación de tan memorable efeméride, señalada por el destino para perpetuar con su exaltación augusta el homenaje de efusiva admiración y de cariño que debemos rendir y expresar a todos aquellos pueblos que recibieron de la madre España la comunión de su idioma y las virtudes de su raza⁴⁸.

Por su contenido, esa primera intervención pública del edil era muy reveladora de las evoluciones futuras de la Fiesta de la Raza, la cual pronto se orientó hacia una celebración hispanocéntrica y fuertemente nacionalista. También cabe subrayar la insistencia del concejal en referirse al artículo de Mariano de Cavia. Como lo confirmó más tarde la encarnizada polémica sobre la paternidad de la fiesta, Hilario Crespo procuraba de este modo aminorar el papel, sin embargo decisivo, que había desempeñado la Unión Ibero-Americana en pro del 12 de octubre. En 1917 se daba por hecho el que el gobierno presentara pronto el decreto que hiciera de la efeméride una fiesta nacional. Desde 1914, el gabinete ministerial tenía representación en las celebraciones organizadas por la Unión. En 1917, el mismísimo rey Alfonso XIII le dio un brillo particular a la fiesta, ya que participó, en compañía de su esposa y de la reina madre, en la ceremonia que tuvo lugar en el Ateneo Guipuzcoano de San Sebastián. Al dirigirse a la audiencia, el soberano manifestó claramente su apoyo al proyecto: «Día este muy feliz, llamado de la Raza, que habremos siempre de celebrar con admiración y gozo a un tiempo, puesto que en ella coinciden, en sus palpitaciones de uno y otro lado del Atlántico, millones de corazones, hijos todos de este fecundo suelo hispano»⁴⁹. La consagración de la fecha conmemorativa sólo era cuestión de tiempo y de oportunidad política.

La «unión nacional» en pro de la proclamación de la Fiesta de la Raza

El 8 de mayo de 1918, el gobierno de unidad nacional de Antonio Maura presentó a las Cortes un proyecto de ley para decla-

⁴⁸ *Sesión solemne celebrada por el Excmo. Ayuntamiento de la M.N. y M.H. Villa de Madrid... el día 12 de octubre de 1917 para conmemorar la Fiesta de la Raza*, Madrid, Imprenta Municipal, 1918, pp. 12-13.

⁴⁹ «Fiesta de la Raza», en *ABC*, Madrid, 13-X-1917, p. 11.

rar fiesta nacional el 12 de octubre, con la denominación de «Fiesta de la Raza». Y en virtud de la ley del 15 de junio de ese año, el 12 de octubre fue declarado finalmente día de fiesta nacional: «Artículo único. Se declara fiesta nacional, con la denominación de Fiesta de la Raza, el día 12 de octubre de cada año»⁵⁰. ¿Por qué haber tardado tanto en oficializar una celebración que, desde 1915 por lo menos, se había extendido ampliamente, tanto por España como por América? En el preámbulo al proyecto de ley, Maura atribuyó esta demora a consideraciones de índole diplomática que habrían frenado a España en la adopción de esta fecha hasta que los mismos Estados iberoamericanos se hubieran adherido al proyecto⁵¹. Ahora bien, entre 1913 y 1917, no menos de diez repúblicas latinoamericanas ya habían decretado fiesta oficial el día del Descubrimiento. Además, al estar terminándose la Primera Guerra mundial (el armisticio se firmó algunos meses más tarde, el 11 de noviembre de 1918), conflicto en que España había mantenido la neutralidad, el gobierno podía temer que el orden internacional resultante de la victoria de los aliados contribuyese a reforzar más aún su aislamiento internacional. Para convertirse en potencia con la que había que contar, importaba que España lograra federar en torno suyo un conjunto de países y apareciera como el portavoz de los países que habían permanecido neutrales durante la guerra, entre ellos varias repúblicas latinoamericanas. La declaración de la fiesta nacional del 12 de octubre, durante la primavera de 1918, era por lo tanto estratégica, porque parecía de este modo abrazar el movimiento iniciado por las «repúblicas hermanas» en torno a una fiesta de solidaridad y de paz. Por supuesto, al instituir una fiesta nacional marcadamente americanista, España también quería abrirse perspectivas de desarrollo en América latina, en particular mercados comerciales.

Carlos Serrano ofrece otro motivo para explicar ese atraso relativo⁵². En la primavera de 1918, España se veía confrontada con graves tensiones políticas que hacían que el gobierno temiera la po-

⁵⁰ Ley del 15 de junio de 1918, presentada por el Presidente del Consejo, Antonio MAURA Y MONTANER, y firmada por el rey (cf. *Gaceta de Madrid*, Madrid, n.º 167, 16-VI-1918, p. 688).

⁵¹ Proyecto de ley que el Presidente du Consejo, Antonio Maura Y Montaner, presentó el 8 de mayo de 1918, reproducido en «12 de octubre, fiesta nacional en España», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 3, jun. 1918, p. 2.

⁵² Carlos SERRANO, *El nacimiento de Carmen...*, op. cit., p. 321.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

sibilidad de un golpe de estado. Para enfrentar la crisis, Antonio Maura, jefe de una facción disidente del Partido Conservador, le propuso al líder del Partido Liberal, el conde de Romanones, constituir un gobierno de concentración nacional. Ese gabinete fue el que instituyó la fiesta nacional del 12 de octubre, en un contexto de nueva crisis institucional que terminaba de debilitar a un régimen ya agónico. Al final de un proceso de unos treinta años, que había implicado numerosos intereses, los de los americanistas de la Unión Ibero-Americana y otras corporaciones regionales, de los empresarios catalanes, de la Iglesia o de los sectores diplomáticos, los partidos dinásticos que compartían el poder se asociaron alrededor de ese símbolo viendo en él un medio de garantizar la permanencia del régimen, condición para la supervivencia de su poder. A partir de su oficialización, la Fiesta de la Raza cobraba pues un valor de exaltación nacional y de patriotismo político que el gobierno utilizó como instrumento de legitimación.

Sea lo que fuera, la fiesta nacional del 12 de octubre se transformó en realidad durante los años 1910 gracias a un doble contexto, internacional con la guerra mundial, y nacional con la progresión de las fuerzas contrarias al régimen de la Restauración. De modo más general, esta consagración resultó también de un proceso que tendía a desarrollar el sentimiento nacional de las masas y que había sido iniciado desde finales del siglo anterior con el auge del regeneracionismo. La integración del hispanoamericanismo dentro de este programa nacional fue algo tardía ya que se plasmó sobre todo a partir de 1910, cuando se comprometieron en su favor profesores universitarios procedentes de la Institución Libre de Enseñanza como Rafael Altamira o Adolfo Posada, así como varios hombres de negocio catalanes.

A modo de conclusión, podemos resaltar la paradoja que constituye, a primera vista, el instituir una fiesta *nacional* en una fecha ya celebrada en varios países. El hecho de compartir varias naciones una misma fecha conmemorativa no era una novedad, en particular cuando se trataba de reunir una comunidad plurinacional: es el caso, por ejemplo, del *Empire Day* celebrado por los británicos desde el reinado de la reina Victoria⁵³. Pero el principio

⁵³ El *Empire Day*, símbolo de la unidad del imperio británico, se celebraba cada 25 de mayo, fecha aniversario del nacimiento de la reina Victoria. Tras su muerte, en 1903, la fecha siguió siendo celebrada en numerosas colonias británicas y, desde 1916, en la propia Gran Bretaña.

en sí de una fiesta nacional, símbolo supremo de la identidad de la nación, requiere en este sentido cierta exclusividad. Por eso, si todas las repúblicas latinoamericanas adoptaron al final el 12 de octubre, no hicieron de ella sino una fiesta cívica oficial, con dimensión nacional, por cierto, pero no la eligieron como *su* propia fiesta nacional. El artículo «Fiesta» de la enciclopedia publicada a principios de siglo por la editorial Espasa-Calpe, señala que, en la mayoría de los estados monárquicos, la fiesta nacional coincidía con la onomástica del soberano, mientras que en las repúblicas, se trataba del aniversario de la proclamación de la Constitución o de la fundación del Estado. Y, de hecho, las repúblicas latinoamericanas habían instituido sus respectivas fiestas nacionales el día aniversario de su independencia, y, en el caso de Argentina, el día de la proclamación de su Constitución⁵⁴. El 12 de octubre, oficial en más de veinte estados, tenía por lo tanto valor de «fiesta cívica y solemne de la familia de los pueblos hispánicos» como lo calificaba la *Revista de las Españas*⁵⁵. Dicho eso, y como lo reconocía un periodista de Buenos Aires, si la Fiesta de la Raza pertenecía a todos los pueblos hispánicos, su culto le incumbía sobre todo a España⁵⁶. Así lo consideraba la Unión Ibero-Americana que, en su informe anual del año 1919, se enorgullecía de la consagración internacional que suponía la celebración colectiva del 12 de octubre:

España es la única nación que ha alcanzado el honor de que, cada año, en un mismo día, en veinte naciones independientes y soberanas se la vitoree, se honre la memoria de sus héroes pretéritos, se aclame a sus monarcas actuales, se hagan votos por su felicidad futura y se exteriorice como un ideal la aspiración de marchar más íntimamente unidas a ella⁵⁷.

Se ve perfectamente cómo la decisión española de proclamar fiesta nacional el 12 de octubre correspondía a la recuperación nacionalista de un movimiento inicialmente latinoamericano. Para

⁵⁴ Véase el artículo «Fiesta», en *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, *op. cit.*, t. 23, p. 1254.

⁵⁵ Consúltese, por ejemplo, «Vida social. Fiesta de la Raza», en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 26, oct. 1928, p. 552.

⁵⁶ Fernán Cid, «Comentarios a la Fiesta de la Raza», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 3, mayo 1919, p. 43.

⁵⁷ «La Fiesta de la Raza y su desenvolvimiento», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 5, sept.-oct. 1922, p. 4.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

los dirigentes españoles, que actuaron con cierto oportunismo político, cabía sacar provecho de un símbolo y una práctica que preexistían en el continente americano con la intención de integrarlos en un esquema unitario con valor de homenaje a su país, lo que explica por qué España abogó por la denominación de «Fiesta de la Raza», que no «Día de Colón». El advenimiento del 12 de octubre, en España, ilustraba así esa forma de americanismo oficial: en este proceso se veía el liderazgo de las autoridades (a través de los diplomáticos acreditados en América, de la Corporación municipal de Madrid, del mismo gobierno) en una fiesta que inicialmente incumbió a la iniciativa privada y tuvo un carácter, si no popular, al menos corporativista.

Si la instauración de la Fiesta de la Raza data de los años 1910 y 1920, la formación del mito que se le asociaba se remonta a mediados del siglo XIX y, más precisamente, al «Centenario de Colón», en 1892. Como lo enseña el contenido de ese símbolo, instituir el 12 de octubre como fiesta nacional tenía una finalidad doble: a la vez interior –construir un ideal común capaz de consolidar la cohesión nacional– y exterior –promover un acercamiento cultural y diplomático a los países de América latina.

B) EL MITO DEL 12 DE OCTUBRE, EN EL CRUCE DE TODAS LAS ESPAÑAS

Una fiesta nacional ha de remitir a un acontecimiento que tiene un valor fundacional para la comunidad concernida. Tratándose del 12 de octubre, una fecha especialmente rica en símbolos, varias eran las referencias y supuestos que permitía reunir su celebración.

El 12 de octubre como símbolo fundador: la «invención de América»

Esta fecha memorable remitía a España a un origen algo mitificado. El 12 de octubre correspondía al descubrimiento de América, uno de los acontecimientos fundadores de la «Modernidad»⁵⁸,

⁵⁸ En un artículo titulado «12 de octubre: revisión pendiente», Eduardo Subirats subraya –para criticarlo– el valor que por tradición se asocia a esa fecha como

y representaba para España, a la vez su proyección en un nuevo mundo y su influencia universal gracias al Imperio hispánico. El símbolo elegido inscribía pues España en su relación con el mundo más que traducía su identificación, su construcción interna. Por eso sin duda, mucho más que la representación antropomórfica de Colón, fueron las carabelas lo que constituyó el emblema privilegiado del Descubrimiento. Como daba fe de ello la ilustración de la portada de la revista *Raza Española*, los americanistas españoles optaron por la nao Santa María como estandarte de su movimiento: la publicación representaba la famosa nave en el centro de un escudo adornado con el blasón español, rodeado de las columnas de Hércules y del lema «*Plus Ultra*», con la inscripción «12. OCTUBRE. 1492» (fig. 4). Esta representación plástica pretendía marcar la vocación universal de España y la capacidad proyectiva de su pueblo, siempre dispuesto para la aventura y el viaje. Es de notar que al situar la carabela en el centro del blasón español, se ocultaban los escudos de los diferentes reinos españoles así como la tradicional corona real: de este modo, el Descubrimiento y el mito de la proyección imperial española se sustituían simbólicamente a la monarquía y le conferían al emblema una sorprendente modernidad.

Podemos entonces preguntarnos cómo cabe interpretar el valor del Descubrimiento para los españoles. ¿Tratábase sólo de un símbolo, de una evocación mediatizada y gráfica que les permitieran descubrirse a sí mismos, abordar su propia identidad? O bien, al contrario, ¿designaban así los españoles el punto de partida efectivo de la génesis nacional? El «Descubrimiento» era un concepto claramente anclado en una visión del mundo centrada en Europa y nutrida del universalismo imperialista del Renacimiento. Por otra parte, los españoles no tanto reivindicaron el *descubrimiento* de un Nuevo Mundo –nuevo, sólo lo era para los europeos, cabe precisarlo–, como la *invención* de América, según una opinión ampliamente difundida en Europa. A partir de sus estudios historiográficos, el historiador Edmundo O’Gorman ha analizado los presupuestos intelectuales y mitológicos que asumió la conciencia europea ante la aparición del nuevo continente a fi-

principio de la era moderna, con la expansión geográfica y cultural de occidente, el inicio de su dominación tecnológica y militar sobre el resto del orbe y el triunfo de la conciencia cristiana mediante su difusión universal (cf. Eduardo SUBIRATS, *España, miradas fin de siglo*, Madrid, Akal, 1995, pp. 123-126).

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

nales del siglo xv⁵⁹. A partir de un estudio crítico de los modelos hermenéuticos, de los prejuicios y de las aspiraciones culturales del Renacimiento europeo en su relación con el otro mundo –América–, O’Gorman se interesa por el doble sentido de la palabra «invención» (construcción imaginaria, pero también hallazgo), el cual le parece revelador del etnocentrismo europeo. En *L’invention de l’Amérique*, José Rabasa hace el mismo distingo⁶⁰: precisa que el vocablo «descubrimiento» remite a una realidad preexistente, mientras que el de «invención» vale como paradigma para comprender la emergencia de una mitología. Así, hubiera habido, según él, un proceso de colonización y de descolonización en continua acción en la escritura, la interpretación y la crítica de las primeras representaciones visuales y de los primeros escritos sobre el Nuevo Mundo. La América descubierta que se invocaba era la América transmitida por los cronistas, esto es una América vista por España, ya alterada por el prisma español, o sea una América hispanizada desde el origen. Este enfoque evidencia que, ya desde los primeros tiempos de la colonización, la percepción de América descansaba en la construcción literaria que transmitían de ella sus apologistas.

Con su sentido de descubrimiento, de hallazgo, la palabra «invención» traducía también la creación *ex nihilo* de un continente o de su imagen. Esa connotación poblaba los discursos españoles de principios de siglo, que se referían al Descubrimiento como a un auténtico acto creador. Véase el discurso que pronunció Hilario Crespo, uno de los promotores de la Fiesta de la Raza, el 12 de octubre de 1926, durante la procesión cívica ante el monumento a Colón. Ante los 40.000 niños que, según la prensa, participaron en la manifestación, el edil evocó en su alocución el descubrimiento de América como el sacramento del bautismo administrado por España a América. Refiriéndose al «mundo exótico» que descubrió España, hacía suya esa visión mitificada de una Península creadora, análoga al Dios de la Génesis: «No es, no, la invención de América una empresa divina, y tiene en sí todos los caracteres de lo sobrehumano; no es obra de titanes y titánicos son los esfuer-

⁵⁹ Edmundo O’GORMAN, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su porvenir*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 [1958].

⁶⁰ José RABASA, *L’invention de l’Amérique*, *op. cit.* Véase en particular la introducción, «Critique du discours colonial», pp. 15-34.

zos, prodigiosas las abnegaciones e insuperables los sacrificios»⁶¹. El concejal hacía resaltar la paradoja casi milagrosa de una «invención» que lindaba con lo divino y que era, sin embargo, obra humana, y confiaba en los misterios de la fe para explicar el acto sublime realizado por España. En su discurso abundaban además las referencias a la mitología y al paraíso terrenal que él aplicaba al mundo que España había revelado.

La misma transposición mitológica se encontraba en el paralelo con la Atlántida fabulosa, recurso frecuente en los discursos y evocaciones líricas del 12 de octubre. La comparación con el continente desconocido que se tragó el mar, auténtico leitmotiv de la literatura marinera, no podía sino constituir un caldo de cultivo para los oradores faltos de inspiración. Eso hizo el representante de las Juventudes Hispanoamericanas, Luis Pando Baura, cuando se dirigió a los congregados en la universidad de Madrid, el 12 de octubre de 1920:

Era como una aurora esplendente, como un nuevo despertar de la vida, como un resurgir de la propia Naturaleza. El Océano no guardaba ya el misterio de las edades bíblicas. La Atlántida fabulosa y gigantesca surgió en un día, potente y firme, como una esperanza, como un presagio. [...] Bajo un nuevo sol se concibió la empresa sublime, fabulosa, épica, y el Océano misterioso y hermético dejó en el surco abierto por las quillas de la estela luminosa, la senda de un nuevo continente⁶².

Y el orador exclamaba, como colofón a su evocación poética: «¡América! ¡Tierra hospitalaria, pletórica de vida! ¡Atlántida fabulosa!».

Pese a todo, parece que la asociación más frecuente a la que acudieron los apologistas de la Raza era la que presentaba el Descubrimiento como un acto creador de índole casi divina. Incontables son los ejemplos que lo ilustran. Entre ellos, el intelectual José María Salaverría, defensor de una interpretación reaccionaria de la historia española y de la formulación de un ideal hispánico fundamentalmente católico. En un artículo publicado en *ABC* y reproducido en su libro *La afirmación española* (1917), desarrollaba una

⁶¹ Ayuntamiento de Madrid, *Actos organizados para conmemorar la Fiesta de la Raza el 12 de octubre de 1926*, op. cit., p. 21.

⁶² *Sesión solemne celebrada bajo la presidencia del Excmo Sr Ministro de Estado en el Paraninfo de la Universidad Central... el día 12 de octubre de 1920 para conmemorar la Fiesta de la Raza*, op. cit., pp. 6-7.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

interpretación cristiana del 12 de octubre. Lamentando que los españoles, sumidos en un marasmo pesimista desde finales del siglo XIX, no fueran capaces de comprender el alcance del acontecimiento (en 1917, España aún no había instaurado la fiesta del 12 de octubre), hacía un llamamiento a la dimensión sagrada que los americanos ya conferían a esta fecha simbólica: «Pero lo comprenden bien los americanos. Ellos están imbuidos de la fecha sagrada que fue el *fiat*, el principio, la luz, el anuncio, la apertura de una nueva era. El 12 de octubre ha sido declarado fiesta nacional en varias repúblicas de América»⁶³. Para Salaverría, el Descubrimiento no sólo era un acto de vida comparable con la Creación, era, por su naturaleza misma, el punto de apoyo de un patriotismo español supranacional considerado como «un concepto ideal, eterno, cósmico», el de una España a caballo entre dos continentes.

Además, Salaverría recogía en su artículo una frase que constituiría un verdadero leitmotiv de la retórica hispanoamericanista, y calificaba el Descubrimiento de acontecimiento más importante desde la creación del Mundo, exceptuando la encarnación y la muerte de Cristo. Esa frase era una citación directa de la crónica de Francisco López de Gómara dirigida al emperador Carlos V: «Senõr, la mayor cosa después de la Creación del Mundo, sacando la encarnación y muerte de Cristo, es el descubrimiento de Indias»⁶⁴. En 1919, cuando era ministro de Gobernación del gabinete Maura, Antonio Goicoechea, otro representante de la derecha católica española que fue muy activo en pro del americanismo, glosó la misma frase histórica: «[Esta frase] refleja una convicción universal. Para América es el advenimiento de la vida, la claridad, la luz; para España, es la entrada triunfal en el camino de la inmortalidad y de la gloria, la santificación de todo el pasado»⁶⁵. El ministro conservador resumía admirablemente en dos frases todo el alcance simbólico contenido en la referencia. América vio la luz, para todos, con la llegada de los españoles. Página blanca que esperaba que España escribiera en ella, para utilizar la expresión de Tzvetan Todorov, el continente americano no podía tener existen-

⁶³ José María SALAVERRÍA, *La afirmación española. Estudios sobre el pesimismo español y los nuevos tiempos*, Barcelona, Gustavo Gili, 1917, pp. 123-124. El mencionado artículo lleva como título «Aspectos españoles. La Fiesta de la Raza», y se publicó en *ABC*, Madrid, 13-X-1916, p. 6.

⁶⁴ FRANCISCO LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia general de las Indias* (1552).

⁶⁵ Discurso reproducido en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 3, mayo 1919, p. 40.

cia propia antes de haber sido inventado. Para la Península ibérica, ese descubrimiento y los siglos de colonización que vinieron después la hicieron entrar en la inmortalidad, privilegio de los héroes y de los dioses.

Esta imagen de la fertilización de un continente –que se suponía virgen– por el acto del Descubrimiento prosperó hasta el punto de que hasta los latinoamericanos que participaban en las ceremonias del 12 de octubre la hicieron suya, como Manuel Ugarte durante su intervención en los salones del Ayuntamiento de Madrid en 1919⁶⁶. Por eso esa fecha simbólica tenía, para muchos latinoamericanos, una fuerte dimensión de homenaje a España. A través de Colón y de los marineros del Descubrimiento, se celebraba con un tono místico la génesis de la unificación del planeta, el ensueño universalista portado por la Cristiandad: Colón, difundiendo con sus viajes la civilización europea por todas las tierras. Sin embargo, si se festejaba en Colón al descubridor auténtico de América, sabemos que él no fue nunca consciente de haber descubierto un cuarto continente: la epopeya del «Descubrimiento» constituyó un relato elaborado *a posteriori* por su hijo Hernando, por Las Casas, por Fernández de Oviedo y otros cronistas⁶⁷.

¿Pero dónde estaba la América real en esa construcción? Puede aplicarse a las celebraciones del 12 de octubre una observación válida para todas las fiestas del recuerdo: no se conmemora, por lo general, sino lo que ya no existe. Así, en la España de finales del siglo XIX, y de modo sintomático desde el IV Centenario de 1892, se celebraba a la América hispánica cuando precisamente había dejado de ser española, al menos en un plano político. En fin de cuentas, conmemorar el Descubrimiento de América equivalía a reconocer que el nuevo continente ya estaba libre de la tutela de la nación descubridora. España había sido la creadora de América, pero estaba ahora separada de ella. Casi se podría decir que la «España descubridora» había muerto y eso era lo que finalmente el rito conmemorativo estaba llamado a simbolizar. Así, la celebración del 12 de octubre permitía llevar el duelo de un pa-

⁶⁶ «Sesión solemne en el Ayuntamiento de Madrid, 12 de octubre de 1919», Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 22-336-37.

⁶⁷ Véase Edmundo O'GORMAN, *La idea del Descubrimiento de América*, op. cit., pp. 72 y ss.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

sado pretérito, de una imagen de la España exploradora y conquistadora. Pero, al mismo tiempo, y según un proceso clásico de perpetuación, se trataba también de hacer perenne una tradición para conjurar la muerte: la unidad «original» de las dos Españas –esta España a caballo entre dos continentes de la que hablaba Salaverría– parecía resucitar mediante el culto ritual de la que era objeto.

Del Descubrimiento a la Raza: la afirmación de un lazo de familia entre España y América

El símbolo consagrado por el 12 de octubre encerraba una fecunda polisemia de que se aprovecharon los diferentes colectivos en el origen de la fiesta. La conmemoración tenía al principio una doble meta que explicitaban a las claras la fecha y la denominación elegidas: se trataba a la vez de un acontecimiento, el descubrimiento de América, y de una comunidad de pueblos que compartían un mismo origen, la Raza hispana. El «12 de octubre, Fiesta de la Raza», asociaba ya, dos motivos diferentes de celebración. La referencia al 12 de octubre de 1492, en primer lugar, remitía a una fecha histórica que tenía un valor fundacional y esencial en la historia occidental ya que se suponía que había abierto a la modernidad. Desde el triunfo de la historiografía romántica y el centenario de 1892, aquella fecha era también la referencia privilegiada a una figura, la de Cristóbal Colón, a quien se entronizó como héroe e instrumento de la providencia divina. En este sentido, la fiesta estaba orientada hacia el pasado.

El segundo motivo celebrado –la Raza y la comunidad hispánica que nació de la colonización española (y portuguesa)–, constituía una entidad atemporal, que tenía un valor operacional tanto para el pasado como para el futuro. De este modo, la Fiesta de la Raza era también la afirmación de un nexo –de amistad, de fraternidad, de solidaridad– que unía supuestamente los españoles y los latinoamericanos. Se trataba así de «afirmar» la relación trasatlántica en los dos sentidos de la palabra, o sea «dar fe de» y también «consolidar». En este aspecto la Fiesta de la Raza condensaba por sí sola todo el programa hispanoamericanista. Cuando la Unión Ibero-Americana inició la campaña en pro de la institución de una fiesta nacional el 12 de octubre, su presidente, Faustino Rodríguez San Pedro, no dijo otra cosa, al ver en ella esta

doble finalidad: rendir homenaje a España y manifestar la intimidad espiritual que existía entre la Nación descubridora y las que habían nacido en el suelo americano⁶⁸. La carta circular que dirigió, en junio de 1915, a numerosas corporaciones americanas para convidarlas a los festejos del futuro 12 de octubre, recogía en su última frase esta misma idea, formulada aquella vez como un imperativo. Éste cobraba una dimensión peculiar mientras la guerra mundial llevaba un año azotando el continente y España deseaba federar en torno suyo los países neutrales: «La Fiesta de la Raza debe ser, por tanto, a más de una fiesta de recuerdo, de homenaje y de afecto, acto de exteriorización de una solidaridad anhelada e indispensable»⁶⁹.

En el ya citado artículo que publicó Mariano de Cavia en *El Imparcial*, ese periodista influyente precisó el contenido de la Fiesta de la Raza que deseaba con toda el alma para Madrid. Consagraba el valor hispanocéntrico de la celebración, viendo en ella a la vez un homenaje a España, que remitía pues al pasado, y una afirmación de un lazo presente y futuro, en una formulación que otros autores no dudaron en reproducir sin escrúpulos en sus discursos posteriores⁷⁰:

La «Fiesta de la Raza» es un justísimo homenaje a la España del pasado y una afirmación de vínculos, en el presente y para el porvenir; entre todos cuantos pueblos se han formado con nuestra sangre, nuestro idioma y nuestro constante esfuerzo, no por desviado y desigual en cien tristes ocasiones, menos real, efectivo y fecundo en el curso del tiempo y de las cosas⁷¹.

Al pretender recuperar las celebraciones del 12 de octubre que habían visto la luz en América latina, los apologistas españoles de esta manifestación hicieron hincapié en la dimensión de homena-

⁶⁸ Luis de ARMINÁN y Faustino RODRÍGUEZ SAN PEDRO, «Memoria de la Unión Ibero-Americana correspondiente al año 1912», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 1, mar. 1913, p. 52.

⁶⁹ «La Fiesta de la Raza. 12 de octubre de 1915», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 6, jun. 1915, p. 6.

⁷⁰ Citaremos, en particular, al concejal Hilario Crespo Gallego, quien recogió literalmente (aunque sin citar la fuente) la argumentación de Mariano de Cavia en un discurso que pronunció, diez años después, ante el monumento a Colón (cf. *Actos organizados para conmemorar la Fiesta de la Raza el 12 de octubre de 1926*, op. cit., pp. 19-20).

⁷¹ Mariano DE CAVIA, «La Fiesta de la Raza», en *El Imparcial*, Madrid, 12-X-1916.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

je que tenía la fiesta, no tanto a Colón como a España. Con motivo de la institución oficial de la Fiesta de la Raza, el historiador y académico Ricardo Beltrán y Rózpide fue encargado por la Real Academia de Historia de redactar un informe sobre el significado de la fiesta. Apoyándose en los recientes decretos publicados en el Perú y en Argentina, los cuales se referían ambos al 12 de octubre como a «un homenaje a España», el académico proclamaba el justo título que se le reconocía así a España, no dudando en hacer del Descubrimiento una obra exclusivamente española: «Todo fue español en aquella magna empresa, pues hasta el mismo Colón que como extranjero se había presentado en Castilla, como natural de estos reinos se considera»⁷². Se trataba de ese modo de rechazar de antemano toda pretensión italiana de compartir la gloria del Descubrimiento.

Asimismo, la Fiesta de la Raza cobró desde el principio un carácter obviamente reivindicativo. Reivindicativo porque se pretendía hacer de esa celebración un vector de unión y un soporte de protesta contra las agresiones reales o supuestas contra la comunidad hispánica. La Unión Ibero-Americana, una de las instituciones más activas en la promoción y la difusión de ese ritual cívico, quiso darle un significado político a la celebración. En 1916, lo sintetizó en cinco puntos en las columnas de su revista:

La Fiesta de la Raza, solemnizada en forma culta, sea cual fuere, encierra en sí: homenaje a glorias imperecederas; protesta del avasallamiento injustificado de los pueblos débiles de nuestra estirpe; testimonio de aspiraciones, que lo es de vitalidad permanente; afirmación de amor a pueblos hermanos; orientación de nuestra vida internacional, aceptada unánimemente⁷³.

En un plano internacional y diplomático, se trataba pues, ante todo, de manifestar a través de la fiesta la unión de un grupo de países que se designaban a sí mismos como una «familia de pueblos». La correlación con el contexto internacional agitado de un conflicto que azotaba Europa y, de modo indirecto, América, era una circunstancia decisiva para el presidente de la institución, Faustino Rodríguez San Pedro. Lo recordó el 12 de octubre de 1917 en el Ayuntamiento de Madrid: mientras la conflagración uni-

⁷² Ricardo BELTRÁN Y RÓZPIDE, «Cristóbal Colón y la Fiesta de la Raza», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, t. LXXIII, cuad. 2-4, p. 201.

⁷³ «Lo que significa la Fiesta de la Raza», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct.-nov.-dic. 1916, p. 2.

versal hacía especialmente vulnerables las naciones, razas o familias étnicas que permanecían aisladas, la Fiesta de la Raza representaba una ocasión única de reunir en un frente común «La Raza Hispanoamericana», para asentar su independencia y su futuro desarrollo⁷⁴. En ese sentido, la Fiesta de la Raza no sólo simbolizaba la paz, sino también una unión por la común defensa frente a un mundo hostil. Mariano de Cavia también señaló un año antes ese aspecto en un primer artículo con tonalidad irónica sobre la «Raza en fiesta», que denunciaba en realidad la persecución del idioma castellano a la que se dedicaban Estados Unidos en los estados latinoamericanos que permanecían bajo su férula. Su libelo tenía un título tan evocador como sarcástico: «La Raza, de fiesta, y el Habla, de capilla»⁷⁵. Para el escritor, el 12 de octubre era por lo tanto la ocasión para reaccionar contra las agresiones de las que la Raza –a través de su lengua, su vector espiritual– era el blanco.

Ese carácter reivindicativo de la celebración merece alguna puntualización. Desde finales del siglo XIX, el hispanoamericanismo había ido evolucionando dentro de la corriente regeneracionista y a muchos de sus partidarios se les reclutó primero en los sectores reformistas y económicos con orientación más bien liberal. Esos sectores eran partidarios de una modernización de España que rompiera el aislamiento diplomático, científico, cultural y comercial que obstaculizaba su desarrollo. Antes de convertirse en una ideología dominada por el conservadurismo, el americanismo era pues, en sus principios, un movimiento cuyo principal objetivo era la promoción de medidas prácticas. Dio fe de ello el famoso ensayo *España y el programa americanista*, publicado por Rafael Altamira en 1917.

¿Cómo situar entonces la Fiesta de la Raza? ¿Se inscribía en sus inicios en la línea del americanismo práctico, o bien respondía a otros resortes? Al lado del homenaje a Colón, Isidro Sepúlveda subraya la carga reivindicativa de las celebraciones del 12 de octubre, carácter que constituía, para él, su principal razón de ser⁷⁶.

⁷⁴ Ayuntamiento de Madrid, *Sesión solemne celebrada por el Excmo. Ayuntamiento de la M.N. y M.H. Villa de Madrid... el día 12 de oct de 1917 para conmemorar la Fiesta de la Raza*, op. cit., p. 19.

⁷⁵ La expresión «estar en capilla» hace referencia al condenado a muerte traído en la capilla antes de ser ejecutado. El artículo de Mariano de Cavia lo reproduce parcialmente F. Martín CABALLERO, «La fiesta de la raza», en *Boletín del Centro de Estudios Americanistas*, Sevilla, oct. 1915, p. 12.

⁷⁶ Isidro SEPÚLVEDA, *El sueño de la Madre Patria...*, op. cit., p. 203.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

Además de su dimensión conmemorativa, la fiesta así tendría un valor funcional, que consistía en dar eco a los programas e iniciativas hispanoamericanistas públicos o privados. Es necesario matizar este enfoque. Si la voluntad de promover programas de acción práctica pudo prevalecer entre algunos promotores de la conmemoración (en especial la Casa de América, los sectores diplomáticos y hasta –en cierta medida– la Unión Ibero-Americana), cabe insistir en la dimensión retórica y el carácter retrospectivo de la fiesta, que imperaron ya desde los primeros años de su establecimiento. El regeneracionismo del que nació la Fiesta de la Raza tenía más que ver con el nacionalismo que con el reformismo, lo que no forzosamente era el caso de todas las manifestaciones hispanoamericanistas. Cuando se adhirió al proyecto de la Fiesta de la Raza, la Real Academia Hispano-Americana de Ciencias y Artes de Cádiz, una asociación conocida por su inspiración liberal, puso por delante un idealismo totalmente opuesto a cualquier tipo de pragmatismo y que reducía el símbolo del 12 de octubre a su orientación paseista y esencialista⁷⁷.

Bien es verdad, sin embargo, que durante los años 1910, algunos pudieron ver en esa celebración el vector perfecto para difundir entre la opinión pública el ideal americanista y para poner en marcha un programa reformista. Mariano de Cavia, quien reanimó el proyecto mediante su campaña en la prensa madrileña, felicitó al gobierno cuando el proyecto de ley fue presentado por Maura, en 1918. A su modo de ver, la fiesta que España se disponía a celebrar cada año inevitablemente tendría un sabor agríndice, porque llamaría a la comunidad hispanoamericana a que hiciera esfuerzos para modernizarse:

Esta fiesta no debe quedar en un día más de holganza, sino en una serie de actos, donde a los recuerdos, ya gloriosos, ya tristes, pero todos ejemplares, del pasado, acompañen algunos de esos jalones positivos que la Cultura y el Trabajo plantan en la ruta de los pueblos ávidos de subsistir, de regenerarse y de enaltecerse en el seno de la civilización práctica⁷⁸.

La Fiesta de la Raza tenía pues para Cavia una doble orientación: el recuerdo sincero y a veces doloroso del pasado, y una

⁷⁷ Cf. «Fiesta de la Raza», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1915, p. 85.

⁷⁸ Mariano DE CAVIA, «La Fiesta de la Raza y la Fiesta del Habla. ¡Menos fiestas y más realidades!», en *El Sol*, Madrid, 20-V-1918, p. 1.

orientación práctica dirigida hacia la regeneración y el progreso del país. El escritor Cristóbal de Castro, miembro de la Juventud Hispanoamericana y gobernador civil, publicó así, el 12 de octubre de 1916, un artículo que dejaba constancia de esta esperanza orientada hacia el porvenir⁷⁹. Ferviente partidario, al igual que su amigo Cavia, de la Fiesta de la Raza, Castro ponderaba la triple dimensión del símbolo: «En la fecha inmortal del 12 de octubre surge esta trinidad simbólica del descubrimiento, de la independencia y de la reconquista espiritual y económica al resplandor de los fogonazos europeos». Inventariando las misiones con carácter comercial, cultural y científico que realizaron los apóstoles del panamericanismo y de la latinidad, se indignaba de la pasividad española y veía en el 12 de octubre la vía para construir «otra España», que supiera unir sus intereses morales y materiales con los de América. Para Cristóbal de Castro, la Fiesta de la Raza era a la vez una fiesta de homenaje al pasado, de exaltación de los lazos hispanoamericanos y de reconquista espiritual del continente emancipado.

Sin embargo, apuntaba ya en ese discurso el carácter ilusorio y algo utópico de los proyectos de reconstitución de la unidad racial que las celebraciones del 12 de octubre debían supuestamente propiciar. Esa tendencia a privilegiar un enfoque lírico e idealista del futuro se acrecentó con la institucionalización de la fiesta y contribuyó a vaciarla de todo contenido práctico o programático. Transformada en mero símbolo, la Fiesta de la Raza cobró una forma de autonomía y terminó por bastarse a sí misma, puesto que ya no tenía, en fin de cuentas, que servir de soporte a ninguna ambición ni reivindicación concreta. Auguró un poco esa evolución la aparición de *Raza Española*, revista que vio la luz cuando se oficializó la fiesta del 12 de octubre. En el número de octubre de 1919, dedicaba su editorial al «gran día de la Raza» y se esforzaba por definir el sentido de la fiesta:

Eso significa la Fiesta de la Raza. Es el desquite magnífico del genio de la estirpe, que, rompiendo al fin las torpes vallas de calumnia y de odio en que le encerró la envidia extranjera, reivindica su historia, cuenta sus legiones, mide el alcance de sus fuerzas y de su poderío para el porvenir, otea la extensión inmensa de sus horizontes inter-

⁷⁹ Cristóbal DE CASTRO, «Hacia otra España. La Fiesta de la Raza», artículo publicado en el diario *Heraldo de Madrid*, y reproducido en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct.-nov.-dic. 1916, pp. 31-32.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

continentales, y al juntar en un abrazo de amor a la gran familia hispana inicia el despuntar de un nuevo día de la raza⁸⁰.

El tono bélico del artículo lo sitúa en una perspectiva claramente defensiva. Con el final de la Primera Guerra mundial, la Fiesta de la Raza ya no era, para parte de la derecha española, la simple celebración de un lazo cordial y fraternal, sino un toque de clarín que llamaba a las tropas de la Raza a que se pusieran en orden de batalla. Una batalla que sería moral, económica, diplomática y que sus estrategias imaginaban tan temible como el reciente conflicto europeo. Para enfrentarla, España debía hacer el recuento de sus tropas y recibir las pruebas de sumisión de todos los que estaban dispuestos a combatir a su lado. Es un poco lo que significaba la constante referencia al culto que se le debía a la madre Patria⁸¹.

Aunque esta orientación retrospectiva y defensiva de la Fiesta de la Raza ya existía desde el origen de su difusión por España, tendió sin embargo a ir reforzándose, en particular durante los años 1920. La Unión Ibero-Americana ilustró esta evolución: ella había promovido una fiesta plural a principios de los años 1910, y acabó por abrazar la orientación sectarista que le dio la dictadura de Miguel Primo de Rivera. Aunque accedió al poder con un proyecto de modernización autoritaria del país y sus estructuras, Primo de Rivera adoptó, en el ámbito americanista, la visión que imperaba en los círculos conservadores, basada en el catolicismo y el prestigio pretérito. En el *Libro de oro Ibero Americano*, catálogo oficial que publicó la Unión para la Exposición Ibero Americana de Sevilla, su presidente, el senador conservador Santiago Stuart y Falcó, duque de Alba, volvía sobre la campaña en pro de la fiesta nacional e internacional del 12 de octubre. Su visión consagraba el valor defensivo de la celebración, centrada de modo intransigente en la preservación de la tradición, de la esencia y de los vínculos raciales: se trataba de una Fiesta *nacional* a la que podían pretender por la misma razón veintiuna naciones, una razón «fundada no sólo en hechos históricos, conveniencias contemporáneas o miras a un porvenir, sino en esencia espiritual, en lazos de sangre, en amistad fraternal, enorgulleciéndose con su

⁸⁰ «El gran día de la Raza», en *Raza Española*, Madrid, n.º 10-11, oct.-nov. 1919, pp. 3-8.

⁸¹ «La Fiesta de la Raza», en *Raza Española*, Madrid, n.º 34, oct. 1921, p. 15.

recuerdo y testimoniando la firme voluntad de conservarla y enaltecerla»⁸². Al oponer de ese modo historia y espiritualidad, el duque de Alba, a quien el gobierno Berenguer acababa de nombrar ministro de Estado, intentaba inscribir la Raza en una dimensión atemporal, permanente y esencial. La continuación de su artículo hacía revivir el mito del imperio español, articulando así las nuevas pretensiones de España con el pasado colonial, elemento que se reveló inseparable del discurso que fue acompañando el 12 de octubre.

Conquista, Colonización, Imperio: la sublimación del pasado español

Si el doble objeto afirmado de la Fiesta organizada cada 12 de octubre era el Descubrimiento y la comunidad designada por la Raza, esa celebración encerraba un tercer objeto implícito, al que inducían los otros dos: la constitución del imperio español. La conmemoración del 12 de octubre de 1492 era por lo tanto el pretexto para evocar la obra colonial y civilizadora de España, episodio revestido de una importancia capital para el país. Desde el IV Centenario de 1892, España no dejó de reivindicar, en contra de las pretensiones italianas, el papel primordial que había desempeñado en el Descubrimiento. La polémica que se desató por aquel entonces sobre un posible origen catalán o gallego del Descubridor vino oportunamente a apoyar y a reavivar esa campaña de afirmación histórica⁸³. No obstante, el medio más seguro de proclamar una vez por todas la hispanidad de aquel episodio era ensancharlo a la totalidad de la epopeya americana conducida por la sola España. En este marco, el 12 de octubre constituía un acto fundador, a la vez muy significativo y exento de polémica, al menos en la época.

Es llamativo el que el símbolo elegido (la fecha y el nombre) no se refiriese explícitamente a la colonización, cuando ésta estu-

⁸² «Sobre la Fiesta de la Raza», artículo sacado del *Libro de Oro Ibero-Americano*, Catálogo Oficial y Monumental de la Exposición de Sevilla (reproducido en «Pro unión ibero-americana. Un artículo, un prólogo y un brindis», en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 48-49, ag.-sept. 1930, p. 407).

⁸³ Véase al respecto David MARCILHACY, «Cristóbal Colón, un héroe hispanizado. Controversia en torno a su patria de origen y homenajes monumentales», en Javier MORENO LUZÓN (ed.), *Construir España...*, op. cit., pp. 153-181.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

vo omnipresente en los discursos. El hecho de ensalzar el acontecimiento del Descubrimiento, como síntesis y piedra angular de toda la empresa de conquista y colonización, permitía ocultar la cuestión ya controvertida de la política colonial, del proceso expansionista de Castilla, y de las desviaciones que conllevó. La Conquista, concebida como una epopeya, con su gesta heroica y su séquito de figuras notables, constituía, desde luego, un episodio histórico muy impactante en el imaginario nacional español. Pero aun así, también se percibía como una empresa demasiado sangrienta, bélica y cruel como para figurar en el centro de la conmemoración *fraternal* del 12 de octubre. Blanco de la propaganda nacionalista latinoamericana después de las Independencias, la colonización como tal, del mismo modo que el Imperio Hispánico, fueron demasiado denigrados por la leyenda negra para poder federar la totalidad de los países latinoamericanos. Para conseguir la unidad de la Raza en torno a ese símbolo, más valía conservar las alabanzas apoloéticas de la historia colonial para las ceremonias limitadas a círculos restringidos y cuidadosamente seleccionados, mientras que al amplísimo público se le ofrecía el llamamiento a la solidaridad en torno a un acontecimiento más consensual, el 12 de octubre.

Con todo, la conquista y la colonización fueron omnipresentes en los homenajes, en particular a partir de mediados de los años 1920, cuando se acentuó la campaña historiográfica de rehabilitación de los conquistadores. Esos héroes presentaban dos aspectos que halagaban sobremanera el nacionalismo español. El carácter épico en un primer tiempo, propio de la Conquista, mediante el cual España recuperaba un prestigio empañado por sus repetidas derrotas militares. Se trataba también del carácter propiamente español que revestían esos dos episodios, a diferencia del Descubrimiento. Así, para numerosos intelectuales, tras la obra española en América se revelaba la personalidad de España. Por lo tanto, las exaltaciones históricas que solían florecer en las celebraciones del 12 de octubre tendían en gran parte a glorificar España y su civilización. Blanca de los Ríos quería así ir más allá de la mera referencia a uno de los episodios de la historia colonial española en América para alcanzar el sentido profundo que encerraba la fecha del 12 de octubre:

Pero España no se limitó a descubrir con heroico arrojo una tierra nueva; no se limitó a poseer y a explotar, no; más que colonizar, más que conquistar, se dilató y expandió sus dominios desde Magallanes

a Texas, volcó su espíritu en el recién hallado Continente y realizó lo que llama el ilustre colombiano D. Carlos Calderón «la creación de una España americana»⁸⁴.

Por eso la Fiesta de la Raza era ante todo una restauración, la de la personalidad española, que su obra histórica evidenciaba. Rechazando el papel de satélite que Europa propuso a su país después de la Gran Guerra, los intelectuales españoles vieron en la valoración del pasado español y de la civilización hispánica no sólo un motivo de orgullo nacional, sino también la legitimación de sus pretensiones en cuanto al papel presente y futuro de España en el escenario internacional⁸⁵.

En fin de cuentas, la Fiesta de la Raza abarcaba tres temporalidades: oscilaba entre una conmemoración del pasado –mediante el recuerdo nostálgico de glorias pretéritas–, la celebración del presente –invitando a la intimidad y a la reconciliación entre España y la América hispánica–, y la proyección hacia el futuro –consistiendo en promover un acercamiento dinámico a las antiguas colonias para restablecer España en el papel eminente que el mundo venía negándole. Sin que ello fuera siempre muy explícito, el 12 de octubre permitía celebrar, so pretexto del Descubrimiento y de la Raza, una página que se consideraba gloriosa de la historia española. La conquista colonial y el imperio hispánico, conmemorados de modo implícito con esta fecha, permitían que la España contemporánea sublimara el desastre de 1898. El 12 de octubre aparecía como un modo de suavizar la conciencia que se tenía del fracaso y de la derrota militar desplazando el lazo entre España y sus antiguas colonias desde el poder político hacia un ente espiritual más o menos ideal, la Raza. Además, si un imperio político es efímero por naturaleza, la labor civilizadora que lo acompaña sí perdura: la celebración de esa realidad, también pretérita, permitía perennizar la presencia española en América. Así, la conmemoración de la Raza era al final un concepto equívoco que, por su polisemia y por la diversidad de las referencias históricas que convocaba, imprimía una irremediable ambigüedad a las celebraciones del 12 de octubre.

⁸⁴ Blanca DE LOS RÍOS NOSTENCH DE LAMPÉREZ, «El 12 de Octubre», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1914, p. 23.

⁸⁵ «Fiesta de la Raza», en *El Debate*, Madrid, 12-X-1918, p. 1.

Raza y Virgen del Pilar, la polisemia del símbolo elegido

La efeméride celebrada no tenía sólo un alcance histórico con carácter laico, ya que coincidía con una fiesta religiosa que se celebraba tradicionalmente aquel día en Aragón. El 12 de octubre correspondía con dos fiestas: el descubrimiento de América, y a través de él la conquista y los cuatro siglos de imperio colonial, pero también la fiesta de la Virgen del Pilar de Zaragoza, patrona de Aragón. De hecho, la elección del 12 de octubre respondió también a una motivación religiosa a la que la Iglesia no permaneció ajena del todo. Los festejos del Pilar representaban ya de por sí un doble símbolo, a la vez religioso y nacional: según la tradición, ese mismo 12 de octubre, se le apareció la Virgen al apóstol Santiago en un pilar en Zaragoza⁸⁶. Pero, desde el siglo XIX, la Virgen del Pilar había sido proclamada también «Capitana de los ejércitos de la Independencia», por acudir en socorro de la ciudad de Zaragoza, cuando la sitiaron las tropas napoleónicas, en 1808. La fecha se asociaba pues con dos episodios fundamentales para la historiografía española, la Reconquista contra el infiel con la intervención de Santiago, y la lucha por la independencia, dos acontecimientos gloriosos que remitían a un ideal guerrero. A partir de su oficialización como Fiesta de la Raza en 1918, el 12 de octubre, día del Pilar, fue declarado, por otra parte, fiesta en Aragón por el arzobispo de Zaragoza. Después de consideraciones destinadas a alabar el compromiso a la vez religioso y patriótico del rey Alfonso XIII y de su gobierno, dicho prelado informó a la prensa de su decisión con una carta del 21 de junio de 1918, en la que lanzaba la idea de una alianza que iba a tener muchos seguidores durante los años veinte: «La Fiesta del Pilar y de la Raza»⁸⁷.

Al culto rendido a la que los aragoneses habían llamado la *Pilarica* se añadía una referencia explícita al Descubrimiento, en la

⁸⁶ Según cuenta la leyenda, la Virgen se le habría aparecido al apóstol Santiago en una columna que se encontraba a orillas del Ebro, en Zaragoza. La Basílica de Zaragoza, que fue erigida en el siglo IX y tomó el nombre de Nuestra Señora del Pilar, acoge desde entonces la santa reliquia: una columna de mármol, que fue cubierta de bronce y plata (cf. Antonio María DE PUELLES Y PUELLES, *Símbolos nacionales de España*, Cádiz-Madrid, Establecimientos Cerón y Librería Cervantes S.L., 1941, pp. 191-193).

⁸⁷ La carta del arzobispo de Zaragoza, fechada en 21 de junio de 1918, o sea una semana después de oficializarse la Fiesta de la Raza, viene reproducida bajo el título «La Fiesta del Pilar y de la Raza» en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 4, jul. 1918, pp. 3-5.

medida en que se suponía que la Virgen había acompañado a Colón a lo largo de su periplo y que, amparado por ella, había descubierto el Nuevo Mundo: tanto es así que la carabela en la que viajaba el Descubridor llevaba el nombre predestinado de Santa María. Era lo que resumía el canónigo de la Catedral de Oviedo, Arturo de Sandoval y Abellán. En una síntesis que anunciaba la retórica del nacionalcatolicismo venidero, éste concluía que «la Pilarica es la primera entre los españoles...»⁸⁸. El interés de la Iglesia en relacionar las dos efemérides, la del Pilar y la del Descubrimiento, podía valerse de la autoridad del papa León XIII que, el 16 de julio de 1892, había publicado la encíclica *Quarto Abeunte Saeculo* con la que quiso rendir homenaje al centenario del Descubrimiento. Faustino Rodríguez San Pedro lo conmemoró oportunamente, durante la primera ceremonia organizada por la Unión Ibero-Americana para la Fiesta de la Raza, en 1914:

El gran Pontífice León XIII, el insigne entre los insignes, con ocasión de celebrarse la 400 anualidad, el cuarto centenario del descubrimiento de América, dirigió una Encíclica al Orbe Católico, y recomendó singularmente a los Prelados de las iglesias españolas y americanas que procurasen glorificar aquel recuerdo, convirtiendo en fecha solemne de la Iglesia ese día, para el que recomendaba los mayores cultos⁸⁹.

Según Frederick B. Pike, ese precedente había sido utilizado a su vez por el Vaticano en 1899, cuando el Concilio plenario de los obispos latinoamericanos reunido en Roma había conseguido que el Sumo Pontífice ordenara la celebración anual de una misa de acción de gracias y de solemnes *Te Deum* en todas las parroquias de América latina el domingo más próximo al 12 de octubre⁹⁰.

⁸⁸ Declaraciones reproducidas en COLUMBIA (José María GONZÁLEZ), *El día de Colón y de la Paz*, op. cit., p. 15.

⁸⁹ Discurso reproducido en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1914, p. 3. La encíclica papal precisaba de hecho: «Ordenamos, pues, que en el día 12 de Octubre próximo se cante después del oficio del día la misa solemne de la Santísima Trinidad en todas las iglesias, catedrales y colegiatas de España, de Italia y de ambas Américas» (Encíclica *Quarto Abeunte Saeculo* reproducida en José María GONZÁLEZ, *El día de Colón y de la Paz*, op. cit., p. 16).

⁹⁰ Cf. Frederick B. PIKE, *Hispanismo, 1898-1936...*, op. cit., p. 173. Esta hipótesis parece confirmada por un artículo que publicó en 1916 un sacerdote venezolano: N. E. NAVARRO, «La Fiesta de la Raza y la Iglesia», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 1, ene. 1916, p. 55. Sin embargo, Miguel Rodríguez rechaza la información que facilita Pike (cf. *Celebración de «la raza»...*, op. cit., pp. 62-63).

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

Sea lo que fuera, con la coincidencia de las dos fiestas en España, el 12 de octubre representaba la fraternidad religiosa entre la antigua metrópoli y las naciones a las que había colonizado y cristianizado. En ese sentido, el 12 de octubre era al mismo tiempo la recuperación de un ideal hispánico espiritual (la Virgen del Pilar) y su expansión por el resto del mundo (el ensueño imperial). Un doble símbolo que cristalizó la iconografía del monumento a Colón levantado en Madrid por el arquitecto Arturo Mérida en 1892: dos bajorrelieves del monumento presentaban, uno, a la reina Isabel entregando sus joyas a Colón, y el otro, a la Virgen del Pilar rodeada de tres ángeles encima de los nombres de las tres carabelas, asociando así los dos valores del 12 de octubre⁹¹. En las ceremonias del Centenario de la Independencia, celebrado en 1908, se hizo en la basílica del Pilar un homenaje al papel de la Virgen en la victoria española contra el extranjero. Pues bien, las naciones latinoamericanas desearon asociarse al Centenario del Sitio de Zaragoza rindiendo un homenaje colectivo a la Virgen⁹². Mandaron sus diecinueve banderas respectivas que, después de la bendición del papa Pío X, fueron entregadas solemnemente a las autoridades de Zaragoza, el 29 de noviembre de 1908, por los obispos de San Carlos de Ancoud (Chile), del Río de la Plata y de Córdoba (Argentina), para que se instalaran como ofrenda en la capilla dedicada a la Virgen, en la basílica del Pilar. El 20 de mayo de 1909, la bandera española vino a sumarse a los estandartes hispánicos y a presidir el conjunto. Este doble gesto asociaba, ya desde el final del decenio, el imaginario contenido en el Pilar con la amistad hispanoamericana. Oriundo de Zaragoza, Mariano de Cavia se enorgullecía de ese homenaje latinoamericano a la Virgen y reclamaba para Madrid, en día tan sagrado como lo era el 12 de octubre, una misma comunión de las veinte banderas nacionales⁹³.

⁹¹ Se trataba de las fachadas este y norte. Cf. *Monumento a Cristóbal Colón erigido en Madrid por iniciativa de Títulos del Reino*, Madrid, Imprenta de Fortanet, 1886.

⁹² En cuanto a ese centenario y al recurso a la dimensión simbólica de la Virgen del Pilar durante esas conmemoraciones, remitimos a Javier MORENO LUZÓN, «Entre el progreso y la Virgen del Pilar. La pugna por la memoria en el centenario de la Guerra de la Independencia», en *Historia y Política*, Madrid, n.º 12, 2004/2, pp. 41-78.

⁹³ MARIANO DE CAVIA, «La Fiesta de la Raza», en *El Imparcial*, Madrid, 12-X-1916.

Otra señal de esta confusión entre símbolos civil y religioso, la Virgen del Pilar fue elegida, precisamente en 1913 y 1916, santa patrona por dos cuerpos de funcionarios: la Guardia Civil y el cuerpo de Correos y Telégrafos⁹⁴. A partir de ese momento, esas dos instituciones se asociaron activamente a las celebraciones del 12 de octubre intensificando la dimensión religiosa del doble homenaje rendido aquel día, en particular con misas solemnes. El hecho de que una institución tan cargada simbólicamente como la Guardia Civil, cuerpo del ejército encargado desde su creación de una misión de control social, garante del orden burgués y que se percibía a menudo como un instrumento represivo al servicio de la oligarquía, se haya puesto bajo la protección de la Virgen del Pilar acababa de asociar esta devoción con los valores militares tanpreciados por las autoridades. Uno de los motivos del éxito del 12 de octubre entre los sectores conservadores fue que esta fecha operaba una convergencia progresiva entre la patria y la religión. La asociación de los valores cívicos y religiosos que propiciaba la festividad la consagró la subida al poder del general Miguel Primo de Rivera, régimen que contribuyó a robustecer en España la ideología nacionalcatólica.

Así pues, el 12 de octubre constituía por su polisemia un símbolo múltiple y permitía la unión de los contrarios: lo laico (Cristóbal Colón) y lo religioso (la Virgen del Pilar); lo liberal (el sitio de 1808) y lo monárquico (el descubrimiento y la colonización de América bajo los Reyes Católicos); lo nacional (España y Aragón) y lo internacional (la Raza e Hispanoamérica). Esta serie de representaciones antinómicas tuvo numerosas consecuencias que estudiaremos más adelante. Podemos anticipar ya que el gobierno de concentración presidido por Antonio Maura eligió la fecha del 12 de octubre por su carácter presuntamente federativo. Por su

⁹⁴ Por iniciativa del arzobispo gallego Mr. López Peláez, se declaró la Virgen del Pilar patrona de la Guardia Civil por Real Orden del 8 de febrero de 1913. Para el cuerpo de Correos y Telégrafos, fue desde 1916 cuando sus agentes se asociaron a la fiesta. Aquel año, el cuerpo unificado de los Correos de Aragón, deseó dotarse de una patrona común, recordando que en 1166 se había organizado la primera Cofradía de los Correos de Aragón, la cual tenía como patrona a la Virgen de la Guía. Recordaron asimismo que en 1506 los agentes de los correos se colocaron bajo la custodia de la Virgen de los Ángeles. Así que el 12 de octubre de 1916, se congregaron delegaciones de toda la Península en la basílica del Pilar para hacer de la Virgen del Pilar su patrona oficial (cf. «La Patrona de Correos y Telégrafos», en *El Telegrama del Rif*, Melilla, 12-X-1922, p. 1).

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

imprecisión ideológica y su aparente neutralidad política, ésa reunía en torno suyo a gran número de personalidades con orientaciones políticas diversas. El recurso a un vocablo tan equívoco como la Raza traducía la ambigüedad fundamental de las celebraciones del 12 de octubre: su carga fuerte y compleja debía de satisfacer a los más diversos grupos sociales y pretendía salvar una conciencia nacional plural, y hasta dividida, a principios de siglo.

«Redescubrir América»: un nuevo nacimiento para la nación española

El 12 de octubre designa el supuesto día del Descubrimiento. Ahora bien, este acontecimiento constituye el acto fundacional del imperio español de ultramar y de la expansión de España por el orbe. Mediante un símbolo de alcance universal y supuestamente consensual, se celebraba una hazaña propiamente española: la construcción del primer imperio intercontinental y la prepotencia de España. Dentro del regeneracionismo de principios del siglo xx, la fecha permitía, además, convocar un pasado glorioso para conjurar la decadencia y el sentimiento de abatimiento nacional que rondaba la conciencia colectiva de los intelectuales y de los políticos españoles. La evocación de un pasado glorioso era, para el nacionalismo español, una manera de halagar el patriotismo nacional y devolverle a España su confianza en sí misma, su dinamismo y su cohesión. A través de la entidad abstracta de la Raza, se trataba de ocultar los antagonismos sociales y políticos internos, de revitalizar un país carente de proyecto común y de recuperar la imagen de España en el escenario exterior. El carácter nacionalista de la celebración no se debía sólo a la utilización del término Raza para designarla, un término cautivador que, mucho más que otros, era capaz de galvanizar y apasionar a las masas. El 12 de octubre también era la piedra angular de una ideología políticocultural a la que contribuyeron intelectuales de todas las tendencias preocupados por el fortalecimiento de la nación.

Para evocar la Fiesta de la Raza, Carlos Serrano habla de ambigüedad original porque la fiesta, desde el principio, estaba teñida de autoritarismo y de ensueño neocolonial⁹⁵. La Nación española necesitaba, como cualquier comunidad, una fecha de fundación, un

⁹⁵ Carlos SERRANO, *El nacimiento de Carmen...*, op. cit., pp. 327-328.

mito primordial a los que se pudiera referir. Examinando los diferentes hitos posibles de su historia (Covadonga, la toma de Granada, la guerra de Independencia), Serrano recalca el hecho de que España no consiguió encontrar en su propia historia una referencia lo bastante federativa. La elección del 12 de octubre fue pues como el triunfo de la Conquista sobre la Reconquista. Prolongaremos esta reflexión diciendo que, de cierto modo, la epopeya americana consagrada por la Fiesta de la Raza representaba una nueva génesis para la nación española, después de los dos episodios de la Reconquista y de la Guerra de Independencia. Ese mito del Descubrimiento y de la Conquista vino a completar la gran epopeya nacional que durante mucho tiempo se consideró como la única que fuera constitutiva de la nación, la de la Reconquista, con sus figuras y sus emblemas, como Pelayo, el Cid o Covadonga. La fiesta nacional del 12 de octubre participaba entonces de la construcción de una nueva proyección nacional que prolongaba, más que reemplazaba, la Reconquista, ya que ambas, de cierto modo, se inscribían en el mismo mito imperial español. Según afirmaba a principios de los años 1920 la Real Academia de la Historia, tanto la batalla de Covadonga, en el siglo VIII, como la conquista de los imperios aztecas e incas por Pizarro y por Cortés, en el siglo XVI, ilustraban la continuidad de un mismo proceso, el del desarrollo histórico del imperio español: «La Reconquista y la conquista se reducen y forman un conjunto»⁹⁶. Todas las proezas encerradas en esas brillantes páginas de la historia nacional ilustraban esa idea de una expansión continua de España.

El triunfo de la fiesta cívica de la Raza celebrada cada 12 de octubre por más de veinte naciones se inscribía pues en la continuación de una vieja tradición y adquiría sus cartas de nobleza de cara a la historia. Por eso la mayoría de los iniciadores de la celebración se empeñaron en repetir en sus discursos la famosa frase con valor profético que pronunció con veinte años de antelación el tribuno Emilio Castelar, mentor de toda una generación:

Y como el descubrimiento de América sea la obra capital de nuestra España, y al nombre hispano se hallen todos los progresos unidos, no será mucho creer que un día ya cercano, cuando los pueblos del Nuevo Mundo alcancen mayor conocimiento de todo cuanto deben a quienes les llevaron la moderna cultura, consagren una especie de culto

⁹⁶ Roger B. MERRIMAN, «Reflexiones acerca del imperio español», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, t. LXXXII, cuad. 4, ab. 1923, p. 323.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

religioso a la madre histórica suya, nuestra España, como hemos tenido que consagrar en el helenismo un culto a Grecia y en el Catolicismo un culto a Roma, nosotros, fundados en lo que hicieron por todos los hombres cultos en el Viejo Mundo y en la antigua Historia, lo mismo que los españoles hemos hecho en la Historia moderna por el Nuevo Mundo⁹⁷.

No cabe ninguna duda de que los americanistas vieron en el anuncio de una «especie de culto religioso» que los pueblos del Nuevo Mundo rendían a «la madre histórica suya» el oráculo que vino a confirmar la institución de una fiesta común a todas las repúblicas latinoamericanas y a la madre Patria. Así la «profecía» formulada por Castelar adquiriría un carácter más sagrado aún. Por cierto los nacionalistas españoles veían también en el entusiasmo del patriarca republicano una tonalidad acorde con el orgullo nacional. Además del martilleo de la expresión «Nuestra España», el paralelo con la Grecia antigua y con Roma no podía sino halagar el patriotismo en la medida en que hacía de España la heredera de estas naciones y una pieza clave de la Civilización occidental, relegándose así la decadencia española a un epifenómeno en comparación con sus aportaciones a la humanidad.

Volver al episodio del Descubrimiento, como parecía invitar a hacerlo Emilio Castelar –uno de los fundadores de la Unión Ibero-Americana, cabe recordarlo–, era algo como redescubrir América y todo el pasado colonial. Adueniéndose de su pasado y recogiendo en una sola gesta, España podía esperar redescubrir las bases de su nación como antaño había descubierto América. Conquistar su pasado, como conquistar América, no eran pues sino dos momentos de un mismo proceso de afirmación histórica. Como legado del regeneracionismo del cambio de siglo, la instauración de la fiesta nacional del 12 de octubre le permitía a la nación operar un saludable examen retrospectivo de sí, una especie de conquista interior, como daba a entender la caricatura de Bagaría que publicó el diario madrileño *El Sol* el 12 de octubre de 1923 (fig. 5). Poniendo en escena a dos transeúntes que representaban cada uno el español de a pie, el dibujante les atribuía el diálogo siguiente: «– Es lástima que haya terminado la era de nuestras conquistas. / –Al contrario, hombre, ahora empezamos a conquistarnos..., que

⁹⁷ Declaraciones de Emilio CASTELAR sacadas de su *Historia del descubrimiento de América* (1892) y reproducidas ajo el título «Profecía» en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1915, p. 9.

ya iba siendo hora»⁹⁸. Así, mediante la revitalización anual de la epopeya conquistadora de España, la nación se reencontraba, lo que era crucial en aquel período de crisis del vínculo nacional. De modo más discreto, Bagaría apuntaba también el hecho de que la Fiesta de la Raza sirvió para fines de propaganda interior, siendo utilizada como instrumento de cohesión y de captación nacionalistas.

A esa recuperación del pasado nacional llamaba, a su modo, el escritor vascoargentino Francisco Grandmontagne, cuando contestó por escrito al alcalde de Madrid, el conde de Valle de Suchil, que le había propuesto expresarse ante los alumnos durante la Fiesta de la Raza del 12 de octubre de 1922. Republicano como Castelar, corresponsal de prensa para numerosos periódicos argentinos e ídolo del mundo intelectual americano, Grandmontagne respaldaba la iniciativa del edil:

Necesario es emprender de nuevo el descubrimiento de América, no un descubrimiento geográfico, como fue el primero, sino social, histórico, espiritual, mercantil, financiero, que permita luego dar virtud de presencia en el Continente a las actividades peninsulares. Hay que descubrir nuevamente a América; porque se da el caso insólito y absurdo de que el pueblo descubridor es quien menos la conoce en el momento presente. Y este nuevo descubrimiento ha de ser obra de la generación que ahora es infancia⁹⁹.

Redescubrir América para redescubrirse a sí mismo, la idea seducía y había atraído a varios americanistas progresistas. Para Francisco Grandmontagne, era una cuestión vital para España: recobrar la conciencia histórica era la condición de su regeneración, y reconocer la epopeya americana era dar el primer paso en ese largo proceso. Sin embargo, y quizás fuera significativo de las presiones insuperables que se ejercían sobre la España de la Restauración para concebir un ideal común federativo, el insigne escritor declinaba la invitación del alcalde:

Lamento mucho, señor Alcalde, no poder acompañarle en su patriótico y bien orientado intento. No soy orador. Además, yo no sabría hablar sin cierta indignación ante el bárbaro atraso de España por lo que toca al conocimiento de América. Y no creo que la indignación sea el tono apropiado para los oídos infantiles.

⁹⁸ BAGARÍA, «La Fiesta de la Raza», en *El Sol*, Madrid, 12-X-1923, p. 1.

⁹⁹ Carta del 5-X-1922 (cf. Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 22-328-70).

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

C) EL 12 DE OCTUBRE A DEBATE

La instauración de la festividad del 12 de octubre suscitó numerosas discrepancias, e incluso auténticas controversias. Las dimensiones pronto aparecieron, en particular en cuanto a la elección de la fecha y del nombre de la fiesta, así como sobre sus auténticos iniciadores.

*2 de mayo, 19 de marzo, 12 de octubre...
las incertidumbres del calendario para interpretaciones
de la identidad nacional en competencia*

La fiesta nacional del 2 de mayo se fue estableciendo a partir de 1808, con el triunfo de las ideas liberales en España. El hecho de que cayera en desuso a partir de la Restauración borbónica propició la búsqueda de una nueva fecha memorable capaz de resucitar un fervor colectivo en torno suyo. En ese marco, muy significativo fue el paso simbólico del 2 de mayo al 12 de octubre. El 2 de mayo representaba la lucha por la independencia nacional y le ofrecía a España un sentimiento de cohesión a partir de un combate librado contra el enemigo común, en este caso el extranjero francés¹⁰⁰. Como símbolo de libertad, esta fiesta constituyó también el estandarte del liberalismo español, y cargándose con los años de una fuerte ideología, la fueron recuperando los progresistas, luego los demócratas y los republicanos bajo la Restauración. Su potencial revolucionario, que no era más que una de las lecturas posibles de la fecha, no obstante acabó por quitarle el apoyo de la oligarquía en el poder.

Recurrir entonces al símbolo del 12 de octubre, opción que privilegiaron los intelectuales regeneracionistas de las clases medias y por la que terminó por decantarse la élite burguesa conservadora a finales de los años 1910, permitía retrotraer el mito nacional fundador a un pasado y un área menos controvertidos en España. Gracias al descubrimiento y a la conquista del Nuevo Mundo, España se había cobrado, en ese 12 de octubre, una identidad procedente de la proyección exterior de sus energías y de su civiliza-

¹⁰⁰ Véase Christian DEMANGE, «La fête nationale du Dos de Mayo dans la construction de l'imaginaire national espagnol», en Carlos SERRANO (dir.), *Nations en quête de passé. La péninsule ibérique (XIX^{ème}-XX^{ème} siècle)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, pp. 95-107.

ción. Además, el 12 de octubre como el 2 de mayo inducían un proceso de *contaminación* religiosa de una noción laica en su origen: si el levantamiento del 2 de mayo estaba vinculado con la Virgen y se reinterpretó como la salida victoriosa de una guerra santa contra el espíritu laico francés, el 12 de octubre también se situaba bajo el signo de la Virgen. El 12 de octubre permitía pues la inserción de un símbolo patriótico y políticamente más neutro en el imaginario católico tradicional de España.

Pero, mientras que el nacionalismo nacional se encontraba falto de una referencia interna movilizadora, pasar de una fecha a otra permitía sobre todo el cambio de modalidad, haciendo migrar de una referencia militar muy anclada en la memoria colectiva local a un símbolo de conquista colonial y espiritual dirigida hacia el exterior. Mientras Europa se sumía en una Gran Guerra de la que nunca se recuperaría de verdad, perdiendo definitivamente la hegemonía mundial que había conservado durante siglos, numerosos intelectuales españoles consideraron necesario abandonar una festividad guerrera que la actualidad internacional había hecho caduca. De ello daba testimonio un periodista que se expresaba en 1915:

España a cuyas costas se realizó la empresa más gigantesca que vieron los siglos, prefiere conservar como fiesta nacional la del Dos de Mayo, conmemoración de un levantamiento guerrero y hace caso omiso de esta fecha del 12 de Octubre que recuerda el hecho más grandioso de su historia y de todas las historias del Mundo¹⁰¹.

Si la sustitución de una fecha por otra se granjeó así muchos partidarios, en especial entre los intelectuales más conscientes del aislamiento internacional de España, el abandono del símbolo del 2 de mayo no se hizo sin resistencia.

Christian Demange recuerda que la conmemoración del levantamiento popular contra el invasor francés nunca se olvidó totalmente: el 2 de mayo siguió siendo una fiesta nacional bajo la Restauración, al igual que la onomástica del rey o la nueva celebración del 12 de octubre¹⁰². Fueron, en particular, los sectores republica-

¹⁰¹ «La fiesta de la raza», en *Boletín del Centro de Estudios Americanistas*, Sevilla, n.º 14, oct. 1915, p. 10.

¹⁰² Por Real Orden del 19 de octubre de 1906 se confirmó la fecha del 2 de mayo como fiesta nacional. Christian Demange también evoca brevemente los últimos avatares de dicha fiesta bajo la II República y el franquismo (cf. *El Dos de Mayo...*, op. cit., pp. 265-277).

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

nos y socialistas quienes se resistieron al abandono definitivo del símbolo del 2 de mayo y a su sustitución, en términos de funcionalidad, por la Fiesta de la Raza. El activismo de varios miembros de las comunidades españolas afincadas en América latina, entre las que figuraban numerosos militantes republicanos, anarquistas y socialistas, desempeñó un papel relevante. Era el caso de Uruguay, un país apegado a los valores democráticos donde gran parte de la colectividad española hacía alarde de simpatías republicanas. La hispanofilia de esa república y el contexto político contribuyeron sin duda a que allí triunfara un proyecto presentado en 1917 ante la Cámara de Representantes: pretendía hacer del 2 de mayo una fiesta nacional uruguaya, lo mismo que el 12 de octubre, adoptado ya en 1915. La iniciativa triunfó finalmente en junio de 1919, bajo la presidencia de Baltasar Brum, miembro del Partido Colorado, de tendencia social, cuando el senador Justino Jiménez de Aréchaga lo presentó de nuevo a la Cámara. El preámbulo a la ley, que se votó por unanimidad, recalca el carácter de reparación de una deuda moral con España, pero orientaba también en una dirección liberal el homenaje que Uruguay quería rendirle a la antigua metrópoli: haciendo hincapié en «el espíritu de la raza» que España había transmitido a sus colonias y que Alfred Fouillée había recalcado en sus escritos, el senador veía en él el germen de la Revolución, de la República y de la Democracia que el Uruguay contemporáneo había sabido poner en práctica¹⁰³.

Sin embargo, los españoles emigrados a América latina, que muchas veces discrepaban con la orientación del régimen vigente en la Península, a menudo desempeñaron un papel de aguafiestas. Algunos de ellos propusieron opciones diferentes en los debates en torno a la elección de una fecha para la fiesta nacional española. Los grupos de simpatizantes republicanos así condujeron una campaña en favor de la fecha del 19 de marzo, que conmemoraba la proclamación de la primera constitución española, el 19 de marzo de 1812. Fiesta oficial bajo el Sexenio Democrático, esta fecha constituía el núcleo del imaginario liberalprogresista. Durante el Centenario de las Cortes de 1912, esta propuesta reunió al ala izquierda del Partido Liberal, con Segismundo Moret, y los republicanos «posibilistas» como Rafael María de Labra.

¹⁰³ «El 2 de mayo, fiesta nacional en el Uruguay. «Honor a España», de *El Diario Español* de Montevideo», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 4, jun. 1919, p. 6-7.

La campaña en pro de la fiesta nacional del 19 de marzo databa precisamente del centenario. Uno de sus más activos abogados, Rafael Calzada, era un hombre de negocios asturiano afincado en Buenos Aires que estaba comprometido desde hacía mucho tiempo con el republicanismo. En 1903, fundó la Liga Republicana Española –la cual reunía a los simpatizantes de esa tendencia en Argentina–, y fue elegido diputado del partido Unión Republicana (dirigido por Salmerón) por las Cortes de Madrid en 1905 y 1907. Después de las celebraciones de Cádiz, militó en favor de la adopción del 19 de marzo como «Día de la Libertad» o «de la Patria». En un artículo publicado por el diario madrileño *El País*, Rafael Calzada explicaba sus motivaciones¹⁰⁴. Al notar que, desde el trauma provocado por el desastre colonial de 1898, España debía «estimular los sentimientos patrióticos de sus hijos» a través de una gran fecha nacional, examinaba todas las fechas posibles. Reaccionando a la propuesta del periodista José María González en favor del 12 de octubre, decía lo siguiente: «*El descubrimiento de América no sirve para este objeto*. Ese hecho grandioso ya lejano si nos cubrió de gloria, en cambio nos condujo a la ruina. Él fue la verdadera causa del derrumbe de nuestra grandeza». El 12 de octubre remitía pues a un período glorioso, pero que representaba también el principio de la decadencia española. Tampoco podía servir el 2 de mayo. Era necesaria una tercera fecha: «Hay una fecha que es posible llegue a ser amada por el pueblo: el día '19 de marzo de 1812', en que las Cortes de Cádiz proclamaron la primera Constitución que España supo darse». Redactando cartas abiertas y artículos que se publicaron en España y en Argentina, Calzada se comprometió en favor de esta otra fecha, y lo apoyó el diario liberalprogresista *El Liberal*, el cual abogaba por hacer del 19 de marzo la fiesta nacional en lugar del moribundo 2 de mayo. Sin embargo, como más tarde daría testimonio de ello en sus memorias, todos esos esfuerzos resultaron infructuosos, sin duda porque al régimen de la Restauración le molestaba una referencia demasiado emblemática de un ideario de libertad con el que se identificaba la izquierda¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Rafael CALZADA, «Gran fecha nacional. El Día de la Libertad», en *El País*, Madrid, 15-X-1912, p. 8. Javier MORENO LUZÓN evoca este artículo en su estudio «Memoria de la nación liberal: el primer Centenario de las Cortes de Cádiz», en *Ayer*, Madrid, n.º 52, 2003, p. 210.

¹⁰⁵ Rafael CALZADA, *Cincuenta años de América...*, op. cit., pp. 384-385.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

La celebración del Centenario de la Constitución en 1912 no consiguió galvanizar el proyecto nacional en torno a la herencia de Cádiz. El fracaso de la empresa coincidió precisamente con la reactivación de la campaña en favor del 12 de octubre. De cierto modo, la propaganda en torno a esa fecha era una réplica y una propuesta alternativa al proyecto liberalrepublicano defendido por políticos como Labra o Calzada: en términos de herencias simbólicas, el Descubrimiento y la noción imperial de Raza triunfarían sobre el constitucionalismo y la lucha por la libertad.

Una denominación polémica: un 12 de octubre que navega entre la Raza, Colón, la Paz y el Idioma

La promoción de la fiesta nacional del 12 de octubre se debió a grupos sociales y políticos diversos, y reunió en torno a ese objetivo a políticos, periodistas, intelectuales y comunidades de emigrados. El proceso de adopción de la fecha como fiesta oficial en las diferentes repúblicas latinoamericanas reveló que la denominación elegida no siempre era la misma según los países. Finalmente, muy pocas repúblicas siguieron a España en la elección de la expresión «Fiesta de la Raza»; preferían referencias más «americanas» o más neutras, como «Día del Descubrimiento», «Día de América» o «Día de Colón». En la Península, hubo, antes y después de 1918, un debate intenso en torno al nombre que debía llevar la efeméride memorable. Ya señalamos el valor polisémico del símbolo del 12 de octubre. De tan polivalente corría el peligro de resultar demasiado confuso. El nombre podía permitir orientar el significado de la celebración en un sentido u otro, y así conferirle a ésta una identidad más nítida. Por eso la denominación elegida revestía una importancia primordial: imprimiría todo el contenido futuro de la fiesta conmemorativa.

A ese respecto Marie-Aline Barrachina ha observado cómo las incertidumbres y las fluctuaciones en torno al nombre revelaban la ambigüedad constitutiva de la celebración nacional y eso, hasta el período democrático¹⁰⁶. Evocando las vacilaciones en relación con la denominación, destaca sus diferentes nombres: *Fiesta de la Raza*, *Día de la Hispanidad*, *Fiesta de Cristóbal Colón*, *Columbus Day*, *Fies-*

¹⁰⁶ Marie-Aline BARRACHINA, «12 de octubre: Fiesta de la Raza, Día de la Hispanidad, Día del Pilar, Fiesta Nacional», art. cit., pp. 119-134.

ta de la Guardia Civil y Fiesta de la Virgen del Pilar. Si las diferentes expresiones no tenían el mismo alcance, todas se utilizaron efectivamente en un momento u otro, en España o en otra parte. En el caso de España y desde los primeros años de la celebración hasta el final de los años 1920, la nomenclatura elegida osciló entre *Día de Colón* y *Día del Descubrimiento*, entre *Día de América* y *Día de España*, pero también, a partir de 1918, entre *Fiesta de la Paz* y la famosa *Fiesta de la Virgen*, a veces llamada en la Península *Fiesta del Pilar* o *de la Guardia Civil*. Pero no faltaron otras propuestas, ya que algunos abogaron por las expresiones *Fiesta del Idioma*, *de la Lengua*, *del Habla*, o *Día de Cervantes*. Todos los debates que surgieron en torno al nombre elegido para designar la fiesta revelaban que la onomástica constituía un verdadero terreno de enfrentamiento, que opuso entre sí tanto a intelectuales como a naciones.

Las primeras discusiones aparecieron cuando las celebraciones se habían propagado por el territorio hasta tal punto que la próxima oficialización del 12 de octubre parecía probable. En ese momento fue cuando unos intelectuales expresaron reservas en cuanto al nombre que se había adoptado. Si, durante los discursos y las ceremonias, era frecuente oír hablar de fiesta del Descubrimiento, de fiesta de Colón o de fiesta de la amistad iberoamericana, la mayoría de los periódicos y asociaciones solían recoger como título la expresión introducida por la Unión Ibero-Americana. Sin embargo, el concepto de Raza distaba mucho de satisfacer a todo el mundo y los espíritus más críticos veían en él, en el mejor de los casos, un término impreciso o impropio, y, muy a menudo, un vocablo pernicioso. Miguel de Unamuno denunció sin cesar, a partir de los años 1920, la incorrección de la denominación Fiesta de la Raza, prefiriéndole la de Fiesta de la Lengua. En un artículo publicado por *El Socialista*, afirmaba: «El día 12 de este mes de octubre, aniversario del descubrimiento de América, ha sido instituido como fiesta nacional con el nombre de Fiesta de la Raza. Tenemos que repetir que este nombre se presta a equívoco»¹⁰⁷. Era la ocasión para el filósofo de interesarse de nuevo por la ideología vehiculada por la Raza, que le parecía cargada de una connotación «irracional, material y grosera». Abogaba, al contrario, por una fiesta que se refiriese a los lazos espirituales que unían a los países hispánicos: «Dejemos a un lado lo de raza, que es

¹⁰⁷ Miguel de UNAMUNO, «La Fiesta de la Raza», en *El Socialista*, 18-X-1923, p. 1.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

término harto oscuro. Valdría más haber dicho de la Lengua, o de la Historia»¹⁰⁸. Y luego, se refería a Cervantes como a uno de los emblemas de esa unidad lingüística y cultural, la cual, para él, se merecía la consagración de una fiesta.

Valiéndose de este mismo argumento, el edil madrileño Hilario Crespo abogó por otra propuesta que pretendía conciliar todos los puntos de vista: la de hacer del 9 de octubre, aniversario del bautizo de Cervantes en Alcalá de Henares, la «Fiesta del idioma castellano». En un artículo que se publicó en mayo de 1918, Mariano de Cavia saludó dicho proyecto, añadiendo que, para él, la fiesta podría llamarse sencillamente «Fiesta del Habla», ya que el español era un idioma internacional¹⁰⁹. Sin embargo, argüía que la fecha del 12 de octubre, Fiesta de la Raza, comprendía ya ese símbolo y por eso no se mostraba favorable a la creación de una festividad más. Declaraba entonces que el 12 de octubre representaba «el día de España para el mundo entero» y que su celebración le incumbía a Madrid, que tenía el privilegio de ser la capital hispánica. En una misma perspectiva, algunos propusieron que España siguiera el modelo de la capital portuguesa que, en 1925, eligió instituir como fiesta oficial el 10 de junio, aniversario del nacimiento del poeta Luis de Camões, con el nombre de «Día de la Raza»¹¹⁰.

En realidad, durante los años veinte, la defensa de un cambio de denominación era un medio para expresar un desacuerdo fundamental con el espíritu de esta ya instituida fiesta nacional. Pidiendo a voces que se la sustituyera por la de «Fiesta de la Lengua», varios intelectuales progresistas manifestaron sus reticencias ante una fiesta que se había ido transformando en instrumento de propaganda y que la derecha nacional y españolista había terminado de monopolizar. Por eso no es de extrañar que encontráramos bajo la pluma de periodistas catalanes una puesta en tela de juicio, aunque tímida, del contenido étnico, y hasta conservador, del símbolo que se honraba con la denominación de Fiesta de la Raza:

Tal vez se hubiera podido llamar con más propiedad *Fiesta del Idioma*, pues responde a una iniciativa que nació del ideal hispanoame-

¹⁰⁸ Miguel DE UNAMUNO, «La otra España», en *El Liberal*, Madrid, 15-X-1920. El filósofo expresaba la misma idea en 1919 en un artículo publicado en Argentina: «La Fiesta de la Raza», en *La Nación*, Buenos Aires, 29-XI-1919.

¹⁰⁹ Mariano DE CAVIA, «La Fiesta de la Raza y la Fiesta del Habla. ¡Menos fiestas y más realidades!», en *El Sol*, Madrid, 20-V-1918, p. 1.

¹¹⁰ Cf. Alejo CARRERA, «Aspectos portugueses. "Fiestas de la Raza"», en *El Sol*, 16-VI-1925, p. 5.

ricano. La pureza de la raza hispánica de América no ofrece las seguridades del idioma común, cuya existencia no puede discutirse. [...] El idioma es una huella tan gloriosa y profunda, que por sí sola bastaría a inmortalizar a la madre patria¹¹¹.

Si el editorial expresaba un malestar en cuanto a las connotaciones étnicas de la fiesta, no por eso dejaba de compartir el discurso neocolonial vigente que se hacía cargo del legado glorioso de la «madre patria». Así, la defensa de una «Fiesta del Idioma», con Cervantes y el Quijote como estandartes¹¹², no era a menudo sino el soporte de un imperialismo lingüístico del castellano. En un mismo espíritu, el Ayuntamiento del puerto de Palos de la Frontera, cuna por antonomasia de la empresa colombina, decidió, en su sesión del 12 de octubre de 1924, rebautizar la fiesta anual con el nombre de «Día de España, Madre de Indias», y ello, tanto para alejarse del carácter excluyente de la «Fiesta de la Raza» como para situar de nuevo a España en el corazón del ceremonial celebrado por el mundo entero¹¹³.

Esta cuestión no tenía, pues, únicamente implicaciones culturales e ideológicas internas a España. El problema de la denominación remitía también a la lucha que libraban varias naciones para adueñarse del símbolo del 12 de octubre. Al instaurar esta fiesta, España había tomado prestados de América un uso y un símbolo ya vigentes en ultramar. Concebida en tiempos del «Centenario de Colón» y celebrada en el mundo entero en 1892, la fecha del 12 de octubre fue al principio un homenaje a Colón. Cuando las repúblicas latinoamericanas recuperaron esa festividad, lo hicieron muchas veces para honrar a las comunidades italianas establecidas en su país y por solidaridad americana, por no decir panamericana. A España, que había dejado que le cogieran la delantera, le aparecía

¹¹¹ «La Fiesta de la Raza y de la Paz», en *La Vanguardia*, Barcelona, 12-X-1927, p. 8.

¹¹² Al respecto, es de recordar el entusiasmo general que produjo el aniversario de la publicación del *Quijote* en 1905, conmemoración estudiada por Eric STORM, «El tercer centenario del Don Quijote en 1905 y el nacionalismo español», en Javier VARELA (ed.), *Intelectuales y nacionalismo*, Madrid, Instituto Ortega y Gasset, 1997, pp. 107-144.

¹¹³ El alcalde de Palos, Manuel García, hizo suyo así la propuesta de la escritora sevillana Blanca de los Ríos, quien se había pronunciado a favor de las expresiones «Día de España» o «Fiesta de la Estirpe». Véase «Día de España, Madre de Indias», en *Revista de Geografía Colonial y Mercantil*, Madrid, t. XXI, 1924, pp. 356-357.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

necesario reenfocar la fiesta en torno a la Península y hacer de ella un homenaje a España, más que al Descubridor o al acto mismo del Descubrimiento. Semejante tarea recayó sobre todo en la Unión Ibero-Americana, que condujo por ambos lados del Atlántico una activa campaña de prensa en esa dirección. La paternidad de la expresión «Fiesta de la Raza» bien puede atribuirse exclusivamente a esta institución que inició su propaganda con el título de «Fiesta de la Raza» ya con su informe anual del año 1912¹¹⁴. En un artículo en que pretendía sacar lecciones del Día de la Raza, el periodista de *ABC* Dionisio Pérez reconoció que la iniciativa había contribuido ampliamente a hispanizar la celebración: «El *Colon Day*, el día que a Colón dedican los yanquis [...], lo hemos convertido en el Día de la Raza hispánica»¹¹⁵. Se trataba, por lo tanto, de un proceso de recuperación y de apropiación de un mito que más tarde se reexportó a América como propiamente español, o sea como una fiesta de origen y de esencia españoles.

Pero sólo a partir de 1918 la denominación se transformó en verdadero reto, tanto en el plano interior como exterior. Dos acontecimientos relevantes le impusieron a la cuestión un cambio determinante de orientación: la oficialización de la fiesta en España con la denominación de «Fiesta de la Raza» y la ofensiva del presidente norteamericano Woodrow Wilson a favor de la efeméride. Desde 1914, el 12 de octubre se convirtió, de cierto modo, en el estandarte de la paz, y las repúblicas que se habían alistado en sus filas, como Argentina en 1917, consideraban esta fecha como un símbolo de fraternidad y de solidaridad entre pueblos. Ahora bien, el final de la Primera Guerra mundial les ofreció a Estados Unidos un medio para fortalecer la dimensión americana de la celebración. El que Alemania presentara su rendición el 12 de octubre de 1918 le permitió a Wilson instituir el *Liberty Day* para conmemorar la victoria de la paz. Era una astuta maniobra que tendía a sumar tanto a los simpatizantes de los aliados que, al igual que Estados Unidos, habían entrado en guerra contra los países de la Tríplice, como a los partidarios de la neutralidad, muy influyentes en América del Sur. Efectivamente, la iniciativa tuvo mucho éxito y los españoles,

¹¹⁴ LUIS DE ARMINÁN y Faustino RODRÍGUEZ SAN PEDRO, «Memoria de la Unión Ibero-Americana correspondiente al año 1912», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 1, mar. 1913, p. 52.

¹¹⁵ Dionisio PÉREZ, «Las lecciones del Día de la Raza», en *ABC*, Madrid, 12-X-1922, p. 1.

que acababan de institucionalizar su propia fiesta, pudieron ver en ello una competencia seria. Esas «campanas onomásticas» indicaban que la lucha entre el panamericanismo y el hispanoamericanismo se libraba entonces en el terreno simbólico, como testimoniaba un artículo publicado en *La Voz* de Madrid:

¿Qué sentido y qué vitalidad profundos tiene esta fiesta? [...] La causa del hispanoamericanismo es tan fuerte que ya andan por ahí sus enemigos, temerosos, lanzando a la circulación un «Columbus day», que le quite al 12 de octubre el carácter de celebración de la raza ibera, en su esfuerzo gigante fuera del hogar¹¹⁶.

La campaña norteamericana en favor de la denominación «Día de Colón» o «Día de la Paz» encontró en España un ardiente defensor en la persona de José María González, alias *Columbia*. En 1912, cuando este periodista publicó su famoso artículo en el *Diario de Cádiz*, no propuso ninguna denominación particular, limitándose a solicitar que el «Día inmortal del Descubrimiento» se declarara fiesta oficial en España y en el continente americano. A finales de los años 1920 fue cuando, muy influido por la ideología nacionalcatólica que había prosperado bajo la dictadura, recuperó el doble significado de «Día de Colón y de la Paz», y decidió lanzar una campaña internacional con la meta de conseguir el cambio de denominación¹¹⁷. Lanzó su llamamiento en 1930 publicando aquel año su ensayo: *El día de Colón y de la Paz*. José María González se oponía al nombre «Fiesta de la Raza» porque le parecía perjudicial para la universalización del 12 de octubre. Arguyendo que, desde 1892, se había celebrado en España y en América latina, pero también en Estados Unidos y en Italia, consideraba que reducir el 12 de octubre a una fiesta «racial» no se justificaba: «La denominación española de 'Fiesta de la Raza' es restrictiva y enfática, algo imperialista. [...] La Fiesta debió llamarse de Colón o del Descubrimiento del Nuevo Mundo, 'Fiesta Universal'»¹¹⁸. No dudaba pues en hablar de imperialismo para calificar la actitud de España para con la fiesta del 12 de octubre, arguyendo que el nombre «Fiesta de la Raza» era a la vez demasiado restrictivo y demasiado étnico, lo que

¹¹⁶ «Horizontes. La raza en fiesta», en *La Voz*, Madrid, 12-X-1922.

¹¹⁷ Frederick B. PIKE evoca esta iniciativa, pero la data erróneamente de 1918, haciendo además de González un sacerdote (cf. *Hispanismo, 1898-1936...*, op. cit., p. 174).

¹¹⁸ COLUMBIA (José María GONZÁLEZ), *El día de Colón y de la Paz*, op. cit., p. 23.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

era incompatible con el catolicismo universalista, corriente que estaba en la base de la civilización española según *Columbia*.

Así es como el periodista formuló, en 1930, ante el secretario general de la Sociedad de las Naciones, una solicitud formal para que se declarara el 12 de octubre «Día de Colón y de la Paz». En 1932, reiteró su propuesta ante los gobiernos españoles y latinoamericanos para que éstos solicitasen a su vez la misma proposición. Si no cabe subestimar la parte de idealismo que movía a González en la nueva campaña, nos podemos preguntar en qué medida no hubiera sucumbido, a su modo, a las sirenas de la propaganda lanzada por Wilson. Recordemos que éste le había concedido el calificativo halagador de «*creador del Día de Colón*».

Sea lo que fuera, los argumentos presentados por José María González, que insistía en la dimensión universalista y cristiana del 12 de octubre, estaban acordes con la evolución ideológica que conocía el mundo hispánico a finales de los años veinte. Varios intelectuales humanistas, como Unamuno, condenaban el uso de un término que tenía una fuerte connotación biológica. Mientras el catolicismo reaparecía con fuerza en los discursos y el pensamiento de las derechas hispánicas, el término de «raza» estaba cada vez más desacreditado por el ascenso del antisemitismo y del arianismo en los países germánicos. Por eso, a semejanza del periodista, numerosos doctrinarios y, entre ellos, varios eclesiásticos buscaron un sustituto al nombre «Fiesta de la Raza». En esa dirección, el sacerdote español Zacarías de Vizcarra, afincado en Argentina desde 1912, pudo iniciar, a partir de 1926, una campaña contra la denominación «Día de la Raza» que, si bien no era oficial en Argentina, se había impuesto en el uso. Rechazando él también un término que, por su connotación demasiado biológica, se revelaba incapaz de reunir bajo un mismo techo al conjunto del mundo hispánico, se decantó por el «Día de la Hispanidad»¹¹⁹. El vocablo Hispanidad constituía, según él, una unidad fundada en la religión, las tradiciones y el idioma más que en la etnia y debía, por ese motivo, convertirse en estandarte del 12 de octubre¹²⁰.

¹¹⁹ Zacarías DE VIZCARRA, «La Hispanidad y su Verbo», publicado en Buenos Aires en 1926 (cf. Francisco GUTIÉRREZ LASANTA, *Tres cardenales hispánicos y un obispo hispanizante*, Zaragoza, Tall. Edit. «El Noticiero», 1965, p. 184).

¹²⁰ Véase el artículo de Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, «Hispanidad», en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y Juan Francisco FUENTES (dirs.), *Diccionario político y social del siglo xx español*, op. cit., p. 620.

Ramiro de Maeztu, que entró en contacto con Vizcarra cuando estuvo en Buenos Aires como embajador de España (1928-1929), apoyó también la iniciativa del sacerdote. Cuando volvió a España, publicó en el primer número de la joven revista *Acción española* un artículo titulado «Hispanidad», que empezaba así: «El 12 de octubre, mal titulado el Día de la Raza, deberá ser en lo sucesivo el Día de la Hispanidad»¹²¹. Maeztu condenaba el nombre de «Día de la Raza» por considerarlo demasiado asociado con la etnografía o la geografía, prefiriéndole el de Hispanidad, noción que traducía una herencia al mismo tiempo histórica y espiritual. En la medida en que se sitúa en los confines del período estudiado, no podemos explayarnos en la iniciativa, que sin embargo tendría una larga posteridad ya que el nombre de «Día de la Hispanidad» lo consagró oficialmente el régimen franquista con el decreto fechado en el 10 de enero de 1958¹²².

Luchas por la paternidad: la polémica sobre el origen de la «Fiesta de la Raza»

La instauración de una fiesta con carácter nacional e internacional el 12 de octubre desató otra controversia que, durante unos diez años, enfrentó las diferentes personalidades e instituciones que participaron, quien más quien menos, en la promoción de la fiesta. La cuestión comenzó a provocar cierto revuelo a partir de finales de los años 1910, mientras la rápida extensión de la celebración al conjunto del mundo hispanoamericano fue despertando en algunos las ansias de notoriedad. Más allá de la vanidad personal de sus autores, el problema de la paternidad revelaba lo que estaba en juego en estas luchas por el poder, tanto en España como en el continente americano.

Ya a partir de 1913, la Unión Ibero-Americana se presentó como la principal, sino la única, propagandista de la Raza. Origen de la denominación, desplegó muchos esfuerzos para difundir la fiesta por

¹²¹ Ramiro DE MAEZTU, «Hispanidad», (en *Acción española*, Madrid, n.º 1, 15-XII-1931), reproducido en *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, Rialp, 1998 [1934], p. 83.

¹²² El texto del decreto rezaba: «La fecha del doce de octubre de cada año tendrá carácter permanente de Fiesta Nacional, a todos los efectos, con la denominación de "Día de la Hispanidad"» (cf. *Boletín Oficial del Estado*, Madrid, n.º 34, 8-II-1958, pp. 203-204).

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

España, y más allá de sus fronteras. Pero fue una iniciativa del Ayuntamiento de Madrid lo que, sin duda, contribuyó al éxito de la proposición de ley de 1918. En efecto, por iniciativa del concejal Hilario Crespo Gallego, esta municipalidad le transmitió al gobierno, a finales de 1916, una solicitud formal para institucionalizar el 12 de octubre. Por eso reivindicó a su vez la paternidad de la celebración, una vez que ésa se decretó oficialmente¹²³. Ahora bien, aunque nadie le discutía públicamente aún a la Unión el título de paternidad de la promoción de la fiesta en España, Luis Garrido y Juaristi, a la sazón alcalde de Madrid, atribuyó en 1919 el éxito y la difusión universal de la fiesta exclusivamente a los esfuerzos admirables desplegados por Hilario Crespo¹²⁴. Con ese reconocimiento oficial y el respaldo de los sucesivos alcaldes de la capital, Hilario Crespo empezó a reivindicar cada vez más ruidosamente el honor que recaía en él. Firmando sus discursos con el flamante título de «Hilario Crespo, Promotor y propulsor de la Fiesta de la Raza», reclamaba, sino la paternidad de la fiesta, al menos el hecho de haber sido el origen de su consagración en España gracias a los trámites de 1916, sin mencionar nunca la propaganda de la Unión Ibero-Americana. Esas declaraciones, que las autoridades municipales cuidaron de no desmentir en nada, terminaron por empañar las relaciones que la corporación mantenía con la Unión Ibero-Americana¹²⁵.

Este debate revela que existía una rivalidad patente entre esas diferentes instituciones, aunque todas ellas muy cercanas al régimen y a la élite dirigente. Una cuestión de prestigio estaba en juego en el reconocimiento de la paternidad de una celebración dotada ya de un estatus nacional, e incluso internacional. Pero se podía también leer en ello una prueba de fuerza entre dos modos de interpretar la Fiesta de la Raza: por un lado, el ayuntamiento

¹²³ Véase, por ejemplo, el discurso del entonces alcalde de Madrid, Conde de Limpías, en la Fiesta de la Raza de 1920: *Sesión solemne celebrada bajo la presidencia del Excmo Sr Ministro de Estado en el Paraninfo de la Universidad Central... el día 12 de octubre de 1920 para conmemorar la Fiesta de la Raza, op. cit.*, p. 5.

¹²⁴ Carta dirigida al marqués de Lema, Ministro de Estado, con fecha del 28 de octubre de 1919 (cf. «Expediente para solicitar sea concedida al Sr Concejal D. Hilario Crespo la Gran Cruz de Isabel la Católica», Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 21-351-25).

¹²⁵ Léase la carta de protesta de Antonio de Sangróniz, Secretario general de la Unión, dirigida al alcalde de Madrid, Emilio Antón (carta reproducida, con la respuesta de Emilio Antón, en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 3-4, oct.-nov.-dic. 1926, pp. 313-314).

que, bajo el impulso de Hilario Crespo y del muy retrógrado alcalde Emilio Antón, había fortalecido el carácter puramente retórico y muy conservador de las celebraciones del 12 de octubre; por otro lado, una institución americanista como la Unión que, a pesar de que la mayoría de sus dirigentes se situaran a la derecha del abanico político, había destacado siempre por su pluralismo y su compromiso en favor de un acercamiento verdadero a América latina. Mientras que Emilio Antón solía estigmatizar en sus discursos un «hispanoamericanismo que abandona y desprecia a los poetas», aludiendo implícitamente a la Unión Ibero-Americana, ésa replicaba en las páginas de su revista que las ceremonias organizadas en la capital para la fiesta se habían alejado muchas veces de su espíritu original y que «sobre ello habría mucho que decir»...

Como prueba otra polémica que estalló, esta vez, con el periodista asturiano José María González, esas diferentes controversias a lo largo de los años 1920 reflejaban un proceso de progresiva desviación de la fiesta en beneficio de una minoría que, paradójicamente, no procedía de las filas americanistas. Símbolo por antonomasia de la consagración del ideal hispanoamericanista a nivel nacional, la Fiesta de la Raza terminó por escapar a sus principales promotores, fueran aquellos los emigrantes españoles afincados en América, la Casa de América, la Unión Ibero-Americana, o José María González. En el libro que publicó en 1930 bajo el pseudónimo *Columbia*, González se esforzó en demostrar que a él se debía atribuir la primera iniciativa destinada a hacer de la fecha una fiesta oficial celebrada por todos los Estados americanos, así como por España, los otros protagonistas no habiendo hecho más que secundar su propuesta¹²⁶.

Sin embargo, la polémica más duradera que ocupó a José María González fue la que provocó el prolijo concejal Hilario Crespo¹²⁷. Ese periodista, que se jactaba de que le hubiera sido otorgado el codiciado título de «creador del Día de Colón» por «mister Wilson» en persona, no estaba dispuesto a tolerar las alegaciones de un Crespo, y a través de las columnas del periódico ovetense *El Carbayón* se midió con el concejal madrileño¹²⁸. Nos abstendremos

¹²⁶ *COLUMBIA* (José María GONZÁLEZ), *El día de Colón y de la Paz*, op. cit., pp. 54-61.

¹²⁷ *Id.*, pp. 63-81.

¹²⁸ Este periódico publicó en octubre y noviembre de 1930 la serie de cartas abiertas que intercambiaron ambos autores. El conjunto de esos artículos puede

de relatar detalladamente el combate dialéctico que se dilató por varios meses, pero bien muestra ese último avatar de la polémica en torno al padre de la Fiesta de la Raza cuánto se disputaba el título: de hecho, el gran éxito que la fiesta del 12 de octubre se granjeó en el continente americano y en la misma Península hizo que cada uno quisiera reivindicar su paternidad. Ese fenómeno contribuyó a desviar un poco más la fiesta del proyecto inicial que la había sustentado, mientras que durante los años 1920 se adueñaron de ella autoridades menos interesadas por el proyecto americanista que por su utilización con fines propagandistas: el Ayuntamiento de Madrid, desde luego, pero también la jerarquía eclesiástica, el ejército, y las dos cabezas del estado, Miguel Primo de Rivera y el propio Alfonso XIII.

2. Los festejos del 12 de octubre en el territorio español

El arraigo local de una fiesta nacional

El análisis de la institución de la Fiesta de la Raza en España no ha de limitarse a la dimensión puramente institucional del proceso ni a considerar sólo la capital española. Por eso cabe abordar ahora el fenómeno a partir de un amplio abanico de zonas geográficas susceptibles de abarcar el conjunto del territorio español. Para enfocar el arraigo local de la fiesta nacional conviene analizar los festejos organizados el 12 de octubre en las principales capitales de provincias, y ello, desde 1912, fecha de las primeras celebraciones, hasta 1930. El estudio que viene a continuación, basado en recortes de la prensa nacional y regional¹²⁹, permite dar cuenta fiel de la instauración de un rito cívico en la totalidad del territorio nacional español.

consultarse en línea en internet: www.filosofia.org. La segunda edición, de 1933, del libro de José María GONZÁLEZ, *El día de Colón y de la Paz*, *op. cit.*, también alude a toda esta polémica.

¹²⁹ Las fuentes consultadas proceden de la prensa, ya nacional (periódicos y revistas especializadas americanistas), ya local (los principales diarios de cada una de las provincias examinadas). Para los años 1912-1930, hemos analizado las publicaciones siguientes: 1. Diarios > *ABC*, *El Debate*, *El Socialista*, *El Sol* (Madrid);

Las catorce ciudades elegidas abarcan el conjunto de las regiones españolas¹³⁰. Entre ellas figuran las principales aglomeraciones urbanas, entre las cuales seis ciudades que pasaban de los 100.000 habitantes (por orden de importancia: Madrid, Barcelona, Valencia, Sevilla, Zaragoza, Granada). La mayoría de ellas tenían además un papel administrativo que rebasaba el marco provincial estricto: audiencia territorial, capitanía general, arzobispado, universidad, etc. Al ser circunscripciones civiles, judiciales, militares y eclesiásticas, esas capitales albergaban a numerosas autoridades que se asociaban con las celebraciones del 12 de octubre. El recuento integra las diferentes regiones periféricas (Valencia, Bilbao, Cádiz, San Sebastián, etc.), así como los grandes centros económicos (Barcelona, Bilbao) y los puertos mercantes importantes (Cádiz, La Coruña), o las ciudades universitarias (Oviedo, Salamanca, entre otras). Por fin, la selección obedece a un criterio histórico, en particular en lo referente a Andalucía: Cádiz, Granada, Huelva y Sevilla desempeñaron un papel relevante en un momento u otro de la colonización y acogían, a principios de siglo, algunas de las principales asociaciones americanistas. El 12 de octubre se corresponde también con la devoción a la Virgen del Pilar, a la que se vincula a su vez con la Guerra de Independencia contra las tropas napoleónicas, motivo por el cual figuran en el estudio Zaragoza y San Sebastián. Por fin, cabe no restringirse al área peninsular, ya que una celebración con acentos tan neocoloniales como la Fies-

La Vanguardia (Barcelona); *La Gaceta del Norte* (Bilbao y San Sebastián); *El diario de Cádiz* (Cádiz); *El Noroeste* y *La Voz de Galicia* (La Coruña); *El Telegrama del Rif* (Melilla); *El Carbayón* (Oviedo); *El Adelanto* (Salamanca); *El Heraldo de Aragón* (Zaragoza); *El Liberal* (Sevilla). 2. Revistas especializadas > *Mercurio* (Barcelona); *La Rábida* (Huelva); *Unión Ibero-Americana* y *Revista de las Españas* (Madrid y las demás capitales).

¹³⁰ Las ciudades examinadas son las siguientes: Barcelona, Bilbao, Cádiz, La Coruña, Granada, Huelva, Madrid, Melilla, Oviedo, Salamanca, Zaragoza, San Sebastián, Sevilla y Valencia. Se ha respetado en ello un reparto homogéneo por el territorio, con una media de una ciudad por comunidad, exceptuando Castilla, Cataluña (con el País Valenciano) y el País Vasco : en cada uno de estos casos, dada su importancia en los ámbitos político, económico y demográfico, figuran dos ciudades. En cuanto a Andalucía, beneficia esta región de un tratamiento específico, con cuatro ciudades. De hecho, la conmemoración del 12 de octubre está estrechamente relacionada con la colonización de América, empresa para la que Andalucía constituye algo como la «cuna» histórica y a la que esta región reivindicó como suya desde el IV Centenario de 1892.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

ta de la Raza merece que se la estudie en los territorios del «ultramar» español. Entre ellos, resalta el enclave español de Melilla: la fuerte presencia militar, la influencia de los sectores africanistas y el papel creciente de la ciudad después de la campaña victoriosa que pretendía establecer un protectorado español en Marruecos le daban a esa ciudad un carácter muy especial para el estudio de la Fiesta de la Raza.

A) EL CULTO A LA RAZA: LAS DIFERENTES FORMAS DEL RITUAL CÍVICO ASOCIADO AL 12 DE OCTUBRE

Rito, espacio público y tiempo social

Para las celebraciones del 12 de octubre, bien puede hablarse de rito. El rito es indisoluble de la idea de ceremonia. Prescrito y codificado al igual que las prácticas religiosas, el rito cívico instaura también una regla que se les impone a los individuos, y que procede de una forma de trascendencia: la nación y los «Hombres Ilustres» que fueron sus profetas. El rito, incluso secularizado, introduce así una dimensión casi religiosa, hecha de disciplina y de sacralización, y se articula con las problemáticas del espacio público y del tiempo social. El 12 de octubre constituye una efeméride, y el carácter anual de su celebración instituye una forma de tradición. De ese modo, la actividad de simbolización del calendario, de la cual participa la instauración de una fiesta nacional anual, al marcar el ritmo de la vida de la comunidad, remite de modo primordial a lo que Claude Lévi-Strauss llama la «urgencia de sentido»: las sociedades deben marcar el tiempo para asegurar su perennidad y encontrar una respuesta a la cuestión de los orígenes, condición de su supervivencia. La España de la Restauración se enfrentaba precisamente con una grave crisis de sentido de cuyos síntomas el cambio de siglo no marcaba sino la agravación. En tanto que construcción patriótica, la fiesta estaba destinada a fortalecer la cohesión social, tanto a nivel práctico como simbólico.

En lo que atañe a la dimensión geográfica de la Fiesta de la Raza, hay que distinguir las ceremonias que se verificaban en el espacio público y las reservadas para un espacio cerrado. Los ritos podían tener lugar al aire libre o en el interior, lo cual tenía incidencia en los actores que participaban del ceremonial: sus orga-

nizadores, por supuesto, pero también sus «comulgantes» o participantes. ¿Congregaban esas celebraciones muchedumbres numerosas o se reservaban a un público más selecto? Ya que buscaban audiencia, los promotores de la Fiesta de la Raza concibieron dos tipos de festejos: unos, destinados al mayor número de gente y que se organizaban en la plaza pública, los otros, pensados para las élites y las autoridades, que se reunían en asambleas más restringidas y en un lugar cerrado. Sin embargo, existía también un espacio intermedio, el de la Iglesia: espacio litúrgico por antonomasia, tenía un carácter doble, público y privado. En realidad, las celebraciones del 12 de octubre se originaron en un uso que ya estaba bien arraigado localmente, los festejos en honor de la Virgen del Pilar.

El sustrato religioso de una fiesta cívica: los festejos en honor a la Virgen del Pilar de Zaragoza

Las celebraciones del Pilar constituían una práctica anterior a la instauración de la Fiesta de la Raza. Ceremonias verdaderamente impresionantes en la ciudad misma de Zaragoza, también se organizaban en otras partes del territorio en los que estaban asentados muchos aragoneses. Cobraban entonces un doble sentido de fiestas religiosas y regionales. Sin embargo, la importancia de la población aragonesa afincada en todo el país, así como la significación de la Virgen del Pilar para España (devoción que simbolizaba la entereza y la resistencia, sobre todo a partir de la Independencia) daban a esas manifestaciones un brillo que rebasaba el marco limitado de una fiesta regional.

En los años 1910, los festejos de Zaragoza se organizaban según un ritual ya fijado: las fiestas solían empezar el 10 de octubre y terminar hacia el 20, con un punto álgido el día 12. Aparte de la misa pontifical en la Catedral del Pilar, en presencia de los notables locales y regionales, seguida de la gran procesión de la Virgen, los festejos comprendían distintos regocijos populares: salvas reales, rosario del alba, desfiles de Cabezudos y Gigantes, conciertos públicos, fuegos artificiales, verbenas y corridas de toros para la feria del Pilar. En cuanto a las autoridades, se les agasajaba con banquetes en los salones de la Diputación provincial, en el Círculo Mercantil o en la Cámara de Comercio. En el resto de la Península, el esquema era más o menos el mismo, sin tener, claro

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

está, los faustos de Zaragoza, siendo casi siempre el organizador de los festejos el Círculo Aragonés, que reunía a los emigrados de dicha región. Aunque se celebraran poco en Andalucía, los festejos del Pilar, fuera de su Aragón de origen, revestían particular solemnidad en las provincias del norte, como Bilbao, San Sebastián y en Cataluña, especialmente en Barcelona, donde los festejos tenían gran lustre.

Por lo tanto, los festejos del Pilar tenían una dimensión religiosa ineludible, pero también constituían fiestas de sociabilidad que reunían a las autoridades y a la población. Muy pronto, sin embargo, a ese doble carácter de la fiesta vino a sumarse un elemento más institucional cuando los cuerpos de la Guardia Civil y de Correos y Telégrafos se asociaron a la devoción a la Virgen del Pilar, a la que acababan de nombrar su santa patrona. Así la Benemérita empezó a celebrar el 12 de octubre en 1913¹³¹. Las ceremonias organizadas por la Guardia Civil en todas las provincias reflejaban el modelo militar, con misa en honor de la Virgen, revista de tropas y desfiles.

Esta breve presentación muestra que las celebraciones organizadas en honor de la Virgen del Pilar, anteriores por lo general a la institución del ritual del 12 de octubre por las autoridades centrales, constituían una tradición ya bien arraigada que ayudó a vincular identidad local e identidad nacional. A ese respecto, la participación de cuerpos de funcionarios como la Guardia Civil o el Cuerpo de Correos, tuvo un efecto unificador. De cierto modo, la difusión de la Fiesta de la Raza, si contribuyó a dar más brillo a los festejos del Pilar, también tuvo una acción contraria de desviación de su objeto original: muchas veces se operó la absorción de un rito anterior, el del Pilar, en provecho de una fiesta alógena, la Raza.

Honor a la Raza: los festejos de las clases dirigentes y de las élites locales

La implantación de la Fiesta de la Raza fue progresiva. Durante los primeros años, dominaron sobre todo iniciativas privadas que reunían pequeños círculos de iniciados en torno a una

¹³¹ A partir de 1916, los empleados de Correos, por su parte, encomendaban misa solemne en honor del Pilar.

causa que compartían. Estas fiestas en recuerdo del Descubrimiento, en favor de la amistad hispanoamericana o en honor de la Raza las idearon varios grupos de notables, reunidos en el seno de asociaciones americanistas, con el apoyo de los sectores diplomáticos y consulares latinoamericanos en España. Por eso se puede afirmar que, al principio, las celebraciones tenían un carácter elitista muy marcado y que no asociaban en absoluto al pueblo. Los primeros festejos con motivo del 12 de octubre los organizaron la Unión Ibero-Americana (Madrid), la Casa de América (Barcelona), la Real Sociedad Colombina (Huelva) y los consulados latinoamericanos. Pronto les siguieron la Real Academia Hispano Americana (Cádiz) y diversas instituciones docentes o comerciales, como la Reunión de Artesanos de La Coruña o algunas Cámaras de Comercio y escuelas de enseñanza superior o técnica.

Una de las manifestaciones más extendidas consistía en celebrar un banquete o un pisolabis en la sede de las diferentes asociaciones. Dichas ceremonias, a las que se convidaban las autoridades locales y el cuerpo consular hispanoamericano, eran la ocasión para reunir a las distintas personalidades más comprometidas con el desarrollo de las relaciones con América, que solían proceder de los sectores económicos, universitarios o diplomáticos. En Madrid, por ejemplo, la Unión Ibero-Americana fue organizando desde 1914, en sus salones, una ceremonia conmemorativa en honor de la Fiesta de la Raza. Aquel año¹³², reunió, además del directorio de la Unión y de unos diplomáticos latinoamericanos, a diferentes figuras culturales que eran socios de la Unión: el marqués de Figueroa, vicepresidente del Ateneo de Madrid, Francisco Rodríguez Marín, director de la Biblioteca Nacional, el capitán José Gutiérrez Sobral, miembro de la Real Sociedad Geográfica, de la Sociedad Colombina y del Centro de Cultura Hispano-Americana, así como el marqués de Lema, en tanto que representante del gobierno. La ceremonia, bautizada «fiesta literaria», se resumió a una serie de discursos, que acompañó la lectura de opúsculos y de poemas relacionados con el motivo de la conmemoración. Al año siguiente, además del presidente del Ateneo, Rafael María de Labra, y de los diplomáticos de todas las re-

¹³² «La Fiesta de la Raza en la Unión Ibero-Americana», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1914, pp. 2-24.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

públicas latinoamericanas, el obispo de Sión, el Delegado regio de Primera enseñanza, Juan Antonio Cavestany, así como el rector de la Universidad central, Rafael Conde y Luque, se asociaron al acontecimiento, contribuyendo a su éxito. Esas fiestas solían terminarse con el envío de telegramas de saludo a los presidentes hispano-americanos.

A partir de 1917, las principales ceremonias de la capital las llevó a cabo la municipalidad. De ahora en adelante era en el ayuntamiento, o en un lugar prestigioso como el Hotel Ritz, donde tenían lugar la comida ofrecida a los diplomáticos latinoamericanos en Madrid, así como la tradicional fiesta literaria, que era la principal atracción de la velada. A partir de 1921, cuando el 12 de octubre tenía ya el estatus de fiesta nacional y, como tal, ya congregaba a mucha gente, la fiesta literaria cobró la forma de un auténtico certamen artístico y literario, verificándose al final de la tarde, o de noche, en uno de los grandes teatros de la capital (el Teatro Real, el teatro de la Princesa o el de la Zarzuela).

Resultaría fastidioso relatar de modo exhaustivo las diferentes manifestaciones que tenían lugar durante esta ceremonia cultural que organizaba el Ayuntamiento de Madrid. De modo sintético, podemos decir que, además de los discursos de circunstancia, ésas solían tener dos partes, una literaria y la otra musical en la que figuraban, con alguna pieza tradicional del repertorio español, el himno español (la Marcha Real) y diversos himnos latinoamericanos. El 12 de octubre de 1920 representa un buen ejemplo de aquellos festejos¹³³. Aquel día la ceremonia, organizada en el gran anfiteatro de la Universidad Central, empezó por un concierto cuya temática indica el tono dominante en aquellos años veinte: la primera pieza era una marcha compuesta por el director de la orquesta militar de Caracas (Venezuela), Pedro Elías Gutiérrez. Titulada «A la Raza», se trataba de diferentes motivos sacados del Himno al Descubrimiento de América, del mismo autor. La segunda pieza fue una gran fantasía inspirada en motivos de la zarzuela *La patria chica* de Ruperto Chapí. Dominaban pues el academicismo y el costumbrismo. A continuación vinieron los discursos, con no menos de nueve intervenciones. Los oradores solían expresarse en

¹³³ «Expediente para la celebración en este año [1920] de la Fiesta de la Raza», Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 22-328-69.

nombre de distintas corporaciones que habían de expresarse para la fiesta nacional: ese mismo año de 1920, además del alcalde de Madrid y de un concejal, intervinieron un representante del cuerpo diplomático hispanoamericano, un socio de la Unión Ibero-Americana, el rector de la Universidad Central y el ministro de Estado.

Uno de los momentos clave de esas fiestas literarias y musicales eran los Juegos florales organizados con motivo de la Fiesta de la Raza, que eran certámenes literarios abiertos a los autores españoles y latinoamericanos y que iban dedicados a temas vinculados con el 12 de octubre y con las relaciones hispanoamericanas. Las obras, en versos o en prosa según los temas, las seleccionaba el jurado para que se leyeran durante la fiesta del 12 de octubre.

Otro momento álgido era la representación de «cuadros vivos», unas composiciones alegóricas dadas por actores ataviados con distintos atributos simbólicos. Una de las representaciones más preciada era una alegoría de la Raza representada por figuras femeninas: jóvenes adornadas con las banderas de los diferentes países de la familia hispánica posaban, inmóviles, en un cuadro armonioso y tornasolado con los colores nacionales. La tarde del 12 de octubre de 1921, la ceremonia organizada en el Teatro Real terminó con parecida alegoría racial:

La alegoría final, en que hermosísimas artistas con túnicas blancas y ostentando respectivamente el escudo de cada una de las naciones iberoamericanas, rodeando la bandera española, a los acordes de la Marcha Real, dio término al acto, entre ovaciones grandiosas a España, a la América española y a la unión iberoamericana¹³⁴.

Aquella vez, las muchachas llevaban el escudo de las diferentes repúblicas y rodeaban, como una familia unida alrededor de la madre, la bandera española. Semejante escenificación revelaba la naturaleza de las relaciones que España quería mantener con sus ex colonias, a base de una devoción y de un culto a la madre patria. Esos cuadros vivos tenían una gran eficacia simbólica ya que, realizándose con actores muchas veces femeninos, operaban un proceso de encarnación y de actualización de una entidad como

¹³⁴ «La Fiesta de la Raza», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, sept.-oct. 1921, pp. 1-2.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

la Raza, que se vivía a menudo como abstracta y vinculada con un pasado pretérito. De este modo, esa comunidad «racial» mucho más imaginaria que real venía presentada bajo un aspecto a la vez inocente y grácil, fresco y sonriente.

Otras representaciones alegóricas eran históricas y ponían en escena un episodio importante de la gesta del descubrimiento, de la conquista o de la colonización de América. En 1917, la escena programada representó a todos los máximos protagonistas de la historia nacional española con guardarropía de la época, desde Pelayo hasta Santa Teresa y el pintor Velázquez, pasando por los héroes del Descubrimiento, Cristóbal Colón, el rey Fernando y la reina Isabel la Católica. En el centro, dominando el escenario, aparecía una joven drapeada, con porte altivo y llevando un cetro, que simbolizaba España (fig. 6). Ese cuadro reinterpretaba pues todos los grandes mitos nacionales españoles y los ofrecía como homenaje a la Madre Patria. Esencial era la presencia y el papel de lo que se llamaba «el elemento femenino» durante las ceremonias. En esas asambleas, las mujeres constituían un grupo aparte al que se valoraba por su atractivo ornamental. El lugar que se destinaba a las mujeres en las fiestas de gala de las clases dirigentes, pero también en los desfiles o en las alegorías, tendía en realidad a excluirlas de la esfera política, en un momento en que las primeras asociaciones feministas se desarrollaban en la Península¹³⁵.

Además de esta fiesta literaria, la capital acogió desde 1918 otros festejos organizados por varias asociaciones culturales, entre las cuales estaban el Ateneo, la Juventud Hispanoamericana o el Fomento de las Artes. A partir de 1926, se acentuó el carácter conservador de la fiesta: nuevas asociaciones como la Real Asociación Católica de Represión de la Blasfemia, dirigida por padres dominicos, se implicaron activamente en la Fiesta de la Raza.

Por lo que al resto de la Península atañe, no parece necesario dar cuenta del conjunto de las manifestaciones. En Huelva, los festejos se inspiraban en gran parte en los que existían para el 3 de agosto, con una excursión de la Sociedad Colombina y de las autoridades provinciales a Palos con una ceremonia organizada en el

¹³⁵ El auge del movimiento feminista español se dio con el Final de la Primera Guerra mundial. En 1918 precisamente, fue creada la importante Asociación Nacional de Mujeres Españolas.

Monasterio de la Rábida y una conferencia histórica sobre la Raza o el 12 de octubre. Pero algunas ciudades de la periferia gustaban también de las intervenciones que se orientaban más directamente hacia las finalidades del americanismo práctico. En 1920, por ejemplo, un profesor de la Escuela Superior de Intendentes Mercantiles vino a Bilbao a pronunciar una conferencia a la que asistieron los cónsules hispanoamericanos. En Melilla, la velada literaria y musical del año 1919 previó dos conferencias: una, trataba de «la raza española en África» y la otra de «Cristóbal Colón y los países de raza española». Esa comparación entre la empresa colonial de los Reyes Católicos y la presencia española en África permitía recordarles a los convidados el sentido de la campaña militar que conducía España en Marruecos, en el momento mismo en que aquélla se cobraba tantas vidas humanas.

En conclusión, subrayaremos que todas esas ceremonias reunían a la flor y nata de los notables locales. Se verificaban en espacios cerrados, como los teatros, las sedes de las asociaciones o el interior de los edificios públicos. En las ciudades más grandes, como Madrid y Barcelona, esos festejos «privados» eran más selectos aún y congregaban a la alta sociedad aristocrática y burguesa. En provincias, sin duda la presencia de un miembro de la familia real o de un ministro concurría a realzar el prestigio de la ciudad y le daba brillo a la celebración prevista. Como raro privilegio, la asistencia de los infantes así obedecía a una regla caprichosa ya que don Carlos honró con su presencia la ciudad de Sevilla no menos de tres veces, en 1922, 1924, 1926, mientras que Barcelona sólo recibió la primera visita de un infante en 1930, aunque la Ciudad Condal había acogido al rey y a la reina en 1922.

La instauración de concursos literarios o el triunfo de los sentimientos

Como ya señalamos para Madrid, varios certámenes anuales con carácter literario o histórico se instituyeron a partir de los años 1918 y 1919, en honor a la Fiesta de la Raza. De cierto modo, cuando la fiesta se institucionalizó fue cuando triunfó un enfoque sentimental y retórico del americanismo. La tradición de los Juegos Florales se remontaba al final de la Edad Media, y se recuperó en la época contemporánea. Primero surgió en Cataluña a través del movimiento cultural de la *Renaixença*, que propició la organización de *Jocs Flo-*

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

rals destinados a promover el renacimiento de la lengua catalana. La moda de esos certámenes se extendió a partir de la segunda mitad del siglo XIX, organizándose con motivo de acontecimientos especiales o para inmortalizar un evento o a determinado personaje. En materia americanista, el modelo de esos concursos eran los juegos florales colombinos que iba organizando la Real Sociedad Colombina de Huelva, cada mes de agosto, desde su creación en los años 1880¹³⁶. En lo que atañe al 12 de octubre, ya existían en América latina. En Buenos Aires, el Ateneo Hispano Americano así convocó, en 1914, juegos florales en honor al 12 de octubre, con entrega de los premios en el teatro Colón¹³⁷.

En España, fue el Ayuntamiento de Madrid el que recuperó esta iniciativa el segundo año en que celebró la Fiesta de la Raza, convertida ya en fiesta nacional, o sea en 1918¹³⁸. Los juegos florales que organizaba se reservaban explícitamente a los autores españoles e hispanoamericanos. Los temas propuestos aquel año a los concursantes eran poemas o breves ensayos orientados tanto hacia el pasado colonizador como hacia el robustecimiento de los vínculos hispanoamericanos¹³⁹. El primer premio, ofrecido por el propio rey, se refería a un poema que articulara cinco elementos: España – América – Isabel la Católica – Colón – Cervantes. El segundo premio era una obra en prosa en relación con la famosa «profecía» de Emilio Castelar, fechada en 1892. Había después otros once temas, casi todos relacionados con cuestiones de americanismo práctico: la fecha del 12 de octubre, los medios para establecer una federación hispanoamericana, las medidas necesarias para crear un enlace directo de viajeros a través del Atlántico, proyectos de turismo hispanoamericano, la creación de museos de productos comerciales, la unificación de las tarifas de correos, la comparación entre las legislaciones de los países hispánicos, o la colonización española en América y las leyes de las Indias. Exa-

¹³⁶ Esta tradición onubense se mantuvo durante décadas. Véase, por ejemplo: «Juegos florales colombinos», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 4, mayo 1917, pp. 25-27.

¹³⁷ «El 12 de Octubre de 1914 en Buenos Aires», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 5, mayo 1914, p. 3.

¹³⁸ El mismo año, la Universidad Central inició su propio certamen, reservado a los estudiantes. El tema único se refería a los «Medios para desarrollar las relaciones entre los estudiantes españoles e hispanoamericanos».

¹³⁹ «La Fiesta de la Raza. Para el 12 de Octubre de 1918», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 5, sept. 1918, pp. 20-25.

minaba las obras un tribunal compuesto de concejales municipales y de personalidades americanistas y literarias (como Blanca de los Ríos, Benito Pérez Galdós y Jacinto Benavente). En cuanto a los premios, se entregaban con gran solemnidad durante la celebración de la Fiesta de la Raza en el Teatro Real. Las personas y entidades que ofrecían las recompensas, y de este modo patrocinaban el certamen, pertenecían todas a los ámbitos oficiales o a los sectores económicos y comerciales: junto con la familia real (los reyes, los infantes don Fernando y doña Isabel), venían el alcalde, el gobernador civil, la Diputación provincial, la Compañía Transatlántica, la Cámara oficial de Industria y el Círculo de la Unión Mercantil.

A partir de 1919, los certámenes literarios para conmemorar la Fiesta de la Raza se multiplicaron hasta el punto de constituir, junto con la procesión cívica, la segunda modalidad más emblemática de las fiestas del 12 de octubre durante el primer tercio del siglo xx. En 1919, la Comisión organizadora de la Fiesta en Madrid decidió incitar a las diferentes academias reales a que instituyesen un premio anual reservado a los autores hispanoamericanos para recompensar la mejor obra de cada disciplina producida durante el bienio anterior¹⁴⁰. En 1921 el certamen literario organizado por el ayuntamiento pasó a ser anual, contando ya con la participación de las distintas academias reales: las de la Lengua, de la Historia, de Ciencias morales y políticas, de Ciencias exactas, físicas y naturales, de Bellas Artes, de Legislación y de Jurisprudencia, así como el Real Conservatorio de Música y de Declamación¹⁴¹. Los galardonados recibirían una medalla de oro y un diploma de miembro corresponsal de dicha institución en su país.

¹⁴⁰ Véanse: «Expediente formado con la proposición del Señor Crespo y otros señores Concejales interesando la adopción de varios acuerdos para celebrar la Fiesta de la Raza en el presente año [1919]», Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 22-336-37); «Expediente con acuerdo de la Comisión organizadora para que se instituya un certamen anual exclusivamente para autores americanos [1920]», Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 22-336-38.

¹⁴¹ Las fechas en que fueron instituidos esos «premios hispanoamericanos» son las siguientes: en 1919, la Real Academia Española, la Real Academia de la Historia, la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas y la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando; en 1921, la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales («Las Reales Academias y la Fiesta de la Raza. Institución de premios», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 8, dic. 1919, pp. 9-10).

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

En un espíritu similar, otros concursos se convocaron durante los años siguientes para celebrar la Fiesta de la Raza. Así, la Real Academia de Ciencias y Artes de Cádiz convocó un certamen artístico para el año 1921, con el cual pretendía recompensar una composición pictórica representando, bajo forma alegórica, el Descubrimiento y que hiciera resaltar la cultura hispanoamericana¹⁴². La instauración de esos diferentes concursos respondía a la preocupación patriótica de implicar las artes y letras en las celebraciones del 12 de octubre. La definición de los temas incumbía a las autoridades municipales, los autores próximos al poder político, las diferentes academias, los centros educativos o la prensa oficialista... o sea que todas eran instituciones encargadas de transmitir una cultura nacional. Al invitar a los escritores a que utilizaran su pluma al servicio del ideal que albergaba la fecha simbólica, las autoridades y los grupos sociales origen de esas iniciativas pretendían despertar el ardor patriótico del mayor número de gentes.

Pese a todo, dichos certámenes distaron mucho de ser un éxito y dieron la prueba, a su modo, de la progresiva desafección del público hacia ceremonias que se iban alejando cada vez más de un ideal democrático. El concurso convocado por la Real Academia de la Lengua el año 1920, por ejemplo, no recibió más que dos obras, además de calidad mediocre según juzgaron los tres destacados historiadores que componían el tribunal (Jerónimo Bécker, Ricardo Beltrán y Rózpide y Ramón Menéndez Pidal)¹⁴³. Los certámenes de los años siguientes no tuvieron más éxito, ya que en 1921 una única obra le llegó a la Real Academia de la Historia¹⁴⁴. Aunque las diferentes academias conservaron ese principio de «premios hispanoamericanos» durante toda la década, no consiguie-

¹⁴² «Certamen artístico para conmemorar el día 12 de octubre de 1921», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 3, mayo-jun. 1921, p. 58.

¹⁴³ En cuanto a la convocatoria del certamen de la Real Academia de la Historia, véase la *Gaceta de Madrid*, Madrid, n.º 285, 12-X-1919, p. 164. El informe de la comisión examinadora aparece en J. BÉCKER, R. BELTRÁN Y RÓZPIDE y R. MENÉNDEZ PIDAL, «Premio hispanoamericano para la Fiesta de la Raza», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, t. LXXVII, cuad. 5, nov. 1920, pp. 456-459.

¹⁴⁴ Se trataba del libro *La magistratura indiana*, del catedrático de la Universidad de Buenos Aires Enrique Ruiz Guiñazu (cf. Juan PÉREZ DE GUZMÁN, Rafael DE UREÑA y Vicente LAMPÉREZ Y ROMEA, «Premio de la "Fiesta de la Raza"», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, t. LXXIX, cuad. 5, nov. 1921, pp. 385-394).

ron nunca despertar el interés de los autores latinoamericanos, como lo muestra la escasa notoriedad de los participantes y la dificultad en recoger trabajos¹⁴⁵. A partir de 1927, el Ayuntamiento de Madrid dejó, en la indiferencia general, de organizar su tradicional certamen literario y la fiesta durante la que se concedían los premios.

La Raza en la calle: procesiones cívicas y manifestaciones con carácter popular

Las veladas reservadas a las élites dominaron durante mucho tiempo la Fiesta de la Raza. Sin embargo, la fiesta sólo podría tener un carácter nacional si se le asociaba de algún modo el pueblo. Por eso, las autoridades que habían aprobado el proyecto de instaurar la fiesta cívica del 12 de octubre cuidaron de integrar, si no a las masas populares, al menos a las delegaciones que supuestamente las representaban. Para un régimen restauracionista vacilante como para la dictadura de Primo de Rivera, era preciso crear una liturgia cívica capaz de producir una movilización controlada de las masas, y de obtener un apoyo popular activo. Junto al papel que desempeñaron el ejército y el servicio militar, el sistema educativo o la Iglesia católica¹⁴⁶, la organización de celebraciones patrióticas con el doble modelo de la procesión religiosa y el desfile militar les pareció fundamental a los ideólogos de la derecha conservadora para difundir y fortalecer el discurso político del poder.

Los festejos públicos del 12 de octubre pronto lo ilustraron. El ceremonial empezaba por una misa solemne celebrada por el obispo en la catedral del lugar o en una iglesia importante, a que acudían las autoridades y mandatarios invitados a participar en la celebración. La iglesia, iluminada y ornamentada con colgaduras de terciopelo, ostentaba el fasto de las grandes solemnidades. Acogía a numerosas delegaciones con sus séquitos de pajes que llevaban estandartes y escudos. Esas ceremonias religiosas constituían una escenificación en la que cada grupo social ocupaba un lugar

¹⁴⁵ Por ejemplo, el certamen que abrió el 12 de octubre de 1927 la Real Academia Española para la Fiesta de la Raza de 1928 fue declarado desierto.

¹⁴⁶ Estos distintos instrumentos de formación de la ciudadanía los estudia en sendos capítulos Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, *Haciendo españoles...*, op. cit., pp. 139 y ss.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

y una función determinados según un orden riguroso. Otra forma frecuente era también la celebración de una misa al aire libre que congregaba al conjunto de los participantes de las ceremonias conmemorativas, incluyendo a las delegaciones escolares y a las tropas en guarnición.

Después del oficio de la mañana, solía haber una procesión con carácter cívico y escolar. Sin duda alguna, ése era el modo de celebración predilecto de los organizadores de la Fiesta de la Raza: se inauguró en 1892 y, a partir de 1915, la adoptó la ciudad de Granada. En 1916 se añadieron Barcelona, Salamanca y Huelva. Ese ritual muy codificado constituyó a partir de finales de los años diez el núcleo del ceremonial público establecido en Madrid y en la mayoría de las capitales de provincias. La procesión tuvo incluso un papel creciente, pasando a ser, bajo la dictadura de Miguel Primo de Rivera, una de las piezas clave del ritual patriótico desarrollado en honor de la Raza y de la nación. Organizada en un sitio céntrico o ante el Monumento a Colón, en caso de existir uno (en Madrid, Barcelona, Granada, Salamanca), reunía al conjunto de los cuerpos constituidos y debía atraer un amplio público.

Fue a finales de 1916 –aquel año Barcelona ya había organizado su propia ceremonia pública ante el Monumento a Colón–, cuando se planeó formalmente una procesión anual en la capital madrileña. En el anteproyecto que presentó a la Corporación municipal, el concejal Hilario Crespo pormenorizaba las modalidades y el papel de la manifestación pública que él proponía para la población madrileña¹⁴⁷. El programa adoptado por la municipalidad en los años siguientes siguió efectivamente la propuesta del edil, como lo atestiguan las actas de la sesión de la Comisión organizadora de la fiesta que tuvo lugar el 19 de septiembre de 1921¹⁴⁸. Los organizadores tuvieron a bien asociar al pueblo a esa procesión, lo que puede dar a entender que la participación del público dejaba aún mucho que desear. Para darle a la ciudad el aspecto de los días de fiesta y engalanar el trayecto que iba a recorrer la procesión, la misma Comisión recomendaba la publicación de

¹⁴⁷ «Expediente formado con proposición del Sr Crespo y otros señores Concejales, interesando se celebre la “Fiesta de la Raza”», Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 20-169-134.

¹⁴⁸ «Expediente de la Fiesta de la Raza de 1921», Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 23-160-13.

un bando que invitase a que vecinos y asociaciones adornasen las fachadas y los balcones de sus viviendas y establecimientos:

La Alcaldía Presidencia debería dictar un bando, invitando al vecindario en general, Centros oficiales, particulares, casinos y círculos, etc., para que todos ellos, teniendo presente se trataba de una fiesta nacional, contribuyeran a su mayor esplendor, engalanando durante el día con banderas, guirnaldas y colgaduras, los balcones y portadas de sus viviendas y establecimientos, iluminando los mismos por la noche.

Puede que la preocupación por dar más lustre a la fiesta e implicar al conjunto de los vecinos y de los empleados municipales en el decorado de la capital con los colores nacionales tradujera la falta de arraigo de esa celebración en las prácticas colectivas.

Una de las funciones de las procesiones cívicas es desplegar la potencia del Estado ante el pueblo. Por eso, en Madrid, las máximas autoridades gubernamentales solían presidir la manifestación en compañía del cuerpo diplomático hispanoamericano. En provincias, el Estado se ponía en escena en dos niveles: era costumbre que los gobernadores civil y militar, máximos representantes del Estado central en las provincias, figuraran en la tribuna de honor con el alcalde, quien representaba al Estado a nivel local. Además de estos responsables, figuraban en la tribuna las autoridades judiciales y eclesiásticas, así como el cuerpo consular latinoamericano, invitado de honor en la celebración. En Madrid, la comitiva se formaba en la plaza de Cibeles y recorría el Paseo de Recoletos hasta su punto de llegada en la plaza de Colón. Así el 12 de octubre de 1917, cuando se verificó el llamado «festival de los niños»:

A las tres se puso en marcha la comitiva, en la forma siguiente: iba delante una sección montada de la Guardia municipal, a la que seguían la banda de música del Asilo de la Paloma, los acogidos de dicho centro y los del Colegio de San Ildefonso, con sus respectivos estandartes. Marchaban a continuación las niñas de las escuelas elementales, con bandas de los colores nacionales; iban luego las niñas y niños de las demás escuelas, representación del Centro de Hijos de Madrid, los alumnos de los centros mauristas y otras escuelas, siendo portadores de estandartes los distintos grupos escolares¹⁴⁹.

La procesión organizada en Madrid tenía un carácter ante todo escolar, con los niños de todos los centros docentes de la capital. En 1917, la manifestación reunía ya a unos 9.000 niños, como lo

¹⁴⁹ «La Fiesta de la Raza», en *ABC*, Madrid, 13-X-1918, p. 9.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

relataba el diario *El Debate*¹⁵⁰; en 1926 y en 1928, según el periódico *ABC*, ¡eran cerca de 40.000! (fig. 7). A los batallones escolares se sumaban las tropas de Exploradores, *boy-scouts* de la época¹⁵¹, cuyo número ascendió en los actos del año 1925 a unos 600. Al llegar a la plaza de Colón, los niños depositaban ramos de flores al pie del monumento. Esa procesión solía clausurar la ceremonia que había empezado por un Homenaje al Descubridor y a la Raza rendido por las autoridades en esa misma plaza. Durante el homenaje, algunos oradores designados tomaban la palabra y glosaban sobre la gesta del Descubrimiento y sobre los lazos hispanoamericanos.

En las ciudades de provincias, las procesiones tenían también una dimensión escolar, pero la mayoría de las veces asociaban al conjunto de los cuerpos constituidos con numerosas delegaciones de la sociedad civil. Así, la procesión que se organizaba en Granada desde 1915 tenía un carácter propiamente cívico¹⁵². Después de la misa en la Capilla de los Reyes Católicos, la comitiva salía rumbo al ayuntamiento pasando, por el Monumento a Isabel la Católica, al final de la Gran Vía de Colón. Los guardias municipales a caballo abrían la marcha, seguidos de los Exploradores con su estandarte y de los alumnos. Venían luego distintas comisiones: la Real Maestranza, el cuerpo consular, el Hospital militar, la Intendencia, la Audiencia, las Escuelas normales, la ingeniería militar, el Inspector de Sanidad, el capítulo del Sacro Monte, diferentes órdenes religiosas, los cuerpos de Artillería, Infantería y Caballería, la Guardia Civil y la Sociedad Económica de Amigos del País. Tras los cuerpos sociales, les tocaba el turno a las autoridades, que en Granada desfilaban también. A partir de 1922, se invirtió el recorrido de la procesión: la comitiva, ya acompañada por las fuerzas del regimiento de Córdoba, terminaba en la Capilla Real y ya no en el ayuntamiento, como en los primeros años. Esa inversión no era ajena al progresivo acaparamiento de toda manifestación patriótica por la Iglesia.

¹⁵⁰ «Conmemorando un centenario. La Fiesta de la Raza», en *El Debate*, Madrid, 13-X-1917, p. 1.

¹⁵¹ A partir del año 1919, el programa madrileño de la Fiesta de la Raza preveía que los Exploradores depositasen coronas de flores al pie de los monumentos a Colón, a los Reyes Católicos y a Cervantes.

¹⁵² «La Fiesta de la Raza en las provincias españolas. Granada», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1915, pp. 123-125.

El lugar que ocupaban los alumnos era central en esos rituales públicos. Pero el desfile revestía también un aspecto marcial en la medida en que las diferentes delegaciones que en él participaban llevaban sendos estandartes y andaban al compás de las bandas militares. La procesión, que incluía cuerpos del ejército vestidos de uniforme, se completaba a veces con un auténtico desfile militar, reservado en este caso sólo a las tropas, en particular en Barcelona, La Coruña, Salamanca o San Sebastián.

La escenificación a la que daban lugar esas manifestaciones públicas estaba muy codificada. Mientras que los niños desfilaban adornados con cintas con los colores nacionales españoles y latinoamericanos, las otras delegaciones ostentaban sus respectivos banderines. Orquestas, cuerpos del ejército, guardias municipales, pajes y Exploradores, todos iban de uniforme, aportando así solemnidad a la ceremonia. El espacio urbano se decoraba también para la circunstancia con colgaduras y estandartes que engalanaban el recorrido de la procesión. Los edificios oficiales y todas las legaciones diplomáticas y consulares izaban sus respectivas banderas mientras que, ya anochecido, los edificios públicos se iluminaban. Todas esas disposiciones contribuían a enaltecer valores patrióticos como el culto a la nación, a sus tradiciones y a la Raza. La escenificación también era sonora. Así, la llegada de las autoridades la saludaba la ejecución de la Marcha Real por una orquesta militar. Durante la procesión, numerosas bandas interpretaban músicas populares, como las de Federico Chueca, compositor de género chico muypreciado en Madrid.

A las procesiones públicas se les asociaban otras manifestaciones con miras patrióticas. En Madrid, por ejemplo, el alcalde solía dirigirse a los madrileños con un bando municipal pegado en las paredes de la ciudad. Así, en su edicto del 12 de octubre de 1921, el conde de Limpias recordó el objeto histórico de la conmemoración: con términos laudatorios, evocaba la fecha gloriosa del Descubrimiento que abría el ciclo de la modernidad con una memorable epopeya. En la última frase, abandonaba el pasado e invitaba a que se les tendiera una mano fraternal a las naciones americanas, exclamando: «¡Salud a las naciones hispanoamericanas!»¹⁵³.

¹⁵³ «Mensaje del Alcalde a los Madrileños con ocasión de la Fiesta de la Raza» (cf. «Expediente de la Fiesta de la Raza - 1921», Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 23-160-13).

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

Por otra parte, desde que fue decretado día de fiesta nacional, el 12 de octubre constituía un día solemne para todo tipo de evento, fuera americanista o no. Era frecuente que los centros culturales o educativos inauguraran en ese día su curso anual de clases. Así, el Ateneo Guipuzcoano de San Sebastián tuvo el privilegio de recibir, con ese motivo, al rey Alfonso XIII en persona durante su primera aparición pública en una Fiesta de la Raza, el 12 de octubre de 1917. El discurso que pronunció entonces el monarca, y con el que le prestaba apoyo a la fiesta, fue reproducido en toda la prensa nacional. La procesión cívica era también la ocasión para inaugurar algún edificio o monumento. Entonces se modificaba el recorrido de la manifestación pública para ir a inaugurar estatuas, placas conmemorativas, sedes sociales, o nombres de calle o de plaza. Así fue como la Casa de América abrió su nueva sede en el Paseo de Gracia el 12 de octubre de 1915, y lo mismo hizo la Unión Ibero-Americana, tres años más tarde cuando se estableció en la calle de Recoletos.

Por fin, el gobierno aprovechaba el carácter oficial y harto simbólico del día para publicar decretos reales que tenían una dimensión hispanoamericanista particular o un significado nacional. Así escogió el 12 de octubre de 1919 para publicar el real decreto con el que se preveía para 1921 el Tricentenario del Descubrimiento del Estrecho de Magallanes. Otras iniciativas aparecían en fecha tan simbólica: el 12 de octubre de 1929, el duque de Alba, entonces presidente de la Unión Ibero-Americana, propuso formalmente a los veinte jefes de estado hispanoamericanos que solicitaran para sus homólogos peruano y chileno el Premio Nobel de la Paz¹⁵⁴. También era costumbre, en ese día de fiesta, hacer públicas las reducciones de pena para los delincuentes. Los decretos de gracia, que se emitían a nivel nacional o por las autoridades provinciales cuando se trataba de delitos menores, simbolizaban la mansedumbre del Estado y, en el marco de un régimen muy represivo, permitían vaciar con regularidad las cárceles de sus pequeños delincuentes¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Se trataba de celebrar y recompensar de este modo la resolución pacífica del conflicto fronterizo de Tacna y Arica, que enfrentaba a ambos países desde 1879 (cf. «El Premio Nobel Pro Paz» en «El premio Nobel y la Fiesta de la Raza», en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 41, ene. 1930, p. 34).

¹⁵⁵ La Diputación provincial de Madrid decidió, en su sesión del 11 de octubre de 1924, indultar con motivo de la Fiesta de la Raza a todos los empleados mu-

En una fecha que sus ideólogos imaginaban como de gran reconciliación nacional, las élites dirigentes no se contentaban con expresar su clemencia para con el pueblo. Se trataba también de ayudar a los menesterosos y remediar de este modo la mendicidad y la vagancia, que se vivían como una plaga y un desorden social. Por eso la fiesta incluía una dimensión caritativa. La beneficencia no se ejercía sólo para bien de los menesterosos del lugar, ya que podía ser una nueva ocasión para manifestar la solidaridad racial tan pregonada. En Madrid, por ejemplo, la Unión Ibero-Americana organizó el 12 de octubre de 1930, en el Teatro Calderón, una función excepcional en beneficio de las víctimas del ciclón que, en septiembre de aquel año había arrasado la capital de la República Dominicana¹⁵⁶. El mismo año, la Unión había estrenado otra forma de beneficencia que asociaba con habilidad las finalidades caritativas y patrióticas. Puso a la venta, a partir del 11 de octubre de 1930, en las provincias de Sevilla y de Madrid, dos series de sellos tituladas «pro Unión Iberoamericana»¹⁵⁷. El producto de los beneficios debía entregarse a la Casa Cuna y al dispensario antituberculoso de Sevilla. En el mismo espíritu, la lotería nacional solía organizar sorteos excepcionales de caridad el 12 de octubre, como en el año 1924 cuando se vendieron 48.000 billetes de a 250 pesetas en beneficio de la Cruz Roja y de la lucha antituberculosa.

¿En qué medida se asociaba el pueblo a esas diferentes manifestaciones? La procesión parece reveladora del modo de participación cívica que el Estado esperaba de la población. Esta manifestación constituía un género híbrido, entre comitiva, parada y desfile en el que se codeaban soldados y niños; se suponía que debía reunir a la comunidad nacional en torno a un ideal común. Mucho más que la sociedad en sí, era el Estado, a través de sus representantes locales, el que ponía en escena el ritual: el liberalismo había desplazado la legitimidad del rey hacia el cuerpo nacional, de tal modo que las autoridades procuraban asociar la sociedad civil a esas solemnidades. Sin embargo, más que las capas profundas de la población, eran principalmente sus corporaciones

nicipales encarcelados (cf. «La Fiesta de la Raza», en *ABC*, Madrid, 12-X-1924, p. 21).

¹⁵⁶ «Información política y social española e hispanoamericana. La Fiesta de la Raza», en *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 50-51-52, oct.-nov.-dic. 1930, p. 544.

¹⁵⁷ Véase *La Vanguardia*, Barcelona, 14-X-1930, p. 8.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

las que estaban destinadas a desfilar, según una concepción orgánica y corporativista de la sociedad. De suerte que la población estaba asociada de modo indirecto y condicional mediante delegaciones que supuestamente la representaban: asociaciones profesionales, congregaciones religiosas, sociedades culturales o de ocio debidamente homologadas, centros docentes, instancias todas ellas que resultaban fuertemente vigiladas por la autoridad pública. Al pueblo propiamente dicho se le convidaba, eso sí, pero estaba reducido a una posición de espectador pasivo y por ende encauzado y despojado de todo papel activo. Además, la tradicional separación física entre las tribunas reservadas a las autoridades con los notables del lugar y la zona del público llano marcaba simbólicamente en el espacio una cesura social (fig. 8).

Por lo tanto, cabe preguntarse si había de verdad festejos propiamente populares. En muchos aspectos, el panorama de la mayoría de las celebraciones organizadas indica que sólo los festejos en honor a la Virgen del Pilar despertaban un auténtico fervor popular. Menos controlados directamente por las autoridades del Estado, aunque naturalmente se las asociara estrechamente, estos festejos se debían a las comunidades aragonesas que se reunían en el seno de asociaciones culturales, tales como el Centro aragonés o el Centro Obrero Aragonés. En las localidades donde esas colectividades eran numerosas, las celebraciones del 12 de octubre cobraban entonces el carácter de auténticas fiestas de barrio, con la organización de conciertos y de bailes populares, de verbenas y de espectáculos gratuitos con fuegos artificiales y funciones de teatro excepcionales. No hay que confundir esas diversiones con la solemne fiesta literaria y musical que organizaba cada año la municipalidad de Madrid en un gran teatro de la capital. Mientras que ésta era gratuita y reservada a un público cuidadosamente seleccionado, los demás espectáculos eran de pago y se abrían al gran público. Numerosos teatros, cines o circos proponían noches excepcionales con motivo de la Fiesta de la Raza: las obras que se daban no estaban vinculadas por lo general con la Fiesta de la Raza ni con el objeto de la conmemoración.

El problema de la existencia o no de festejos con vocación propiamente popular y que requerían la espontaneidad de un vasto público remite a la difícil cuestión de la recepción de una celebración oficial por el mayor número de gente. Sobre lo mismo se volverá en la conclusión del presente análisis. De momento, cabe plantear el problema de la importancia del espacio de la celebra-

ción. En sus manifestaciones privadas, que se verificaban en un lugar cerrado (teatro, salones de una asociación...), la Fiesta de la Raza era menos una fiesta impuesta que una fiesta asumida en la que participaban los mismos grupos que a menudo la habían instigado. Cuando la fiesta invadió el espacio público y llamó a la población a que participara directamente en el espectáculo, se transformó en un rito impuesto desde arriba. En una sociedad en vía de urbanización, captar o cautivar la opinión de la calle, era conquistar la legitimidad política: a partir del momento en que las masas invadían el dominio público, había que afirmar en la calle el poder de las élites. Por eso las autoridades provinciales y municipales multiplicaron, sobre todo a partir de los años 1920, las iniciativas para asociar al mayor número posible de personas a las manifestaciones. Para ello, se añadieron servicios de tranvías para que acudiera un público más nutrido. Se buscaba también dar más brillo a las celebraciones para atraer a los curiosos: por ejemplo la participación excepcional de la aviación militar en la procesión cívica, como en Barcelona, en 1926, en Madrid, en 1927, y en Sevilla, en 1927 y 1930, hizo de la fiesta un gran evento que atraía a un público entusiasta.

Por cierto, uno de los medios para atraer a las masas populares era hacer del 12 de octubre un día de asueto. A partir de 1918, cuando el día se declaró día de fiesta nacional, se transformó teóricamente en día festivo en el que la gente no trabajaba. Los servicios públicos e instituciones estatales, fueran provinciales o municipales, debían por lo tanto permanecer cerrados. En la práctica, la aplicación del principio se mostró algo fluctuante. Este elemento es también un buen indicador del éxito popular de la fiesta, en la medida en que las profesiones liberales, como los comercios y las oficinas del sector privado no cerraban sino cuando sus empleados participaban directamente en las celebraciones. Entre 1918 y 1929, las autoridades enunciaron repetidas veces recomendaciones en ese sentido, y se observó una tendencia de las empresas privadas, bancos y comercios a cerrar a partir del mediodía. En el caso de Barcelona, si las oficinas cerraban por lo general, no era lo mismo para todos los servicios públicos.

Sea lo que fuera, en el plano nacional, por aquel entonces nunca fue el 12 de octubre un día de descanso para todos y, entre todos los periódicos consultados no se ha podido encontrar sino una excepción, la de Oviedo en 1928: *El Carbayón* relataba que «el conjunto de los trabajadores», de las zonas urbanas por supuesto (o

sea los servicios públicos, las oficinas, los comercios y las fábricas), no había trabajado el 12 de octubre. Sin embargo, semejante adhesión era muy excepcional. A finales de los años veinte, hasta se observó cierto debilitamiento en la participación popular. A falta de conseguir una adhesión verdadera y espontánea de la población al día de la Raza, el gobierno tuvo que intervenir en 1929 para extender al conjunto de los empleados y de las profesiones liberales la norma vigente en los servicios públicos. Con el fin de conseguir una mayor participación popular a las celebraciones del 12 de octubre, la real orden del 21 de septiembre de 1929 impuso la obligación de descanso a la totalidad del sector privado¹⁵⁸. Esta disposición, que se tomó en un contexto de crisis del régimen, traducía efectivamente la necesidad para las élites dirigentes de sumar al pueblo a una celebración que ellas habían concebido desde el principio como un instrumento de legitimación de su poder.

«Recordemos e imitemos...»: rituales escolares y formación del ciudadano

El historiador Miguel Rodríguez subraya la importancia del carácter pedagógico que las autoridades querían imprimir al día del 12 de octubre. Evocando la pedagogía del ciudadano, insiste en la dimensión escolar y educativa que en México tenían las celebraciones de la Fiesta de la Raza¹⁵⁹. Parece que esta dimensión también era esencial en toda España ya desde los primeros años de la celebración. A través de los distintos rituales escolares organizados y de las acciones conducidas en las escuelas, se desarrolló una verdadera pedagogía que tendía a la formación ciudadana de los niños.

Bajo el impulso del regeneracionismo, la educación de las masas constituyó desde principios del siglo xx una prioridad de la reforma social. El que se creara en 1900 el Ministerio de Instrucción Pública manifestó una concienciación de la importancia de la educación como verdadera cuestión nacional después de 1898¹⁶⁰. Mientras iban apareciendo discursos y movimientos con-

¹⁵⁸ Real Orden reproducida en Antonio María PUELLES Y PUELLES, *Símbolos nacionales de España*, op. cit., pp. 199-200.

¹⁵⁹ Miguel Rodríguez, *Celebración de «la raza»...*, op. cit., pp. 161-210.

¹⁶⁰ Jean-Louis GUEREÑA, «Les institutions du culturel. Politiques éducatives», en Carlos SERRANO y Serge SALAÜN (ed.), *1900 en Espagne...*, op. cit., pp. 47-66.

testatarios que cuestionaban el sistema, resultó cada vez más necesario reagrupar al cuerpo social en torno a una cultura y un proyecto comunes¹⁶¹. La fundación en 1911 de la Dirección General de Primera Enseñanza, que fue otorgada a un conocido reformista, Rafael Altamira, traduce el proceso de centralización de la política educativa y el crecimiento de las inversiones del Estado en ese sector. La expansión del sistema de enseñanza pública y la modernización del plan de estudios promovidos en la segunda década del siglo buscaban hacer de la historia la matriz de la regeneración de la conciencia nacional, como atestigua la creación del Centro de Estudios Históricos en 1910. Correlato del esfuerzo desplegado en los institutos docentes y la universidad, se trató de extender la tarea de nacionalizar la cultura de las masas populares, desde iniciativas como la Extensión Universitaria hasta el adoctrinamiento de los niños mediante la vigilancia de maestros y la organización de auténticos rituales cívicos como los del 12 de octubre.

No obstante, al establecerse el Directorio, el sistema educativo seguía en tal atraso que Eduardo Callejo, Ministro de Instrucción Pública entre 1925 y 1930, lanzó un ambicioso plan para reorganizar la enseñanza secundaria. Éste en particular ponía el énfasis en una revisión de los libros de texto orientada hacia un nacionalismo exaltado y una apología del catolicismo más retrógrado¹⁶². Bajo la influencia del catedrático barcelonés Eduardo Pérez Agudo, hasta se incluyó en esta reforma la adición de un curso de historia hispanoamericana. Paralelamente a la acción emprendida en los contenidos enseñados, la Dictadura primorriverista reforzó su dominio ideológico sobre la sociedad multiplicando las ceremonias patrióticas a las que los alumnos debían participar. Para ello, el régimen recuperó algunas efemérides ya arraigadas –como la Fiesta de la Raza– o «inventó» nuevas tradiciones, como la Fiesta del Libro, que cada 7 de octubre se celebraba en honor a Cervantes y a la lengua castellana, «orgullo de la Raza».

¹⁶¹ Sobre la educación como vector de ciudadanía e identidad nacional, consúltese: María del Mar DEL POZO ANDRÉS y Jacques F. A. BRASTER, «The Rebirth of the 'Spanish Race': The State, Nationalism, and Education in Spain, 1875-1931», art. cit.

¹⁶² En cuanto a la política educativa que estableció la Dictadura primorriverista a partir de 1923, remitimos a Carolyn P. BOYD, *Historia Patria...*, op. cit., pp. 150-174.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

Al respecto cabe recalcar el papel especial que desempeñaron los inspectores de Primera Enseñanza. La acción de esos 200 funcionarios¹⁶³ fue determinante para ejercer un control activo sobre los docentes y sobre los programas enseñados, tanto durante la Restauración como bajo la Dictadura. Encargados por el Directorio Civil de combatir la difusión de las llamadas «doctrinas antiespañolas» y sometidos a la autoridad de los Delegados gubernativos, estos inspectores constituyeron, en palabras de Alejandro Quiroga Fernández de Soto, una auténtica maquinaria de vigilancia propia de un Estado totalitario¹⁶⁴. Verdaderos transmisores de las directrices formuladas por el Estado central en materia educativa, los inspectores ejercieron a nivel provincial un papel determinante en el modo de celebrar la Fiesta de la Raza, y eso ya en los años 1910. Redactaban numerosas directrices destinadas al cuerpo docente para que las escuelas organizaran en todas las aulas un homenaje bajo la forma de relatos históricos sobre la epopeya del 12 de octubre. En Castellón, en 1915, el Gobernador Civil en persona inició el movimiento publicando a principios de octubre una carta circular dirigida a todos los habitantes, y en especial a las autoridades municipales y a los docentes de la provincia¹⁶⁵. Empezaba puntualizando el significado de la fiesta, que permanecía sin carácter oficial aún, y convidaba a la población entera a que se asociara organizando veladas conmemorativas. A los maestros, les recordaba que la escuela ya no tenía por única función la instrucción y la divulgación de los saberes, sino que también debía transformarse en verdadera «institución de educación integral». Les invitaba entonces a que, el 12 de octubre, dieran a sus alumnos una conferencia histórica que restableciese la verdad sobre las motivaciones profundas del Descubrimiento, las cuales no eran, para él, el afán de conquista, sino la misión civilizadora de España:

¹⁶³ Cifra correspondiente al año 1922, sacada del estudio de Evelyne LÓPEZ CAMPILLO, «L'école et l'enseignement», en Carlos SERRANO y Serge SALAÜN (ed.), *Temps de crise et «années folles»...*, *op. cit.*, p. 74.

¹⁶⁴ Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, «Maestros, espías y lentejas. Educación y nacionalización de masas durante la dictadura de Primo de Rivera», *art. cit.*, p. 189. Del mismo autor; véase también *Haciendo españoles...*, *op. cit.*, pp. 199-226.

¹⁶⁵ El texto de la carta circular que emitió, el 5 de octubre de 1918, Ángel PÉREZ MAGNÍN, Gobernador Civil de la provincia de Castellón, aparece reproducido en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1915, pp. 142-143.

Aprovechen, pues, los cultísimos Profesores la fecha del 12 del corriente para dar a sus alumnos una lección ocasional sobre el descubrimiento de América [...]; procuren dejar en el ánimo de sus discípulos viva y perdurable impresión de que no fue el afán de conquista y sí el de civilización el fin que tanto Colón como los Reyes Católicos persiguieron con el descubrimiento.

Bien se ve que se trataba de corregir los «errores» de interpretación a propósito del carácter de la colonización española difundidos por la llamada *leyenda negra*.

Para ello, los niños representaban el público ideal: como futuros ciudadanos tenían que recibir una formación que tendiese a asegurar su adhesión al ideal colectivo de la nación y su fidelidad a las élites en el poder. Con este fin, la fiesta nacional del 12 de octubre era la oportunidad idónea de hacer labor patriótica, en nombre de España y de la Raza. Era, en resumen, lo que el Inspector de Enseñanza Primaria de la provincia de Soria les recordó a los maestros de las escuelas públicas, con motivo del 12 de octubre de 1919:

¡Maestros nacionales! Vosotros que hacéis labor de amor y de paz en los pueblos. Vosotros que desde la Escuela orientáis la vida de los ciudadanos y en vuestras manos está el hermanar más la cultura y civilización de nuestra patria con la América Latina, de vuestra cultura espero que sabréis solemnizar el 12 de octubre, lo mismo los maestros rurales que los de las Escuelas urbanas, organizando fiestas escolares, conferencias públicas, funciones infantiles, excursiones y jiras [...] con el fin supremo de que en estos actos se canten las glorias de Colón y de Isabel la Católica, se entonen himnos al idioma español, expresión más acabada de la raza, se secunden los triunfos de España¹⁶⁶.

Este llamamiento insistente dirigido a los maestros rurales y urbanos ilustra perfectamente las consignas que se transmitían: todas esas manifestaciones con miras pedagógicas tenían más por meta la exaltación de las glorias nacionales que la iniciación de los niños a un conocimiento práctico de América o a un enfoque objetivo del pasado colonial. A partir de ello, numerosas ceremonias se organizaron cada año en las Escuelas Normales para sensibilizar y formar a los jóvenes profesores y maestros al ideal hispanoamericanista que estaban llamados a transmitir a lo largo de

¹⁶⁶ «A los maestros nacionales», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 8, dic. 1919, p. 35.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

su carrera. La Dictadura acentuó esta tendencia a partir de 1923 y aprovechó todas las ocasiones del calendario para que los jóvenes aprendieran a honrar los hechos patrióticos: junto al aniversario del Golpe de Estado, a la ceremonia de Bendición de la Bandera del Somatén, a la Fiesta del Árbol o a la Fiesta del Libro, el Día de la Raza fue una de aquellas ceremonias en las que profesores y militares se convertían en los «sacerdotes de la nación» encargados de supervisar la «comunidad patriótica colectiva»¹⁶⁷.

A falta de una participación entusiasta y espontánea del pueblo y de las asociaciones de barrio, los festejos del 12 de octubre se limitaban a menudo a manifestaciones escolares destinadas a los niños. En el Ayuntamiento de Granada, en 1918, se organizó un verdadero festival pedagógico al que estaban invitados todos los niños: en el programa, figuraban discursos patrióticos, meriendas y una proyección cinematográfica sobre la vida de Cristóbal Colón. En 1920, la municipalidad de Madrid, por su parte, quiso fortalecer el carácter pedagógico de la Fiesta de la Raza. Y es que, los dos años anteriores, se había cancelado la procesión, por culpa de la epidemia de gripe en 1918, y por lluvias diluvianas el año siguiente. La idea del alcalde, el conde de Limpías, era hacer de la procesión cívica y escolar el centro de las celebraciones del 12 de octubre, cuando hasta entonces éstas habían girado en torno a la gala del ayuntamiento y seguían carentes del carácter popular esperado¹⁶⁸. A tal efecto, se le encargó a la Dirección municipal de Enseñanza Primaria que organizara una manifestación escolar. Reunida el 27 de septiembre de 1920, decidió un programa cuyo presupuesto se cifraba en 10.200 pesetas. Unos 5.000 alumnos habían de reunirse en el parque del Retiro donde se les haría practicar ejercicios de gimnasia y de esgrima. Después de la cultura física, vendría la cultura intelectual y moral: 2.000 alumnos entonces cantarían la «Canción del Soldado», antes de ponerse a desfilar al compás de la Marcha Real. Al día siguiente, todos los alumnos de las escuelas públicas debían congregarse en un tea-

¹⁶⁷ Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, «Maestros, espías y lentejas. Educación y nacionalización de masas durante la dictadura de Primo de Rivera», art. cit., p. 193.

¹⁶⁸ Véase, al respecto, la carta que dirigió el 24 de agosto de 19120 el alcalde de Madrid (conde de Limpías) a la primera Comisión de los Asuntos interiores del ayuntamiento (cf. «Expediente para la celebración en este año [1920] de la Fiesta de la Raza», Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 22-328-69).

tro, para que se les ofreciera una función y conferencias «amenas y aptas para el público de los niños» sobre la historia y la literatura hispanoamericana. Hasta se solicitó para pronunciarlas a figuras eminentes como Rafael Altamira, el conde de la Mortera (Gabriel Maura), José Ortega Munilla (director de *El Imparcial*), el dramaturgo Jacinto Benavente o el diplomático cubano Mario García Kohly¹⁶⁹. Ese programa, que imitaba en parte las ceremonias organizadas para los adultos, carecía de realismo y, oficialmente por motivos financieros, se limitó aquel año a una mera procesión cívica y escolar con punto de partida en la universidad.

Esos desfiles y demás manifestaciones escolares se completaban, por otra parte, con programas de vulgarización histórica. Además de las conferencias, se preveían a veces sesiones de cine, como en Granada, en 1918 o en Sevilla, en 1921, donde se proyectó a los alumnos la película *Cristóbal Colón* (realizada en 1916), que pintaba la vida del Descubridor. También era frecuente repartir a los niños opúsculos sobre la gesta del Descubrimiento y la Conquista. En 1917, la municipalidad de Madrid les entregó a los niños un folleto titulado *Fiesta de la Raza iniciada y patrocinada por el Excmo. ayuntamiento de Madrid*¹⁷⁰. En la portada figuraba un retrato de Cristóbal Colón bajo el cual estaba escrito:

En América existen 19 Estados que hablan el idioma castellano. 70 millones de individuos se comunican con la hermosa lengua de Cervantes, y como el lenguaje es el principal lazo que une a los pueblos, España y América han de quedar ligadas forzosamente por espíritu de raza.

Después de recordarles a los pequeños la fuerza lingüística de la Raza, el folleto abordaba la fecha conmemorada del 12 de octubre de 1492 y relataba el Descubrimiento. Venía después, sobre dos páginas, un mapa que explicaba gráficamente cómo el navegante había podido encontrar América haciendo rumbo a Oriente. La última página, titulada «Amérigo Vespuccio», explicaba por qué el nombre del continente estaba inspirado en ese cartógrafo: «en Europa empezaron a denominar tierra de Américo, a las que describía; después se llamaron impropriamente América, en lugar de *Columbia*, como merecía la memoria de Colón»¹⁷¹.

¹⁶⁹ *Id.*

¹⁷⁰ *La Fiesta de la Raza iniciada y patrocinada por el Excmo. Ayuntamiento de Madrid*, Madrid, Imprenta Municipal, [1917?].

¹⁷¹ *Id.*, p. 8.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

En 1919, el ayuntamiento le encargó al americanista Ramón de Manjarrés, miembro de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras y secretario del Centro de Estudios Americanistas, la redacción de un librito destinado a los alumnos sevillanos¹⁷². En él, el historiador invitaba a los niños a participar en la Fiesta de la Raza y honrar el nombre de España con ese motivo. A modo de conclusión, evocaba el deber de fraternidad hispanoamericana y añadía: «A vosotros os toca llegar a esa definitiva amistad; sois los dueños de los destinos de España. Mas para ello es preciso *ser muy españoles*, estudiar, trabajar, saber aprender nuestra Historia y honrar el nombre de España»¹⁷³. La expresión «ser muy españoles» estaba puesta de relieve en el texto como para señalar que era esa la única verdadera lección que aprender: de este modo, la labor pedagógica conducida con motivo de la Fiesta de la Raza tenía como meta educar a los jóvenes a que profesaran amor y respeto a la patria. Estos ejemplos indican que, de cierto modo, tratábase de una empresa de adoctrinamiento de los niños, destinada a asegurar su fidelidad al modelo patriótico que defendían las élites centrales y a alejarles de cualquier influencia subversiva.

«Recordemos e imitemos...», así iba titulado un texto que el Inspector jefe de Enseñanza Primaria de la provincia vasca de Álava dirigió a «los niños alaveses, mis queridos amiguitos», para que lo leyesen el 12 de octubre¹⁷⁴. Dirigiéndose a los pequeños, la prosa del funcionario se hacía meliflua y paternalista: «Un cuento os quiero contar... un cuento que es maravilloso, un cuento que no he inventado sino que relata algo que de verás ocurrió. Escuchadlo, mis pequeños amigos; veréis que es bonito y valiente, digno y noble». La tonalidad mueve hoy a sonrisa, pero el inspector se quería pedagogo y, evocando a dos reyes, marido y mujer, despertaba la curiosidad de los niños: «¿Sabéis cómo se llamaban?» Las pequeñas manos se levantaban para dar la respuesta que les costaba reprimir, y los alumnos escuchaban la buena palabra: «Ella, Isabel, y él, Fernando. Los Reyes Católicos los llama la Historia. Con el corazón muy grande y con la inteligencia muy clara, a fuerza de trabajos lograron echar a los moros de nuestro país». Y el re-

¹⁷² Ramón de MANJARRÉS, *La Fiesta de la Raza y la conmemoración de Magallanes*, op. cit., 1919.

¹⁷³ *Id.*, p. 29.

¹⁷⁴ José María AZPEURRUTIA, «Recordemos e imitemos...», reproducido en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 8, dic. 1919, pp. 61-62.

lato «maravilloso» de la historia nacional proseguía de este modo hasta la colonización de América. En la carta que acompañaba el texto y que dirigía a los maestros, el inspector recomendaba dedicar un momento a ese relato histórico y sugería, por ejemplo, que los pequeños dieran una continuación al texto. Dada la tonalidad de las primeras páginas, es de imaginarse que los jóvenes alumnos se lanzarían en un relato enfático que exaltaría el presente y el futuro de España y de la Raza.

Prensa ilustrada, radiofonía, cine: La Fiesta de la Raza y los nuevos medios

El esfuerzo de vulgarización no se destinaba únicamente a los niños de las escuelas. A partir de los años 1920, el poder y varias élites americanistas intentaron asociar un público más amplio al culto anual a la Raza. A este respecto, esa década representó un cambio en la utilización de los soportes de comunicación. Con el inicio de la dictadura del general Primo de Rivera en 1923, las nuevas autoridades desearon romper con las prácticas de un pasado en que el sistema de los partidos había contribuido, según ellas, a aislar la clase política de las capas populares. Pensando restaurar un lazo directo entre el poder y el pueblo, Miguel Primo de Rivera propició la emergencia de una forma de comunicación que se dirigiese a las masas sin pasar por los intermediarios habituales. Se trataba, al mismo tiempo, de adaptarse a las mutaciones de la sociedad española, con un fenómeno de urbanización creciente, aunque modesto todavía, y con la aparición de un embrión de sociedad de masas dotada de su propia cultura. La transformación de los medios de comunicación tradicionales como la prensa, y la aparición de nuevos soportes como la radio o el cine hicieron posible una política activa de propaganda americanista.

Entre 1917 y 1931, se presenció un proceso socioeconómico que fomentó una diversificación progresiva y una industrialización de los vectores de comunicación. La edición, la prensa, la fotografía, la radio y el cine, todos esos medios participaron a la vez de la aparición de una nueva sociabilidad y de una nueva forma de control social, tanto a través de la imposición de nuevas modas como a través de la vigilancia impuesta por las autoridades¹⁷⁵.

¹⁷⁵ En cuanto a la transformación de la prensa y la irrupción de nuevos medios de comunicación como la radio durante los años 1920, consúltense: Paul Au-

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

En lo que atañe al papel de la edición, los órganos de prensa y las revistas especializadas, numerosos títulos solían hacerse eco de las manifestaciones dedicadas al 12 de octubre. Un periódico de difusión nacional como *ABC* dedicaba cada año varias páginas a los festejos de la Raza y pormenorizaba todas las celebraciones organizadas en Madrid y en las principales capitales de provincias. Las publicaciones regionales se interesaban más por los festejos que tenían lugar a nivel provincial, pero incluían a menudo noticias del resto de la Península, y en particular de la capital española. Numerosos periódicos y revistas también publicaban números especiales dedicados a la Fiesta de la Raza. Era el caso de la revista americanista *Unión Ibero-Americana* que dedicó, a partir de 1915, la mayor parte de sus números de octubre-noviembre a relatar las celebraciones del 12 de octubre en España y en América. Asimismo, el periódico *ABC* publicó, el 12 de octubre de 1930, un número especial de unas veinte páginas dedicadas a la Fiesta de la Raza y que presentaba artículos de vulgarización histórica.

El auge de la prensa ilustrada, desde finales del siglo XIX, propició la aparición de numerosos títulos consagrados a la actualidad en imágenes. El desarrollo de las técnicas de reproducción de la fotografía permitió, a partir de los años 1910, efectuar verdaderos reportajes iconográficos y encontró en las celebraciones del 12 de octubre un motivo ideal. La prensa ilustrada nacional y regional se hacía eco cada año de las ceremonias y manifestaciones más significativas y permitía que la población reviviera los momentos importantes de la fiesta nacional gracias a las fotografías de actualidad. Recién aparecido en los años diez y veinte, el fotoperiodismo permitía dar cuenta de estos acontecimientos¹⁷⁶. Con una presencia creciente en las columnas de la prensa, la fotografía suscitó el interés del poder, como lo prueba el «reportaje controlado» que acompañó, en 1922, el viaje del rey Alfonso XIII por

BERT y Jean-Michel DESVOIS, «Livres et médias», en Carlos SERRANO y Serge SALAÜN (ed.), *Temps de crise et «années folles»...*, op. cit., pp. 41-72; Paul AUBERT y Jean-Michel DESVOIS (coord.), *Presse et pouvoir en Espagne, 1868-1975*, Coloquio internacional de Talence, 26-27 de noviembre de 1993, Bordeaux-Madrid, Maison des Pays ibériques-Casa de Velázquez, 1996; Eduardo GONZÁLEZ-CALLEJA, *La España de Primo de Rivera...*, op. cit., pp. 285-291.

¹⁷⁶ Consúltese al respecto: Dolores SAIZ ROCA, «Propaganda e imagen: los orígenes del fotoperiodismo», en *Historia y comunicación social*, Madrid, n.º 4, 1999, pp. 173-182.

las tierras desoladas de las Hurdes. En materia de propaganda americanista, los reportajes que hizo de la Fiesta de la Raza en 1929 y 1930 el famoso fotógrafo Alfonso son muy significativos¹⁷⁷. Este tipo de fotos tendió a sustituir otras formas más tradicionales de ilustración, como la pintura histórica.

Lo mismo que la fotografía, el cine en ciernes fue objeto de un interés cada vez mayor por parte de las autoridades y de los industriales de la comunicación. Mientras este nuevo medio había aparecido en España en 1896, seduciendo rápidamente a un amplio público¹⁷⁸, experimentó un proceso de industrialización progresiva después de la Primera Guerra mundial y despertó pronto el interés de las autoridades. Durante las celebraciones del 12 de octubre, se organizaban proyecciones cinematográficas sobre temas vinculados con la conmemoración. La curiosidad del público y el precio módico de las entradas (entre 1 y 3 pesetas) –aunque a menudo las proyecciones eran gratuitas para la Fiesta nacional– aseguraron el éxito de esas sesiones. Sin embargo aún se trataba de los primeros pinitos de este medio, y los programas no eran muy variados, restringiéndose a las tradicionales representaciones folclóricas estereotipadas o a reconstituciones históricas en el más puro estilo académico. La proyección que mayor éxito tuvo fue, sin lugar a dudas, la película *Vida de Cristóbal Colón y su descubrimiento de América*¹⁷⁹ (fig. 9). Se proyectó por primera vez en España el 12 de octubre de 1917, en el teatro madrileño de la Zarzuela, y fue presentada varias veces y en la totalidad del territorio a lo largo de aquellos años. El entusiasmo que suscitaba traduce la pasión del público por las películas históricas que, de súbito, hacían revivir tiempos pretéritos de los que tenía conocimiento el público sólo a través de grabados o de láminas impresas. Otras veces, como en Bilbao en 1924, era una película documental, en este caso sobre Argentina, la que se proyectaba. Durante la sesión de la Comisión madrileña encargada de organizar la Fiesta de la Raza para el año 1925, Blanca de los Ríos propuso, por su parte, que se

¹⁷⁷ Estas fotografías se encuentran en el fondo «Alfonso estudio» del Archivo General de la Administración (AGA), sección de Cultura, sig. n.º 124.002.

¹⁷⁸ Consúltese al respecto Serge SALAÜN, «Le cinéma espagnol», en Carlos SERRANO y Serge SALAÜN (ed.), *1900 en Espagne...*, op. cit., pp. 121-122.

¹⁷⁹ El director francés Gérard Bourgeois rodó en 1916 esta biografía de Colón, coproducción francoespañola (Argos Film Barcelona - Films Cinématographiques Charles Droessner). Esta película fue la primera superproducción histórica con un presupuesto evaluado en un millón de pesetas.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

ampliara el abanico de películas y reportajes susceptibles de ofrecerse a la población el 12 de octubre. Recordando que las tradiciones, los modos de vida y las características demográficas y geográficas de «las repúblicas hijas de la metrópoli» seguían siendo muy ignorados del gran público, recomendaba que se estudiaran los medios para hacer en Madrid proyecciones pedagógicas sobre esos temas¹⁸⁰.

Se encuentra otro tipo de utilización del cine, más directamente vinculada con la propaganda producida por el régimen dictatorial, en los reportajes sobre los festejos a los que asistían las máximas autoridades. Uno de los más significativos entre esos documentales de actualidad (prefiguración del No-Do franquista) fue la película realizada con motivo del 12 de octubre de 1927, día que fue bautizado «Fiesta de la Raza y de la Paz»; estaba dedicada a un homenaje al ejército de África por su victoria en Marruecos. Para la ocasión, el Directorio organizó en la ciudad de Zaragoza una ceremonia solemne de homenaje al general Primo de Rivera y al ejército. Dicho acontecimiento fue objeto de un cortometraje documental, realizado por Antonio de Padua Tramullas y titulado *Primo de Rivera en Zaragoza* (1927). Esa película indica que las autoridades se habían dado cuenta del potencial extraordinario que representaba ese nuevo medio. La toma de conciencia de lo que estaba en juego con el cine, en especial en materia americanista, y de la necesidad de una cooperación hispánica sobre este punto, condujo a celebrar el primer Congreso Hispanoamericano de Cinematografía, que tuvo lugar en Madrid del 1 al 10 de octubre de 1931, proclamada ya la II República.

Un último medio, recién inventado en la época, se vio utilizado inmediatamente: la radio que en España apareció en 1924, bajo el impulso del editor Nicolás María de Urgoiti, con Unión Radio¹⁸¹. Esta emisora consiguió tener en pocos años antenas repetidoras en la totalidad del territorio, lo que permitió una rápida difusión de este nuevo medio de comunicación. La radio, sector muy vigilado, se concibió ante todo como medio de diversión. A pesar de ello sirvió también para retransmitir los grandes acontecimientos políticos, transformándose poco a poco en instrumento de forma-

¹⁸⁰ «Expediente de la Fiesta de la Raza. 1925», Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 24-463-7.

¹⁸¹ Cf. Armand BALSEBRE, *Historia de la radio en España. Volumen I: 1874-1939*, Madrid, Cátedra, 2001.

ción de la opinión pública. Como señalan los recortes de prensa de la revista *Ondas* (publicada por Unión Radio), este medio despertó rápidamente la afición de un vasto público, sobre todo en las grandes ciudades. Ya a partir de 1925 contribuyó a proporcionarle a la Fiesta de la Raza una audiencia muy importante: numerosas retransmisiones radiofónicas y programas especiales dedicados a la fiesta se inauguraron aquel año. Así, la fiesta literaria celebrada el 12 de octubre de 1925 en el Teatro de la Princesa fue radiada en las ondas de Unión Radio Madrid (EAJ-7)¹⁸².

El mismo año, la emisora Radio-Club Sevillano (EAJ-5) difundió, entre las 8 y las 11 de la noche, un programa especial de homenaje a la Raza. El programa constaba de un concierto compuesto de tangos, canciones tradicionales latinoamericanas e himnos, de una función teatral, de lectura de poemas y textos redactados por el Directorio, así como de conferencias americanistas sobre el significado de la efeméride del 12 de octubre. Difundido ante el alcalde de Sevilla, en la plaza de San Francisco donde se había colocado un potente altavoz, el programa atrajo, según el periódico sevillano *El Liberal*, un público muy numeroso. No cabía la menor duda sobre la finalidad propagandística de esta retransmisión, patrocinada por la municipalidad, en un momento en que se reorganizaba la Dictadura (la creación del Directorio Civil, en sustitución del Militar, es del 3 de diciembre de 1925). El mismo diario relata que Miguel Primo de Rivera había grabado especialmente para este programa un mensaje dirigido a la población que se esforzaba en justificar la gran ofensiva iniciada a principios de septiembre en Alhucemas (Marruecos), ofensiva que permitió la victoria definitiva del ejército español. Empezaba su arenga con esos términos: «Nunca ha estado tan justificado como ahora la decisión de una campaña en Marruecos», y el presidente se apoyaba en el cambio de actitud del rebelde Abd-el-Krim para justificar el inicio de una nueva campaña en esa guerra hartamente impopular¹⁸³. Los responsables de las diferentes radios estaban sometidos al poder, entre otros motivos porque la licencia que les permitía emitir era difícil de conseguir y los programas radiados eran objeto de un control estricto por parte de la censura.

¹⁸² «Editoriales. España y América», en *Ondas*, Madrid, n.º 17, 11-X-1925, p. 3.

¹⁸³ Discurso radiado de Miguel PRIMO DE RIVERA, reproducido en «Fiesta de la Raza. La audición extraordinaria de anoche de Radio Club Sevillana», en *El Liberal*, Sevilla, 14-X-1925, p. 2.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

Las otras ciudades no se quedaron a la zaga, ya que, en 1925, Radio Vizcaya (EAJ-9) retransmitió desde el Hotel Carlton un programa conmemorativo de la Fiesta de la Raza compuesto de un concierto, de una conferencia sobre «El alma hispana en América» y de un mensaje de saludo del representante argentino en nombre del cuerpo consular hispanoamericano, seguido del himno argentino. Por su parte, la emisora barcelonesa de Unión Radio (EAJ-1) retransmitía con regularidad las celebraciones de homenaje a la Raza, como fue el caso del 12 de octubre de 1925. Aquel año, Radio Barcelona emitió tres horas de programa nocturno consagradas a la Fiesta de la Raza. En la mente de los organizadores de la velada conmemorativa, se trataba de que llegaran los ecos de la fiesta hasta el mayor número de gente, y en especial hasta las zonas rurales, como testimoniaba el periódico *La Vanguardia*:

Dada la facilidad con que se difunde por radiotelefonía el concierto y los discursos que pronunciarán los cónsules y autoridades, no sólo se podrán oír en la ciudad sino que también en las poblaciones rurales. Varias asociaciones recreativas de provincias han comunicado a los organizadores que instalarán en sus locales aparatos apropiados para que puedan ser oídos por las personas allí congregadas. También en algunos cuarteles se han colocado altavoces para que los soldados puedan gozar de tan simpática manifestación patriótica¹⁸⁴.

No cabe duda de que la radio permitía alcanzar a unas poblaciones hasta el momento poco accesibles mediante los vectores tradicionales de comunicación. Se trataba pues de instaurar algún ritual anual de formación ciudadana que estuviera dominado totalmente por las instancias llamadas a expresarse en las ondas. La operación se repitió en 1927. El programa que daba de ella la revista *Ondas* hacía de la emisión del 12 de octubre una auténtica «velada conmemorativa del día de la Raza» radiada. La conferencia inaugural, de la que se hizo cargo Miguel Nieto, director literario de Radio Barcelona, tenía un título muy evocador, «La Patria, el Ejército y la Fiesta de la Raza», que no dejaba ninguna duda sobre la utilización política que se hacía de ese nuevo medio de masas¹⁸⁵.

¹⁸⁴ «Radio Noticias. La fiesta de la Raza», en *La Vanguardia*, Barcelona, 11-X-1925, p. 15.

¹⁸⁵ El programa también incluía contribuciones de los distintos cónsules latinoamericanos, del catedrático J. M. Pascual y Fontcuberta, de Luis Aymerich, di-

Del uso de la Fiesta de la Raza: jerarquización del cuerpo social y sacralización del vínculo social

La tipología de los festejos del 12 de octubre pone en evidencia la funcionalidad social y política de esos ritos cívicos. La celebración del 12 de octubre a veces era espontánea, en particular cuando se debía a fuerzas vivas de la sociedad civil o a asociaciones locales, pero ante todo se trataba de una celebración impuesta por el poder central, y eso, hasta en las aldeas. Más que cualquier otra fiesta, la fiesta nacional tenía una función política obvia¹⁸⁶. Más allá del contenido ideológico propio de la Fiesta de la Raza, son significativas las formas rituales instauradas en el territorio español durante los años 1910. Por supuesto, una de las primerísimas finalidades de una fiesta nacional es crear una cohesión nacional en torno a una celebración que se desea consensual tanto en su contenido como en su modalidad conmemorativa. Con el auge de los nacionalismos periféricos y de otras formas de cuestionamiento del modelo nacional como el internacionalismo, el peligro de fragmentación nacional iba obsesionando al poder político de la Restauración. Desde finales del siglo XIX el edificio político del régimen monárquico sufrió varias rachas de descomposición, y el parlamentarismo, piedra angular del liberalismo, acabó siendo arrasado por la dictadura militar. Cabía pues reagrupar al conjunto de las capas de la población en torno a un ritual cívico que pusiera en escena, en un plano simbólico, un supuesto consenso sobre el proyecto político que se le proponía a la nación. A ese respecto, el hispanoamericanismo representaba una opción idónea para el poder, como lo ilustró la elección del 12 de octubre como fiesta nacional.

Los rituales cívicos que se establecieron después de que las autoridades centrales o provinciales del Estado se hubieron encargado de la celebración, o sea a partir de los años 1915-1917, traducían perfectamente una doble voluntad: con ellos se preten-

rector del *Diario del Comercio*, de representantes de la Casa de América, del Centro Aragonés, de la Unión Mercantil Hispano-Americana, de la Sección Hispano-Americana de Estudios Económicos et otras entidades (cf. «Programación. Emisoras de Unión Radio - 12 de octubre», en *Ondas*, Madrid, n.º 121, 9-X-1927, p. 14).

¹⁸⁶ Véase al respecto: Alain CORBIN, Danielle TARTAKOWSKY y Noëlle GEROME (dirs.), *Les usages politiques des fêtes aux XIX-XX^{ème} siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1994.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

día fortalecer el sentimiento nacional de las masas populares, al mismo tiempo que se le recordaba a cada grupo social su posición en el edificio nacional de la monarquía. Las manifestaciones organizadas para dar solemnidad a la Fiesta de la Raza se ajustaron a dos modelos, uno militar, el otro religioso. Una de las primeras características evidenciadas al observar las diferentes celebraciones era la jerarquización social muy marcada de ese ritual, forma que se asemejaba al modo de funcionar del ejército. Tanto los diferentes espacios reservados a las ceremonias como la forma de las manifestaciones condicionaban a la asistencia. Con motivo de la fiesta nacional, es la sociedad la que se escenifica a sí misma, con todas las barreras que la encadenan. Dicha escenificación, traduce de esta manera la relación que desean establecer las élites con la colectividad y, en la medida en que aquéllas son el origen de la fiesta, el modo con el que pretenden legitimar su poder.

Porque pretende reunir al conjunto de la sociedad, porque establece una jerarquización del cuerpo social según un ritual muy ordenado, la procesión cívica y escolar constituye en ese aspecto el modo de celebración de la fiesta nacional por antonomasia. Inspirada en los desfiles militares, que imponen orden, jerarquía, cadencia y disciplina, esta manifestación muy controlada reproduce a su escala los juegos de poder entre las diferentes clases y grupos de intereses que constituyen la nación. Pero el protocolo que se le asocia integra esos juegos de influencias en un orden inmutable: siempre se abría la procesión con la Guardia municipal a caballo, símbolo de poder y de fuerza. El carácter normativo y potencialmente represivo de esa gran demostración no puede dissociarse de la procesión cívica: más allá del ritual, el rito impone una directriz de conducta, un código moral al que conviene someterse. El hecho de que el «pueblo» no pueda participar como tal en esas procesiones era altamente significativo de su exclusión del escenario político: en la gran escenificación nacional, él no podía existir sino a través de las figuras inocentes y dóciles de sus hijos más jóvenes, o bien siendo representado por delegaciones corporativas que supuestamente encauzaban sus aspiraciones. La organización discriminatoria de las diferentes celebraciones tenía también un sentido muy claro: como en la organización interna del ejército, hay una diferenciación muy nítida entre los soldados de a pie y los oficiales. Las autoridades y las élites iban cuidadosamente separadas del pueblo, con una distinción rígida entre ritos populares y festejos reservados a un público seleccionado. En fin de cuen-

tas, sólo el espacio de la iglesia permitía que convivieran en un mismo lugar las diferentes clases sociales.

En efecto, la religión católica y la Iglesia constituyeron un segundo referente evidente para la organización de los festejos del 12 de octubre. En su estudio sobre las conmemoraciones españolas del 2 de mayo, Christian Demange pone en evidencia que los ritos patrióticos del primer liberalismo tenían por principal meta la constitución de un cuerpo de ciudadanos¹⁸⁷. Durante el primer tercio del siglo XX, la fiesta nacional tenía como doble objetivo la (re)construcción de una comunidad nacional alicaída, así como la defensa de un orden social que varias élites procuraban perennizar. Otra dimensión perduró andando el tiempo: las celebraciones cívicas descansaban en una especie de fe laica liberal estrechamente vinculada con la fe católica. La religión cívica que se erigió en torno al 12 de octubre y al hispanoamericanismo no parece haber contravenido a esta constante, y en parte se diferenciaba así del 14 de julio francés. Más allá de la convergencia entre esa fecha de los festejos de la Raza y la de la Virgen del Pilar, ya de por sí muy reveladora, el ritual establecido conservaba un carácter religioso y asociaba muy estrechamente a la Iglesia con su desarrollo. El principio mismo de una «procesión cívica» puede parecer paradójico, en la medida en que ese rito asocia las dimensiones laica y religiosa. Este concierto, en realidad, revelaba en sumo grado la naturaleza del nacionalismo español que, durante los años 1920, enlazó con las bases del tradicionalismo católico heredadas de autores como Balmes, Donoso Cortés o Aparisi y Guijarro, y se encaminó por la vía de un nacionalcatolicismo que acabó por triunfar con Franco. Así pues, la Iglesia constituyó un auténtico modelo para el ritual más emblemático de la era liberal: la fiesta nacional. La ritualización de la fiesta del 12 de octubre se inspiraba mucho en los ritos católicos: la celebración de solemnes *Te Deum* o de oraciones de acción de gracias por el Descubrimiento, y la multiplicación de misas al aire libre, que solían reunir a la jerarquía eclesiástica, las tropas de la guarnición y las autoridades civiles, contribuían también a mantener la ambigüedad sobre el motivo de la celebración.

Ernest Gellner ha estudiado esta doble dimensión, religiosa y cívica, propia de las conmemoraciones instituidas por las sociedades en la época nacionalista. Al observar los distintos ritos es-

¹⁸⁷ Christian DEMANGE, *El Dos de Mayo...*, op. cit., p. 141.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

tablecidos, identifica en ese movimiento un culto que las sociedades se rendían a sí mismas, designándose a las claras como objetos de veneración colectiva¹⁸⁸. Por lo tanto cabe preguntarse si, en el caso de España, se trataba de un culto cívico laico o religioso. Por cierto, las prácticas de la fiesta confirmaban la ambigüedad original del símbolo elegido. Tanto por su forma (*Te Deum*, misas y procesiones cívicas) como en sus contenidos (fiestas del Pilar y de la Raza), las celebraciones del 12 de octubre asociaban la religión con el símbolo nacional y conducían a la aparición de una especie de liturgia vinculada con la conmemoración. De este modo, la fiesta nacional recogía uno de los fundamentos de la Constitución canovista de 1876, que declaraba oficial la religión católica.

Esa confusión entre las dimensiones nacional y religiosa la alimentaron numerosos intelectuales españoles conscientes de la importancia del catolicismo en las mentalidades y en las prácticas colectivas españolas. José María Salaverría, defensor apasionado de la Fiesta de la Raza y de la esencia católica de España, recordó en 1916 el significado «casi místico» de la fiesta del 12 de octubre. Invitaba a todos los españoles a que expresasen su fervor americanista bajo la forma de una oración formulada en aquel día sagrado:

Y en el día de la Raza, traspasando la extensión azul de ese Océano por donde blanquearan las carabelas de osada proa, que todos los españoles sepamos abstraer un momento nuestro espíritu, como en una oración, y enviemos una palabra mística a los hermanos de allá lejos, a los que labran con más brillo el porvenir¹⁸⁹.

Gabriel Maura, hijo del presidente del Consejo, por su parte expresaba, aunque en una prosa muy distinta, su apego a solemnidades como la Fiesta de la Raza. En un discurso memorable que hizo en el Teatro Real el 12 de octubre de 1921, el joven senador proponía que se hiciera del 12 de octubre un auténtico culto religioso que recibiese el mismo recogimiento y el mismo respeto que las fiestas de la Iglesia:

Estas grandes solemnidades patrióticas, instituidas a semejanza de las de la Iglesia, pueden, como las religiosas, dar ocasión al fausto y a la pompa del culto, a la sana alegría del ánimo y al intenso y reflexivo recogimiento de la conciencia. Si la piadosa conmemoración

¹⁸⁸ Ernest GELLNER, *Nations et nationalisme*, op. cit., p. 87.

¹⁸⁹ «Aspectos españoles. La Fiesta de la Raza», José María SALAVERRÍA, en *ABC*, Madrid, 13-X-1916, p. 6.

queda reducida a rutinaria ceremonia, y su eficacia educadora se disipa entre nubes de incienso, flores de retórica y aclamaciones de entusiasmo fugaz, la indiferencia, precursora indefectible del hastío, borrará pronto del calendario cívico español, este homenaje anual a las glorias de la raza, que celebrado, en cambio, con fervorosa emoción de creyente, podrá llegar a ser perpetuo avivador de las energías colectivas, anudar robustos vínculos entre los dispersos miembros de la gran familia hispánica y simbolizar la más numerosa y más consistente comunión espiritual de cuantas existieron y existen en la tierra¹⁹⁰.

Hacer del rito anual del 12 de octubre una auténtica ceremonia religiosa era, para él, la condición para que esta fecha triunfara y sobreviviera. Temiendo que las ceremonias se disiparan en un lirismo de circunstancia, proponía regresar al sentido original del culto y al fervor del creyente. Formar buenos ciudadanos españoles equivalía, de cierto modo, a formar buenos católicos. Gabriel Maura acababa así de rematar el vínculo entre patria y religión, designando la nueva religión civil que él ansiaba con el nombre de «evangelio de la fe hispánica».

La sucesión de los acontecimientos no tardaría en cumplir sus deseos al respecto. Bajo la dictadura de Miguel Primo de Rivera, la Iglesia participó activamente en las ceremonias del 12 de octubre. En la mente de las autoridades políticas y eclesiásticas, se trataba de fortalecer el proceso de sacralización del lazo social y del proyecto nacional, proceso destinado a sacar de la esfera política –y por lo tanto de su posible cuestionamiento– el ideal nacional construido en torno al recuerdo de la España misionera y gloriosa que el 12 de octubre celebraba cada año. Asimismo, hasta la figura del Dictador llegó a ser de cierto modo santificada por el aparato de propaganda del régimen, el cual no dudó en elevarle a la condición de elegido escogido por la Providencia para salvaguardar la nación¹⁹¹. Después de que Alfonso XIII hubo consagrado España al Sagrado Corazón de Jesús, el 30 de mayo de 1919, las élites conservadoras encontraron en la liturgia cívico-religiosa del 12 de octubre un vector eficaz para restablecer la cohesión social y reconquistar las conciencias.

¹⁹⁰ Ese discurso lo publicó *in extenso* el periódico católico *El Debate* (cf. «La Fiesta de la Raza. Discurso del Conde de la Mortera», en *El Debate*, Madrid, 13-X-1921, p. 4).

¹⁹¹ Se encontrará un desarrollo sobre el concepto de «nación sagrada», bajo la dictadura de Primo de Rivera, en: Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, *Haciendo españoles...*, *op. cit.*, pp. 85-89.

B) EL ARRAIGO TERRITORIAL DE LAS CELEBRACIONES DE LA FIESTA DE LA RAZA

Las varias formas que siguió el ritual del 12 de octubre revelan la diversidad territorial que prevelece en las celebraciones, así como las disparidades en la difusión de ese culto a la Raza. La rapidez relativa de la implantación de la Fiesta de la Raza que, en un lapso de cinco años (1912-1917), se amplió a casi todas las capitales de provincias, y su carácter proclamado de fiesta «nacional» requieren pues un estudio territorial de ese culto. Antes de contemplar las diferentes regiones de la España plural, empezaremos por una reflexión genérica a propósito del papel de los actores de la fiesta y sobre las implicaciones de los vínculos territoriales que tenían.

Los actores del 12 de octubre en la confluencia de las esferas local y nacional

La densidad y la fuerza del tejido local constituyen una característica de la historia contemporánea de España. Además, el primer tercio del siglo XX tuvo, salvo contadas excepciones, una urbanización algo diseminada, lo que propició la emergencia en cada provincia de una o dos ciudades medianas (alrededor de los 50.000 habitantes)¹⁹². Una primera consecuencia era la importancia del arraigamiento regional como condición de triunfo de cualquier práctica social con pretensión nacional. En cuanto al 12 de octubre, hay que preguntarse en qué actores descansaba la fiesta y si consiguió echar raíces a nivel local.

Aunque el Estado español, constituido según un modelo centralizado a partir de la dinastía borbónica, disponía de muchos agentes en todo el territorio¹⁹³, la implantación a escala provincial

¹⁹² En cuanto al proceso de urbanización en la España de fines del siglo XIX, consúltese Brigitte MAGNIEN, «Culture urbaine», en Carlos SERRANO y Serge SALAÜN (ed.), *1900 en Espagne...*, op. cit., pp. 85-103.

¹⁹³ Conviene distinguir Estado y poder central, cuya confusión se debe a una visión jacobina del Estado inaplicable en el caso español. Así, los alcaldes eran los primeros representantes del Estado a un nivel local. Representaban, de cierto modo, el Estado tanto como los gobernadores civiles, éstos a nivel provincial. Al hablar de «Estado» se entenderá pues a sus representantes en los ámbitos nacional, regional (*i.e.*, las Regiones militares), provincial y local.

de la Fiesta de la Raza dependía de la participación de las fuerzas vivas de la sociedad y de las corporaciones locales. En las ciudades que ya poseían una tradición americanista, los festejos del 12 de octubre, aunque fueran modestos, pronto aparecieron. En otras localidades, al contrario, hubo que esperar las iniciativas del Estado y la campaña de propaganda que condujeron asociaciones como la Unión Ibero-Americana para que se instauraran las primeras ceremonias. Distintos grupos socioculturales y políticos fueron, o bien los promotores, o bien los intermediarios del proyecto de fiesta nacional. La identificación de esos grupos sociales ayuda a comprender y evaluar el éxito del ritual en las diferentes regiones. Constituye, por otra parte, una indicación sobre la orientación del mito del 12 de octubre tal como se construyó durante los primeros años de su auge: progresista o conservador, reformador o nostálgico, regeneracionista o institucional, etc. Analizar a los actores de la Fiesta de la Raza supone además interesarse por los distintos niveles y grados de integración y de apego de los individuos-ciudadanos a sus grupos de referencia: si la mayoría de ellos se integraban efectivamente en una colectividad o en una institución a través de ritos como los del 12 de octubre, muchos se quedaban fuera de esas categorías, como lo demuestran las resistencias que a nivel local fueron surgiendo ante los ritos del 12 de octubre.

Cabe distinguir aquí entre los meros participantes y los organizadores de los festejos. Las celebraciones de la Fiesta de la Raza reunían a delegaciones de todas las categorías profesionales y corporaciones locales (por orden de importancia: profesiones intelectuales, sectores del comercio, del artesanado y de la industria), al conjunto de las autoridades locales (alcalde y concejales) y provinciales (representantes civiles, militares, judiciales y eclesiásticos), a los alumnos de las escuelas públicas y privadas y a los estudiantes (en caso de existir una universidad), así como al cuerpo consular latinoamericano. En el seno de esos distintos colectivos, algunas asociaciones y diversos notables locales eran los iniciadores y los organizadores de las distintas ceremonias.

Durante los primeros años de la fiesta (1912-1917), las entidades y agentes al origen de las manifestaciones, procedentes en su mayoría de las clases medias regeneracionistas, se comprometieron en prioridad con la promoción de nuevos lazos con América latina. Entre éstos, las asociaciones americanistas, las cámaras de comercio o los cónsules hispanoamericanos. En Andalucía, fueron

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

la Sociedad Colombina de Huelva, la Real Academia Hispanoamericana de Cádiz o la delegación de la Unión Ibero-Americana de Valencia las que organizaron las primeras celebraciones. Del mismo modo, en las regiones periféricas del norte (Galicia, Cantabria, Asturias, País Vasco), las primeras ceremonias se debieron a asociaciones de comerciantes y de artesanos que tenían interés en las lazos económicos establecidos con América, y a la presencia en Ultramar de fuertes comunidades de emigrados oriundos de dichas regiones (la coruñense Casa América-Galicia, v. gr.). En Barcelona, la Casa de América se encargó de las primeras celebraciones, mientras en Madrid, fueron la Unión Ibero-Americana y el cuerpo diplomático hispanoamericano. Las universidades también se comprometieron en las celebraciones del 12 de octubre, en particular en algunos de sus núcleos más reformistas: Oviedo, Salamanca y Madrid; fue también el caso de los Ateneos (los de San Sebastián, Melilla y Madrid especialmente), lo que demuestra el interés del mundo de la cultura por esa celebración.

La segunda fase (1918-1922) vio diversificarse los actores encargados de promover el 12 de octubre. Claro está que, a partir de 1917 y, a fortiori, a partir de 1918, los órganos oficiales contribuyeron a menudo a la organización de ceremonias y de procesiones, en particular en las provincias en que el 12 de octubre no se había implantado aún, sobre todo donde no preexistían lazos tradicionales con América, fuesen históricos, culturales o económicos. La intervención de municipalidades como Madrid o Sevilla, y de las Diputaciones podía resultar decisiva. En paralelo, una serie de entidades que ni eran americanistas ni comerciales empezaron a patrocinar sus propias ceremonias de homenaje a la Raza, como las escuelas superiores y técnicas y las escuelas normales (a instancias de los inspectores de educación, posiblemente), pero también asociaciones católicas que encontraban en ello un medio para asociar en un mismo día los festejos patrióticos de la Raza y religiosos del Pilar: entre éstas, la Acción Social Católica de Zaragoza, el Círculo Católico de Obreros de Granada o la Federación Católica de Estudiantes de Salamanca. Otro aspecto relevante de la segunda fase de implantación de la fiesta es la implicación creciente de círculos militares (Centros militares, Casinos de clases, etc.) o de grupos de juventud que seguían un modelo de alistamiento civil, como los Exploradores.

La dictadura de Miguel Primo de Rivera (1923-1930) se sitúa, en cuanto a ese aspecto, en la continuidad del período anterior,

aunque con ciertos matices, en particular en varias capitales periféricas como Barcelona y Bilbao. En estas ciudades se pudo observar, en los años veinte, una polarización progresiva de las celebraciones que condujo a una concentración de los festejos populares en torno al Pilar, mientras que las ceremonias ideadas en homenaje a la Raza ya no se debían más que a las autoridades civiles y militares (gobernador civil, capitán general, etc.) y a asociaciones conservadoras o vinculadas con el régimen dictatorial: mencionemos, para Barcelona, la Unión General Hispano-Americana y, por supuesto, el partido único recién creado de la Unión Patriótica. Esta alteración relativa del modelo celebrativo, de la que algunos aspectos podían observarse en el resto del territorio (el papel creciente de los gobernadores provinciales y de los militares, por ejemplo), revela una evolución más honda de la fiesta que fue contribuyendo a desposeer de ella a sus iniciadores, en particular varias asociaciones americanistas, los círculos mercantiles o los cónsules hispanoamericanos. La asociación progresiva de las fuerzas de la Guardia Civil y su puesto destacado en las celebraciones, a partir de los años 1920 (con misas que presenciaban todas las autoridades, y, a veces, con desfiles militares) no hacían sino amplificar esa tendencia. La coincidencia de las festejos en honor a la Virgen del Pilar, el 12 de octubre, introducía a otros actores de primer plano: la Iglesia, que cobró un papel principal y estuvo omnipresente en los ritos que se establecieron; las comunidades aragonesas, auténticos emigrados del interior, que ayudaron a potenciar el carácter religioso y popular de las celebraciones del 12 de octubre.

Una reflexión resulta necesaria para completar el panorama: se trata del papel de los notables locales en quienes descansaron efectivamente las ceremonias de la Fiesta de la Raza, por lo menos durante la primera fase de instalación. Dichos actores constituían auténticos «líderes de opinión local». Y como tales, su papel era primordial porque reunían en su propia persona distintos lazos, a la vez locales y nacionales, que hacían de ellos agentes eficaces para la difusión territorial de un ideal cuya implantación estaba inicialmente muy fragmentada. Entre los miembros de las asociaciones americanistas, los ateneos o los círculos mercantiles, estaban a menudo las mismas personalidades que ya ejercían funciones electivas a nivel provincial o nacional. Lo ilustra el caso de algunos notables de provincias que fueron los máximos promotores de la Fiesta de la Raza y que, gracias a sus conexiones sociales,

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

partidistas, culturales y políticas, reunían esas diferentes dimensiones.

Un primer ejemplo podría ser el de Cayetano del Toro y Quartielliers (1842-1915). Aquel médico, miembro del Partido Liberal de Sagasta e íntimo amigo de Segismundo Moret, fue alcalde de Cádiz entre 1905 y 1907, y otra vez en 1910. Con Pelayo Quintero y Atauri fue el fundador de la asociación americanista local, la Real Academia Hispano-Americana de Ciencias y Artes, de la que fue el primer director. A partir de sus funciones municipales y mediante esa institución, estuvo en contacto con el senador Rafael María de Labra, con quien organizó la celebración del Centenario de las Cortes de Cádiz, contribuyendo a darle su marcado carácter americanista. Precisamente, en Cádiz, las primeras celebraciones de la Fiesta de la Raza nacieron en 1915, cuando la Real Academia organizó un banquete al que convidó al conjunto de los cónsules hispanoamericanos de la ciudad. Gracias a sus vínculos personales con figuras políticas de envergadura nacional (Segismundo Moret, Rafael María de Labra), por sus responsabilidades culturales y políticas (funciones municipales y asociativas) y por su estatus profesional de notable local (médico), Cayetano del Toro era el arquetipo de esos líderes de opinión local que transmitieron en su comarca el ideal americanista y ayudaron activamente a su difusión territorial.

Otro ejemplo es el de la escritora Blanca de los Ríos Nostench de Lampérez (1859-1956). Casada con el arquitecto y académico Vicente Lampérez y Romea, esta autora oriunda de Sevilla desarrolló, a partir de finales de los años 1910, una intensa actividad americanista en su ciudad y en Madrid al mismo tiempo. Discípula de Marcelino Menéndez y Pelayo, estuvo estrechamente vinculada con círculos intelectuales cercanos al poder radicados en la capital. Si perteneció a prestigiosas instituciones madrileñas como el Ateneo, destacó sobre todo por su papel en el seno de asociaciones americanistas con carácter cultural, tales como el Centro de Cultura Hispano-Americana de Madrid o la Real Academia Hispano-Americana de Ciencias y Artes de Cádiz. Directora de la revista *Raza Española* desde su creación, en 1919, contribuyó con numerosas conferencias y publicaciones a forjar, durante los años 1920, el cuerpo de doctrina de un hispanoamericanismo conservador y católico que se valió de la Raza como estandarte. Aparte de ser designada con regularidad miembro de la comisión organizadora de la Fiesta de la Raza en Madrid, participó también en la

difusión de la celebración en la ciudad de Sevilla, la cual instauró de modo tardío el culto del 12 de octubre. En tanto que miembro de dicha comisión presidió una de las secciones del congreso cultural celebrado en Sevilla en mayo de 1929 con motivo de la Exposición Ibero-Americana. Paladina de la sacralización de los lazos raciales, se distinguió por el hecho de crear un culto a lo que ella llamaba las «cunas de la Raza», propiciando así el regreso del americanismo a las primigenias tierras de la comunidad hispánica, empezando por Andalucía; dicho movimiento ayudó sin duda alguna al esplendor de las fiestas del 12 de octubre en la región sureña.

Sin pretender proporcionar una lista exhaustiva, citaremos algunos nombres más, que todos contaron a escala provincial. En Huelva, por ejemplo, dos personalidades merecen una mención: primero, José Marchena Colombo que fue presidente de la Sociedad Colombina Onubense a partir de principios de siglo y durante todo el período que nos interesa. También era fundador y director de la revista *La Rábida*, la cual contó con numerosas e ilustres firmas americanistas. Aquel miembro de las clases acomodadas de Huelva estaba, por otra parte, relacionado con los sectores americanistas nacionales por medio de órganos de prensa especializados, como *Cultura Hispanoamericana*, del cual era el corresponsal literario. Con el pseudónimo de *Pepe de la Rábida*, firmaba también, a veces, artículos americanistas en la prensa nacional. De la misma asociación, nombraremos al pedagogo Manuel Siurot Rodríguez. Ese notable de Huelva había creado escuelas religiosas para acoger a los niños pobres de la provincia. Vicepresidente de la Sociedad Colombina, tuvo también algún renombre nacional ya que en 1910 fue mandado, en compañía de la infanta Isabel, en misión extraordinaria para el Centenario de la Independencia de Argentina.

En La Coruña, citaremos a Manuel Casás Barreiro, que fue alcalde a partir de 1926 y presidente de la Real Academia Gallega. Aparte de sus funciones políticas y culturales, que hacían de él una de las figuras más destacadas de la provincia, presidió, a partir de finales de los años veinte, la Casa América-Galicia, que era el comité americanista de La Coruña y obraba a favor de los emigrados españoles en América. En Valladolid, Vicente Gay (1885-1936), un joven profesor que dio clases en las universidades de Buenos Aires y de Santiago de Chile, fue uno de los más activos promotores del americanismo: desde la universidad vallisoletana fue el

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

adadid de esta corriente durante los años 1920. Miembro de la Unión Liberal Monárquica, ese notable se hizo, a su nivel, el portavoz del americanismo conservador que la dictadura pretendía insuflar a nivel nacional. Además de estas personalidades, podríamos citar a varios catalanes como José Puigdollers i Maciá, Rafael Vehils y Federico Rahola i Tremols, que tuvieron distintas responsabilidades americanistas (en la Casa de América), económicas y comerciales (en el Foment del Treball Nacional, o la revista *Mercurio*) y políticas (miembro de la Lliga Regionalista, Rahola fue diputado por las Cortes, luego senador) y que participaron activamente en la promoción de la Fiesta de la Raza en su primera fase. Aparte de las importantes colonias de españoles radicados en América, cabría completar ese cuadro con los cónsules americanos que, a un nivel local, fueron a menudo los transmisores activos de la campaña americanista promovida a nivel central o en sus repúblicas de origen.

No cabe dejar de lado el papel determinante que desempeñaron los agentes del Estado presentes a nivel local, provincial y regional. Además de la Guardia Civil y del cuerpo de Correos y Telégrafos, los gobernadores civiles y militares, y hasta los capitanes generales, eran las figuras centrales. Sumaremos a éstos otros funcionarios como los inspectores de educación o los rectores de las universidades que, a su nivel, tuvieron también un papel significativo en la normalización de la difusión territorial de la Fiesta de la Raza.

El examen de los agentes a los que se les encargó promover las celebraciones del día de la Raza a escala local conduce a cuestionar las implicaciones inherentes al incremento de las celebraciones locales, a partir del final de los años 1910: ¿marcó este éxito cierta uniformización, o bien una diversificación de las formas de celebración? Esto equivale a preguntarse si, a nivel local, los agentes que fueron los transmisores de la Fiesta de la Raza pudieron expresar con libertad su propia interpretación del significado de la efeméride del 12 de octubre y del ideal nacional americanista o si, por el contrario, tuvieron que limitarse a la difusión de un mensaje fijo transmitido por el poder. En realidad, los dos casos existieron: las élites locales, origen a veces del movimiento americanista, dejaron su impronta en esas manifestaciones, pero también se observaron en paralelo ritos y ceremonias tipificados que fueron imponiéndose más o menos en todas las capitales de provincias.

La España plural a prueba de una fiesta nacional

La progresiva uniformización de los festejos del 12 de octubre no era incompatible con la presencia de particularismos locales que traducían la pluralidad de España en sus prácticas conmemorativas. Observar el mapa de las celebraciones del 12 de octubre es, sin duda alguna, muy revelador de las culturas y tradiciones respectivas de las diferentes regiones españolas. En la medida en que el Día de la Raza pretendía ser la fiesta nacional de toda España, la interpretación que cada territorio daba de él traducía de cierto modo la relación que sus habitantes mantenían con la nación, su historia, su realidad política presente y su proyecto para el porvenir. En ese sentido, el juego de las identidades era fundamental durante las celebraciones: la escenificación en un plano simbólico de los representantes locales, provinciales, regionales y nacionales era la ocasión para articular el sentimiento nacional y el apego al terruño en una relación que podía ir desde la simbiosis hasta una auténtica confrontación. Parece pues oportuno observar las grandes tendencias que se perfilaban a nivel regional. ¿Indican los festejos de las diferentes provincias que se trataba de una fiesta y un ejercicio de memoria impuestos desde arriba (o sea desde Madrid)? ¿O revelan, por el contrario, una forma de «territorialización» de la Fiesta de la Raza, o sea la construcción de una identidad territorial a través de la práctica conmemorativa y de las modalidades específicas que revestía localmente?

Andalucía era la región donde se revivía de modo más intenso la epopeya del pasado colonial español. Porque esa comunidad constituía la cuna del imperio hispánico y porque había desempeñado un papel relevante en tiempos de las colonias, pero también porque el período contemporáneo se había caracterizado por una relativa decadencia económica y política, Andalucía encontraba en el símbolo del 12 de octubre al mismo tiempo un motivo para la exaltación de su propio pasado y un refugio para su orgullo herido. En muchos aspectos, la Fiesta de la Raza en su versión andaluza se caracterizaba por el culto a las glorias pasadas, a través de celebraciones que miraban hacia el pasado y que eran esencialmente líricas.

Sevilla, en particular, mantenía una relación privilegiada con la historia de la colonización de América. Antigua sede del Consejo de Indias y de la Casa de Contratación, Sevilla había desempeñado hasta el siglo XVIII un papel hegemónico en los planos econó-

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

mico y político. Esta ciudad, que antaño miraba hacia América, no contaba, sin embargo, con ninguna asociación americanista a principios del siglo XX. Y eso que albergaba un centro inestimable, el Archivo de Indias, que atraía cada año a numerosos investigadores nacionales y extranjeros. En 1913 allí fue creado el Instituto de Estudios Americanistas, organismo encargado de estudiar los documentos relativos a la historia colonial. Resulta pues sorprendente que Sevilla no se asociara sino de modo tardío a la celebración de la Fiesta de la Raza, dada su antigua vocación americana y la importancia de los estudios históricos que en ella se realizaban. Hubo que esperar hasta 1918 y la oficialización de la fiesta para que se organizara la primera celebración, como recordaba el periódico local *El Liberal*. A instancias de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras, se verificó aquel año en el Museo Provincial una fiesta literaria que se ajustó más o menos al modelo de la fiesta madrileña. Hubo también una fiesta escolar con carácter pedagógico, así como una función teatral en honor al cuerpo consular hispanoamericano. La ceremonia de la mañana, que tendría un porvenir brillante en los años 1920, consistía en una misa celebrada en la catedral y terminaba con una procesión de las autoridades y de las delegaciones presentes ante el presunto sepulcro de Cristóbal Colón, cenotafio que se había colocado en una nave lateral de la catedral cuando se trajo de Cuba en 1898.

Si bien Sevilla tardó en instaurar su propio ritual, éste cobró, en cambio, durante los años veinte, un fausto notable, en especial con los preparativos de la Exposición Iberoamericana, la cual se iba postergando desde 1914. El hecho de que se encargara del proyecto el Directorio (nombrando en 1926 al comisario real José Cruz Conde) y que éste decidiera convertirlo en acontecimiento excepcional modificó el alcance de los festejos. A partir de entonces, las visitas que hicieron con regularidad las máximas autoridades del Estado, como el infante don Carlos en 1924, 1926, 1927 y 1929, las infantas en 1927 y 1928, y el propio Miguel Primo de Rivera en 1929, contribuyeron a conferir a las ceremonias un carácter muy solemne y muy oficial. Si el 12 de octubre de 1926 se celebró la ceremonia de entrega de los terrenos donde se edificaría el pabellón mexicano de la Exposición, tres años más tarde, el 12 de octubre de 1929, se inauguró la plaza de México, cuando la Exposición llevaba ya seis meses abierta. El dictador aprovechó la ocasión para que se le concediera a él mismo el Collar de Isabel la Católica en compañía del Cardenal Ilundain, durante una ceremonia me-

morable que se verificó en la catedral. La organización de desfiles militares, la prepotencia de las autoridades centrales y la presencia habitual de los diplomáticos latinoamericanos hicieron que las solemnidades pomposas organizadas en Sevilla rebasaran el estricto marco andaluz para cobrar un significado nacional, en tanto que escaparate para el resto del país de la deseada comunión «racial» hispánica.

Al contrario de Sevilla, las celebraciones que tenían lugar en Granada y en Huelva fueron precoces. Como en la capital andaluza, las ceremonias tenían allí también un carácter marcadamente historicizante: si bien en Granada, el broche de oro del día era la procesión que iba desde el ayuntamiento hasta la Capilla de los Reyes Católicos, donde descansaban los restos mortales de la pareja real que reinó sobre las Indias, en Huelva el homenaje se hacía de modo específico en torno a Cristóbal Colón y a los otros actores del Descubrimiento, entre ellos los marinos de Palos. Los festejos organizados por la Sociedad Colombina constaban de una ceremonia solemne en el monasterio de La Rábida, de una excursión a la punta del Sebo y de una misa conmemorativa (fig. 10). El 12 de octubre de 1919, por ejemplo, el puerto de Huelva recibió al ministro de la Marina y navíos militares, según una tradición militar-patriótica que se reiteró en 1922, 1923, 1925, 1926 y 1929. En Málaga, cabe hacer hincapié en el papel del Club Palósfilo Malagueño, cuyo presidente era Anselmo Ruiz Gutiérrez.

Para terminar, evocaremos el caso de Cádiz, ciudad de tradición liberal con vocación comercial que también estuvo vinculada, durante mucho tiempo con América. Mucho más que las otras capitales andaluzas, Cádiz hacía coincidir las dimensiones práctica e historicista en sus celebraciones del Día de la Raza. La Real Academia Hispano-Americana de Ciencias y Artes participaba del culto del pasado y se interesaba en prioridad por la cultura hispanoamericana, eso sí, pero esta asociación tenía también un carácter liberal y pragmático. Así, se asociaba estrechamente al cuerpo consular americano en las celebraciones y, con las habituales manifestaciones meramente académicas, se lanzaban para la ocasión iniciativas acordes con la tradición de apertura al mundo que tenía el puerto.

Tomaremos como ejemplo el proyecto de Monumento al marqués de Comillas y a la Unidad Hispanoamericana cuya primera piedra se colocó con la máxima solemnidad el 12 de octubre de 1919. Ese monumento conmemorativo no pretendía cantar las glo-

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

rias pasadas, sino rendir homenaje a los lazos económicos presentes entre España y América: Claudio López Bru, marqués de Comillas, era presidente de la Compañía Trasatlántica Española, la gran compañía de navegación que cubría la ruta entre la península y sus antiguas colonias. Inaugurado el 12 de octubre de 1922 en la alameda de la Apocada, el monumento, obra de Antonio Perera, consistía en una estructura vertical que integraba, además del busto del marqués, representaciones alegóricas de España y de América, e incluso un medallón de Cervantes (fig. 11). La enciclopedia Espasa así lo describía:

En la planicie un cóndor se abraza con un león, América y España, en representación heráldica; otro grupo, éste antropomórfico, simboliza a España y América por dos hermosísimas mujeres. Más alto, en mármol de Carrara, está esculpido el busto del marqués. Un medallón laureado muestra la cabeza de Cervantes, el hombre cuyo verbo, después del Evangelio, ha contribuido más a la formación de una raza hispanoamericana, definitiva en la Historia. Un pilar, también de piedra murciana, mantiene el referido conjunto, llevando a su frente la inscripción que contiene el objeto de la obra: *Homenaje al Marqués de Comillas, constante propagandista de la Unión Iberoamericana*¹⁹⁴.

Dotado de una cripta en la que se instaló una biblioteca hispanoamericana el monumento integraba distintos valores y reivindicaba varias funcionalidades. Durante la ceremonia de inauguración, que se desarrolló en presencia del infante don Carlos, el ministro de Instrucción pública recalcó el significado intrínseco del monumento que no sólo era un homenaje personal a un capitalista español: según él, era una recompensa a la virtud y al trabajo porque el marqués había sido capaz de «hacer de España un pueblo grande y próspero, en feliz y efectivo consorcio con los prósperos pueblos iberoamericanos»¹⁹⁵. De cierto modo, el ya anciano marqués de Comillas reunía en su persona todas las cualidades que la burguesía conservadora en el poder podía desear presentar como modelo: Claudio López Bru no sólo presidía una empresa de fama internacional con la que ayudaba al desarrollo económico del país. También había dado muestras de un gran activismo católico, ya que había patrocinado la Universidad Pontificia de Comillas y era vicepresidente de la Acción Católica en Espa-

¹⁹⁴ Art. «Cádiz», en *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, op. cit., suplemento para el año 1931, p. 801.

¹⁹⁵ *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 5, sept.-oct. 1922, p. 10.

ña. Las autoridades que habían acudido para participar en la inauguración de ese monumento el 12 de octubre así subrayaron simbólicamente su apego al doble fundamento religioso y patriótico en el que descansaba el edificio de la Raza.

La evocación de Cádiz conduce a contemplar de modo más general el caso de las regiones periféricas y su participación en los rituales de la Fiesta de la Raza. A partir de 1918, algunos territorios periféricos se resistieron algo a participar en ese ritual que se percibía cada vez más como decidido y orientado por Madrid, aunque a veces hubiera existido ahí antes de que lo impusiera la capital. En España, las identidades locales, sobre todo las periféricas, no están siempre en ruptura con la identidad nacional. Al contrario, a menudo, se muestran compatibles y hasta coherentes con la identidad nacional: trátase entonces de identidades compartidas. En cierta medida, el caso de Cataluña y quizás también el del País Vasco, traducían una evolución en ese punto: a partir de finales de los años 1910, pudo observarse una progresiva disociación de esas identidades, que tendieron a definirse más en oposición que en complemento de la identidad nacional (o «racial») que vehiculaba la Fiesta de la Raza. El patriotismo catalán definido por Almirall en los años 1880 no excluía cierto apego a la identidad española, y más bien constituía un modelo alternativo para la regeneración nacional. No obstante, la intransigencia de las élites españolistas para con el catalanismo, tan frecuentemente asimilado a un mero separatismo, contribuyó a radicalizar a las élites catalanas, algo manifiesto con los éxitos de la coalición Sollicitat Catalana (1907) y la creación del partido independentista de Francesc Macià, Estat Català (1922). Ese divorcio simbólico remitía, sin lugar a dudas, al conflicto candente entre el españolismo y el nacionalismo catalán definido por la Lliga Regionalista, conflicto patente después del fracaso de los gobiernos de unión nacional en los que participó el líder catalanista Francesc Cambó (en 1918 y luego en 1921)¹⁹⁶.

En lo relativo a Barcelona, el cambio de las actitudes observadas por las distintas instituciones americanistas es particularmente sorprendente. La Casa de América, asociación cercana al catalanismo político de la Lliga y portavoz de los intereses económicos y comerciales de la región, respaldó muy temprano la cele-

¹⁹⁶ Sobre el catalanismo, consúltese Albert BALCELLS, *El nacionalismo catalán*, Madrid, Historia 16, 1991, p. 49.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

bración del 12 de octubre. Además del papel pionero que tuvo en la promoción del 12 de octubre (que celebró por vez primera el año mismo de su fundación, en 1911) invadió fuertemente desde el principio el símbolo, ya que organizó, el 12 de octubre de 1916, una ceremonia pública ante el Monumento a Colón. La alocución que dicha organización dirigió a los vecinos de Barcelona, a principios del mes, para que se asociaran a la celebración era, en este aspecto, muy elocuente:

En este rumbo, la política de relación con las Repúblicas de América [...] resulta acaso la tendencia más unánime y clara en el ánimo general de la Península, basada en nuestra situación geográfica, en la comunidad de cultura, en la unidad de idioma con la mayoría, en el factor de alto valor civil que representan los españoles residentes en América y los que después de haber residido allí volvieron, y en los considerables intereses materiales¹⁹⁷.

La alocución insistía en el carácter consensual de la política americanista, lo que era quizás el único aspecto que seguía uniendo las aspiraciones de las élites catalanas con las del resto de España. Luego pasaba revista a todos los factores que unían España con América (la geografía, la cultura, la lengua, la emigración y los lazos económicos...) pero pasaba por alto los lazos históricos y el pasado colonial. Bien parece que, a partir de esa primera alocución, ya estaba en ciernes el divorcio que, durante los años 1920, fue alejando de la celebración de la Fiesta de la Raza a los que habían sido sus promotores iniciales.

En su libro sobre las políticas de memoria instituidas en Barcelona, Stéphane Michonneau se interesa por los conflictos entre la catalanidad y el nacionalismo español. Evocando la implicación política del día de la Raza en Cataluña, identifica el punto de inflexión en 1917, momento preciso en que se institucionalizaba y se españolizaba el 12 de octubre, y en que iba radicalizándose el catalanismo¹⁹⁸. Si en 1916 y en 1917 la Casa de América había organizado en colaboración con las autoridades importantes ceremonias, las manifestaciones organizadas en la Ciudad condal perdieron el brillo de los años anteriores cuando se oficializó la Fiesta

¹⁹⁷ «La Fiesta de la Raza. Barcelona», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1916, p. 25. Véase asimismo «América en España. En honor de Colón», en *La Vanguardia*, Barcelona, 13-X-1916, pp. 4-5.

¹⁹⁸ Stéphane MICHONNEAU, *Barcelona: memòria i identitat...*, op. cit., pp. 271-272.

de la Raza. A partir de entonces, siempre tuvieron un aspecto casi confidencial. Un modo de eludir la fiesta oficial sin exponerse a la censura del Estado era poner el acento en la celebración del Pilar; fiesta de origen aragonés, y por lo tanto, no castellano. Era éste también el modo de restituirle a la fecha del 12 de octubre su carácter popular y espontáneo, explicación ésa que parecía preferir el redactor de *La Vanguardia*:

No debe achacarse a tibieza por las cosas nacionales la actitud expectante del público. Tratándose de fiestas, nuestro pueblo demuestra siempre su preferencia por las que tienen el arraigo de la tradición, casi todas ellas de carácter religioso. La Fiesta de la Raza es de creación demasiado reciente para haber echado hondas raíces en el alma popular, y se habrá de insistir mucho recordando lo que representa para que lleguen a sentirla los espíritus sencillos¹⁹⁹.

Sin poder afirmarlo por culpa de la censura, el periodista daba a entender que la Fiesta de la Raza se percibía en Cataluña como una fiesta extranjera e importada, al contrario de las fiestas religiosas tradicionales, como la del Pilar, o del 11 de septiembre, la Diada catalana. La precaución oratoria inicial no ocultaba que esa pasividad popular relativa traducía también el rechazo de un símbolo nacional por parte de la opinión catalana.

Entre 1918 y 1922, los festejos en honor a la Raza se redujeron drásticamente y, contraviniendo de modo harto simbólico la obligación que tenían los servicios públicos de descansar aquel día, el gobierno autónomo de la región, la Mancomunitat²⁰⁰, fue la única institución pública del país en trabajar el 12 de octubre. Debiéndose aquello a un órgano cercano a la Lliga Regionalista presidido por el nacionalista catalán Josep Puig i Cadalfach, el atentado contra la «fiesta nacional» era patente. La decepción experimentada por el catalanismo moderado frente a las débiles concesiones políticas del Estado español²⁰¹ explicaba seguramente, en

¹⁹⁹ «La Fiesta de la Raza y de la Paz», en *La Vanguardia*, Barcelona, 12-X-1927, p. 8.

²⁰⁰ La *Mancomunitat* catalana era un gobierno autónomo que reunía varias competencias administrativas propias a las cuatro provincias catalanas. Fue creada el 6 de abril de 1914 y tuvo como primer presidente al dirigente de la Lliga Regionalista, Enric Prat de la Riba, difunto en 1917. Le sucedió entonces Josep Puig i Cadalfach, hasta la disolución de ese órgano por la dictadura primorriverista el 21 de marzo de 1925.

²⁰¹ Señalamos que los catalanistas de la Lliga presentaron en vano, en 1919, un proyecto de estatuto de autonomía para Cataluña.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

gran parte, el que las élites barcelonesas se distanciaron de un ritual que el poder central había llegado a considerar como emblemático. Además, el homenaje a la Raza promovido desde Madrid tenía un carácter cada vez más castellanocentrista. Mientras que al principio, la devoción a la Raza había podido sentirse como un paternalismo nacional incluyente que toleraba el amor a la «Patria chica», la evolución españolista de la Fiesta de la Raza hizo insostenible esa doble lealtad²⁰². A partir de ahí, importaba, ante todo, significar simbólicamente el rechazo de la participación a una fiesta patriótica al servicio de un poder central denigrado. Era ésa una paradoja, porque el 12 de octubre formaba parte de la memoria de los catalanes: el culto a Colón era barcelonés antes que madrileño, ya que el monumento al Descubridor se erigió ahí cuatro años antes que el de Madrid²⁰³. Hubo, pues, una forma de desapego para con el 12 de octubre cuando las autoridades madrileñas se adueñaron de él.

Con la instalación de la dictadura de Miguel Primo de Rivera ese contexto de relativa reserva del pueblo catalán y de las élites autonomistas cambió de modo radical. En octubre de 1923 numerosas manifestaciones fueron organizadas, en particular por las autoridades militares (misas de la Guardia Civil, concierto del regimiento de Badajoz, participación del capitán general a la fiesta organizada por el Centro Aragonés en homenaje a la Raza). En cuanto a la Mancomunitat, la presidió de ahora en adelante el empresario textil Alfons Sala. Este político conocido por sus opiniones anticatalanistas tuvo a bien dismantelar este órgano, el cual pasó por el aro en marzo de 1925, aunque en 1923 se había asociado con mucha ostentación en la solemne procesión cívica y escolar que, antes del desfile de las tropas de la guarnición, reunió a todas las autoridades, civiles, eclesiásticas y militares (fig. 12). La alocución que fue dirigida a los barceloneses para el 12 de octubre de 1924, se diferenciaba mucho de la que había redactado en 1916 la Casa de América, y la comparación entre las dos intervenciones es harto elocuente. Escrita, esta vez, por una «Comisión

²⁰² Stéphane MICHONNEAU, *Barcelona: memòria i identitat...*, op. cit., p. 273.

²⁰³ No obstante, puede afirmarse que el proyecto de Fiesta de la Raza desde el origen fue españolista. Se añadirá además la coincidencia entre el lanzamiento de la campaña nacional para adoptar el 12 de octubre con la oficialización de la Diada en Barcelona, entre 1912 et 1914. Sobre la Diada (celebrada el 11 de septiembre) en Barcelona, consúltese Stéphane MICHONNEAU, *Barcelona: memòria i identitat...*, op. cit., pp. 233-234.

organizadora de la Fiesta» que reunía a diferentes entidades y personalidades sociales y económicas, el texto de 1924 empezaba con una referencia insistente a la fuerza de la Historia y a las tradiciones pasadas:

A Barcelona: La Fiesta oficial de la Raza, que con tanto esplendor y eficacia se viene celebrando en las más importantes ciudades de España e Hispanoamérica, no podía menos de tener en la gran capital catalana la trascendencia y dignidad que sus gloriosas tradiciones e influencia en la Historia general demandan²⁰⁴.

Era, pues, ante todo, a título histórico por lo que Barcelona «debía» participar con dignidad en la Fiesta «oficial» de la Raza. Además del viraje que la arenga introducía en cuanto a la interpretación del sentido de la fiesta, se leía entre líneas que la celebración era de ahora en adelante una obligación, lo que confirmaban las frases siguientes en las que la Comisión declaraba haber acudido a las autoridades que gobernaban la región, o sea al capitán general, a la Mancomunitat y al ayuntamiento. Las explicaciones que daba antes de presentar el programa de las solemnidades merecen que las citemos en su totalidad:

Como es evidente que quien, por error, ignorancia o indiferencia, renuncie o haga traición a la raza en que ha nacido, se ha de quedar sin ella y, por lo tanto, resultar expúreo, socialmente hablando, esta comisión organizadora, que consideraría como su mayor triunfo verse rodeada de la adhesión entusiasta de todos y cada uno de sus compatriotas, a los cuales especialmente llama, considerará como el cumplimiento de un alto deber patriótico el más pequeño de los concursos que reciba y las más humilde de la adhesiones que obtenga.

Puede que la última advertencia admita un doble nivel de lectura: a primera vista, el hecho de poner sobre aviso a la población contra una actitud de espera, o más aun de subversión, para con la solemnidad patriótica iba acompañado de un llamamiento a las buenas voluntades para ayudar, aunque fuera «humildemente», a una celebración que por lo visto no recibía gran adhesión ni entusiasmo popular. Sin embargo, un segundo análisis, permitiría preguntarse sobre la referencia al deber de fidelidad a la «raza», fidelidad identitaria so pena de exclusión social: el texto no precisaba si se trataba de la Raza española, y, de cierto modo, cada uno podía interpretar este llamamiento según le convenía.

²⁰⁴ «La Fiesta de la Raza», en *La Vanguardia*, Barcelona, 11-X-1924, p. 15.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

El carácter muy marcial y protocolario de las ceremonias públicas que se desarrollaron aquel año vino a ser una constante en los años siguientes. Sin embargo, incluso en materia militar, la confrontación de los símbolos podía tener su importancia ya que el 12 de octubre de 1926 en Barcelona desfilaron los *Mossos d'Esquadra*, institución específica de Cataluña, mientras que en Madrid fue el regimiento de Covadonga –nombre emblemático de la historia nacional– el que desfiló ante el Monumento a Colón. Sin embargo, la disolución autoritaria de la Mancomunitat, en 1925, terminó de confiscar cualquier forma de expresión política en provecho del poder central, lo que confirmaron las últimas celebraciones del 12 de octubre del decenio.

Como Cataluña, otras regiones periféricas tuvieron sus propias modalidades conmemorativas para la fiesta de la Raza, en particular en las regiones del norte: Galicia, Asturias, Cantabria y el País Vasco. Esos territorios se caracterizaban por sus potentes intereses económicos con América y por una fuerte corriente migratoria hacia ese continente; todos esos elementos habían forjado en esas regiones una verdadera mitología en torno a la América española, en las clases populares en especial. A nivel global, cabe observar la gran actividad de las diferentes capitales concernidas con motivo del 12 de octubre y una tendencia a privilegiar las manifestaciones de americanismo práctico. En La Coruña, conviene mencionar el papel relevante que desempeñó la asociación profesional Reunión de Artesanos en las celebraciones, ya a partir de 1915. Así, los ámbitos más implicados eran los sectores comerciantes, industriales y del artesanado, los cuales se encontraban por otra parte en el seno de la Casa América-Galicia. En Bilbao, en plena cuenca minera, la orientación práctica era similar ya que, en la capital de Vizcaya (que tuvo un desarrollo excepcional durante el primer tercio del siglo xx), era el Centro de la Unión Ibero-Americana, dirigido por el famoso industrial Julio de Lazúrtegui, el que se encargaba de los festejos del 12 de octubre. Sin embargo, como en Barcelona y en otras muchas localidades de importancia, la institución organizadora de las celebraciones tendió a perder su papel de primer nivel durante las celebraciones bajo la dictadura de Primo de Rivera, y surgieron otras entidades, como la sección local de la Unión Patriótica o la Juventud Monárquica que fueron tomando el relevo de la Unión Ibero-Americana.

Para terminar este breve panorama de lo que estaba en juego en cuanto a territorios en las celebraciones de la Fiesta de la

Raza, cabe evocar dos casos específicos. Primero, Zaragoza, ciudad que, evidentemente, mejor asociaba los dos símbolos de la patria y de la religión: la Raza y el Pilar. La Fiesta de las Banderas iberoamericanas, celebrada por primera vez en 1908 en la Basílica del Pilar, era simbólica de esa unión íntima de ambos ideales. Se repitió con regularidad con motivo del 12 de octubre, como en 1915, cuando la Acción Social Católica organizó en sus salones una ceremonia conmemorativa de entrega de las banderas americanas. El programa, que pretendía celebrar a la vez la «Raza iberoamericana» y la «Santísima Virgen del Pilar», se componía de una parte musical (con himnos, concierto y jotas) y de una parte literaria en la que alternaron discursos y poemas. Uno de los oradores, refiriéndose a las banderas entregadas por las repúblicas americanas, retomó las palabras pronunciadas otrora por Salvador Mingujón, catedrático de la universidad de Zaragoza, conocido por sus simpatías tradicionalistas: «en este mismo lugar sus banderas cruzaron como golondrinas el Océano para venir anidar al pie de la Virgen del Pilar»²⁰⁵. Del mismo modo, el arzobispo de Zaragoza hizo suyo el carácter hartamente simbólico de la coincidencia en un mismo día de una fiesta patriótica y de una festividad religiosa. Prometió entonces implicarse plenamente en la promoción de ceremonias como la que organizó la Acción Social Católica para hacer del 12 de octubre una verdadera fiesta cívico-religiosa:

Claro es, que al solicitarse nuestra cooperación para mayor éxito de la celebración de esta fiesta cívico-religiosa, Fiesta de la Raza, no podemos menos de prestar nuestra adhesión entusiasta y nuestra cooperación decidida hasta donde alcancen nuestras fuerzas, toda vez que para ello contamos con el auxilio de la Santísima Virgen en todos los instantes y muy especialmente en este mes de octubre, durante el cual se celebra su fiesta del Pilar de Zaragoza²⁰⁶.

Así que pronto cristalizó el lazo estrecho entre culto patriótico y culto religioso: las festividades del Pilar y los festejos de la Raza quedaron siempre asociados en Zaragoza durante los años que siguieron, sin que fuera nunca posible distinguir claramente entre ambos símbolos.

²⁰⁵ «La Fiesta de la Raza en provincias. Zaragoza», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1915, p. 155.

²⁰⁶ «La Fiesta de la Raza. Colón. El Pilar», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct.-nov.-dic. 1916, p. 18.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

El segundo caso notable es el de Melilla, enclave español en territorio marroquí. La ubicación particular de la ciudad así como su papel estratégico en la campaña militar de Marruecos (1909-1927) hacían de esa capital un caso específico. Ciudad de guarnición, Melilla contaba con una fortísima proporción de militares entre sus residentes. Por razones a la vez demográficas y defensivas, la dimensión patriótica estaba estrechamente vinculada con el ejército y con la empresa colonial africanista²⁰⁷. Como en Ceuta y en el resto del Protectorado marroquí, la Fiesta de la Raza era ante todo una fiesta de afirmación nacional y colonial que pretendía una apropiación simbólica del territorio, fuera antigua o reciente la colonización de dicho territorio. Ya que la campaña militar de «pacificación» se hacía en nombre de la civilización, el símbolo de la Raza, con tanta carga histórica y cultural, no remitía tanto a las relaciones con América como a la misión colonizadora y civilizadora de España. Así, a instancias del Ateneo, de la municipalidad o de las autoridades militares, la Fiesta de la Raza se celebró a partir de 1917, con la excepción de 1921 cuando el «desastre» muy reciente de Annual diezmó al contingente y por poco obligó a evacuar la ciudad. El 12 de octubre de 1924, el general Sanjurjo, responsable de las operaciones militares en Marruecos, presenció la ceremonia escolar organizada en el parque Hernández. Tres años más tarde, en 1927, la celebración de la «Fiesta de la Paz», que asoció aquel año el 12 de octubre y la pacificación del Protectorado marroquí, cobró allí un significado muy particular: además de los festejos «raciales» tradicionales, tuvo lugar un *Tē Deum* de acción de gracias por la Victoria. Luego se organizó en el Panteón de los héroes un homenaje solemne a las víctimas de la campaña militar de Marruecos.

La exaltación del heroísmo militar y del deber sagrado al que obligaba la patria no daba lugar a dudas en ese tipo de ceremonias, como lo indica un relato que publicó para la Fiesta de la Raza de 1925 *El Telegrama del Rif*, de Melilla. Titulada «Ejemplares de la Raza. Ideal sacrificio de un alma joven», esa evocación lírica ensalzaba el sacrificio heroico del joven llamado a filas. Al recibir la orden de incorporación, el joven soldado entraba en un éxtasis

²⁰⁷ En cuanto al movimiento africanista y a la colonización española en el África negra y en Marruecos, véase José U. MARTÍNEZ-CARRERAS, «El africanismo español», en Juan Carlos PEREIRA (coord.), *La política exterior de España (1800-2003)*, op. cit., pp. 357-370.

muy patriótico y pedía ser destinado a la Legión: «Nunca culto alguno tuvo más fervoroso sacerdote. Papeleta, petición de destino. Primero: al Tercio; segundo, al Tercio; tercero, al Tercio... A los que tratan de disuadirle, dice sin jactancia ni vanidades: TENGO UN DEBER QUE CUMPLIR»²⁰⁸. Luego se le veía luchar en el seno de la Legión para las misiones más peligrosas, llevado por un doble ideal patriótico y familiar. Al final, herido de muerte en Alhucemas (*i.e.*, el lugar del desembarco victorioso que había sido organizado un mes antes), como les incumbe a los héroes, expiraba entre los brazos de su padre, dejando para la eternidad una sonrisa en los labios. Con su doble carácter de cantar épico y de oración fúnebre, esa evocación hacía de la Raza celebrada en aquel 12 de octubre un absoluto patriótico que requería todos los sacrificios y eso, hasta la muerte.

En Tánger, ciudad con estatuto internacional que contaba con una fuerte comunidad de residentes españoles²⁰⁹ y a la que reivindicaba España, el principal festejo anual era también la Fiesta de la Raza: celebrar la fiesta nacional española era entonces la ocasión de mostrar cada año la españolidad de Tánger. El 12 de octubre de 1926, o sea un año después de que un tratado hubo confirmado el carácter internacional de la ciudad, tuvo lugar una importante manifestación que constaba de una misa al aire libre, un partido de fútbol y una función en el teatro Cervantes en presencia del cuerpo consular, de las autoridades de tutela y del representante español acompañado por el general Sanjurjo. La fiesta del 12 de octubre constituía en muchos aspectos, pues, un instrumento de lucha simbólica destinado a avalar un patriotismo autoritario y un nacionalismo españolista. Es también, en cierta medida, lo que evidencia el análisis de la evolución cronológica de las celebraciones de la Fiesta de la Raza.

²⁰⁸ Cándido LOBERA, «Ejemplares de la Raza hispana. Ideal sacrificio de un alma joven», en *El Telegrama del Rif*, Melilla, 13-X-1925, p. 3.

²⁰⁹ Según datos de la revista *Raza Española* (*cf.* Blanca de los RÍOS, «La raza española en África», en *Raza Española*, Madrid, n.º 32, ag. 1921, pp. 5-12), Tánger tenía, en 1921, 14.000 residentes españoles sobre un total de 65.000 habitantes. Sobre el estatuto de la ciudad de Tánger y su importancia para la política exterior española, refíriase a Jean-Marc DELAUNAY, «La mer dans les relations franco-espagnoles au début du XX^e siècle», en *Relations internationales*, Genève, n.º 60, 1989, pp. 457-472.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

C) EL 12 DE OCTUBRE A LO LARGO DEL TIEMPO:
DE UN REGENERACIONISMO REFORMISTA A UN PATRIOTISMO
ESPAÑOLISTA Y MILITARISTA

A modo de balance, conviene contemplar ahora la cuestión de las celebraciones del 12 de octubre desde un punto de vista diacrónico. El análisis de la tipología de las ceremonias y de su difusión territorial ha conducido a distinguir distintas etapas en la evolución de las formas y de los contenidos de la Fiesta de la Raza. Puede ser útil ahora sistematizar, en la medida de lo posible, esas observaciones destacando dos grandes fases en el desarrollo de la fiesta.

1912-1918: la Fiesta de la Raza, un proyecto regeneracionista y americanista

A diferencia del 2 de mayo, la Fiesta de la Raza no nació en España de una fiesta popular espontánea. Al comienzo, se debió más bien a comunidades de emigrados españoles afincados en América y a círculos de intelectuales y de hombres de negocios implicados en el americanismo. Desde sus inicios, la difusión de la celebración fue un movimiento, no de oficialización de una práctica popular preexistente, sino de instauración progresiva de una nueva celebración aprovechándose de los festejos de la Virgen del Pilar que preexistían. Por eso la configuración del mito asociado con el 12 de octubre, y el proceso de institucionalización que lo acompañó, corrieron parejas. Durante el período inicial de 1912-1915, sólo algunas ciudades participaron en las celebraciones, y siempre a instancias de instituciones privadas. La fiesta aún no tenía, pues, ninguna dimensión nacional. Se trataba entonces de iniciativas voluntaristas que, en su mayoría, procedían de los sectores del hispanoamericanismo progresista, o, al menos del «americanismo práctico», es decir de los ámbitos más comprometidos con la promoción de programas prácticos de intercambio cultural, económico o diplomático.

En Madrid, por ejemplo, la Unión Ibero-Americana organizó, en 1914, una fiesta literaria en su sede para conmemorar la Fiesta de la Raza. Para celebrar este aniversario, se asoció con el Centro de Cultura Hispano-Americana, institución que había creado tres años antes Luis Palomo, senador liberal muy activo para po-

tenciar en España un americanismo capaz de regenerar y modernizar el país. Al año siguiente, durante la misma ceremonia dedicada a la Raza, la Unión recibió también al presidente del Ateneo de Madrid, quien no era sino el senador republicano Rafael María de Labra, conocido por su ardiente campaña a favor de la abolición de la esclavitud y en pro de la concesión de la autonomía política a las Antillas españolas. Otro ejemplo parece igual de revelador, si no más: el de Oviedo que, en 1913, fue una de las primeras ciudades peninsulares en organizar con motivo del 12 de octubre una ceremonia americanista. Aquel año, el rector de la universidad, Fermín Canella, intelectual liberal que, cuatro años antes había enviado a Rafael Altamira para desempeñar una misión cultural a través de América, organizó una ceremonia para inaugurar unas placas que conmemorasen la creación de la facultad de ciencias y rendir homenaje a la fraternidad hispanoamericana. Aquel mismo 12 de octubre, el pleno se reunió en el palacio de la Diputación para levantar, por suscripción pública, en Oviedo, un monumento a América, como testimonio de agradecimiento por parte de Asturias –tierra de emigrantes– para con esas repúblicas²¹⁰.

Durante los años 1915-1917, la Fiesta de la Raza tendió a extenderse, pero conservó con todo una dimensión muy local en la medida en que seguía prevaleciendo una gran diversidad en las modalidades conmemorativas en todo el país. Sin embargo, los festejos entonces empezaron a institucionalizarse: esta tendencia tendió a compaginar el inicial mensaje reivindicativo americanista con manifestaciones marcadamente historicistas y retóricas. En 1916, cuarenta y una ciudades españolas (entre las cuales veintinueve capitales de provincias, o sea más de la mitad) celebraron de un modo u otro el acontecimiento. El compromiso de la municipalidad de Madrid, a partir del invierno de 1916, contribuyó a hacer que las celebraciones del 12 de octubre de 1917 fueran la primera auténtica celebración nacional en honor a la Raza. Aquel año, el gobierno español, que se había unido los años anteriores a la ceremonia organizada por la Unión Ibero-Americana, quiso darle al acontecimiento un carácter imponente y les pidió a todas las administraciones que organizaran conferencias y homenajes. La lista de las entidades, públicas o privadas, que se asociaron, en

²¹⁰ Véase «El monumento a América», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 8, oct. 1913, p. 31.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

1917, a la Fiesta de la Raza es impresionante. La revista de la Unión informó en su número de diciembre de 1917 sobre todas las corporaciones y personalidades que tomaron una parte activa en las celebraciones del pasado 12 de octubre²¹¹. La lista publicada constaba de miles de nombres: entre las instituciones, se contaban ayuntamientos y consejos municipales, servicios públicos, cámaras de comercio y de industria, empresas, escuelas, colegios, institutos y universidades, academias, asociaciones, casinos, círculos y clubes de todo tipo, centros sociales, regimientos; entre las personalidades figuraban ministros, presidentes o secretarios de entidades variadas, cónsules, gobernadores, inspectores, intendentes, oficiales del ejército, obispos, etc.

Por lo tanto, la ley del 15 de junio de 1918 fue la culminación de un proceso que ya había conducido en 1917 a la multiplicación de las celebraciones, pero también a un distanciamiento progresivo con el ideal de origen. Esa primera etapa, 1912-1918, a pesar de todo, situaba la Fiesta de la Raza dentro de un proyecto americanista y regeneracionista que manifestaba un nacionalismo proyectivo, o sea orientado hacia el exterior y hacia el futuro. El pasado –objeto inmediato de la conmemoración del 12 de octubre de 1492– se concebía como una referencia útil para volver a los orígenes y enfrentar los retos del presente: unir los esfuerzos para modernizar al país en un plano social y económico, y restituirle un puesto privilegiado en el escenario internacional.

Al nacer esa fiesta mientras la Gran Guerra azotaba el continente europeo, el contexto internacional vino a potenciar el significado distintivo del 12 de octubre como fiesta plurinacional que reunía a los países de la Raza en un proyecto alternativo, portador de paz y de justicia. Así que la Fiesta de la Raza no cobró un carácter puramente retórico sino a partir de su definitiva institucionalización y del contexto posterior a la Primera Guerra mundial, cuando las posibilidades concretas de España en materia económica y política se estimaron ya limitadas y cuando la presión interior obligó a robustecer el discurso nacionalista. Ese fue el punto de partida de la segunda fase, que correspondió con la oficialización de esa fiesta nacional y que consagró la evolución retórica y autoritaria de la fiesta, lo cual traicionaba el espíritu de origen.

²¹¹ «Entidades y personas que en 1917 han contribuido activamente a la celebración del día 12 de octubre como Fiesta de la Raza ibero-americana», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 9, dic. 1917, pp. 81-95.

1919-1930: el espíritu de reforma confiscado en provecho de un Poder autoritario

El período que se abrió en 1918 coronó la instauración del 12 de octubre como fiesta *nacional*, así como lo proclamaba la ley, y no como fiesta *de la nación*. Exactamente a partir de aquel año bisagra, asistimos a una polarización de varios grupos o sectores que, si al principio se mostraron favorables o indiferentes a esta celebración, empezaron a declararse claramente hostiles a este nuevo símbolo o, al menos, a las formas conmemorativas que se adoptaron en su nombre. Ironía del destino, el primer año en que la fiesta revistió un carácter oficial de alcance nacional, o sea en 1918, fue también uno de los más deslucidos: la mayoría de las celebraciones se cancelaron a causa de la gravísima epidemia de gripe —la famosa gripe española— que azotó al conjunto de la Península y a muchos países europeos. En Barcelona, la patronal encargada de organizar la Fiesta de la Raza, que encabezaba Jaime Cussó (presidente de la Liga de Productores del Principado de Cataluña), decidió anular todos los festejos. En Huelva, en Madrid, en Melilla, etc., todas las concentraciones de público se prohibieron por motivos sanitarios. Hubo que esperar hasta 1919, y a veces hasta 1920, para encontrar de nuevo el fausto que había marcado las conmemoraciones de 1917. De hecho, el 12 de octubre de 1919, lluvias diluvianas se abatieron en numerosos puntos de la Península, de tal modo que varias ceremonias previstas al aire libre tuvieron que cancelarse, en particular las procesiones cívicas. Privada de su forma conmemorativa más emblemática, siendo suprimida la procesión cívica y escolar a la que debía asistir el rey, la fiesta nacional celebrada en la capital tampoco pudo tener el brillo esperado.

En varios lugares, la Fiesta de la Raza suscitó, a partir de aquel momento, resistencias crecientes. Prueba de ello fue la iniciativa del concejal Hilario Crespo, miembro permanente de la Comisión organizadora de la Fiesta de la Raza en Madrid. En el proyecto que presentó al alcalde para solemnizar el 12 de octubre de 1922, dicho funcionario expresaba la voluntad de extender la obligación de celebrar el 12 de octubre a la totalidad del territorio mediante una disposición legal. Aquel era precisamente el primer punto de su libelo: «1°. Que por la Alcaldía Presidencia se solicite del Gobierno el que dictare un Real decreto, por virtud del cual, se proponga a todos los Ayuntamientos del Reino la obligación de cele-

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

brar todos los años, empezando por el actual, el día 12 de octubre, la Fiesta de la Raza»²¹². Varias lecciones pueden sacarse de esta iniciativa: primero, ilustraba la intromisión creciente de las autoridades centrales (en este caso, las de la capital) en las modalidades de celebración del resto de la Península; por otra parte, la iniciativa daba a entender que cierto número de ayuntamientos se resistían a la implantación de auténticas solemnidades y ello, cuando el 12 de octubre había adquirido un estatus nacional desde hacía ya cuatro años. Tras ese mensaje con alcance general, hay que ver una nueva lucha simbólica que oponía la capital a otras capitales regionales, en especial a Barcelona, que en la misma época se encontraba comprometida con la construcción de una «catalanidad» mucho más propensa a venerar a sus propios íconos –La Virgen de Montserrat y la Diada del 11 de septiembre– que a los símbolos impuestos de la Virgen del Pilar y del Día de la Raza²¹³. Los periódicos refieren que, en 1920 y en 1921, la capital catalana había desdeñado las ceremonias del 12 de octubre y había dejado de organizar la tradicional procesión o la menor ceremonia conmemorativa. Exceptuando las fiestas de la comunidad aragonesa, se pudo observar el mismo fenómeno en otras ciudades como Salamanca, Oviedo o San Sebastián.

La desafección que afectó a varios promotores de la fiesta a partir de su fase de institucionalización se debía a que las celebraciones se inclinaron cada vez más hacia un nacionalismo retrospectivo cuya proyección hacia América era meramente retórica –la escenificación de un imperio espiritual acompañada de un borroso proyecto diplomático– y cuya finalidad principal era su vocación de propaganda interior. Por cierto, esa tendencia se confirmó con la llegada al poder del dictador Miguel Primo de Rivera en septiembre de 1923. Al general lo acogieron bastante favorablemente, de entrada, los sectores que desde hacía medio siglo se ha-

²¹² Hilario CRESPO GALLEGO, «Boceto de proyecto para solemnizar en el presente año la Fiesta de la Raza», en «Expediente de organización de la Fiesta de la Raza - 1922», Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 22-328-70.

²¹³ La *Diada*, que –según Carlos Serrano– desde fines del siglo XIX empezaba a celebrarse cada vez más en Cataluña, conmemoraba la capitulación de Barcelona el 11 de septiembre de 1714, acontecimiento que puso fin a la Guerra de Sucesión y supuso la victoria de la dinastía centralizadora de los Borbones (cf. Carlos SERRANO, *El nacimiento de Carmen...*, op. cit., p. 318). Sobre el culto catalán a la Virgen de Montserrat, consúltese el capítulo segundo del mismo libro (*id.*, pp. 55-74).

bían mostrado más contrarios a la usurpación del poder por la oligarquía. Pero pronto el general se ganó la oposición de los ámbitos intelectuales y catalanistas, los cuales se unieron a partir de 1925 con los demócratas en un frente común contra el régimen. En cuanto accedió al poder, Miguel Primo de Rivera se adueñó totalmente del símbolo del 12 de octubre en tanto que forma de propaganda y de legitimación personales. Como ya había ocurrido con muchas manifestaciones emblemáticas del americanismo, la dictadura remató la recuperación de la Fiesta de la Raza con fines puramente ideológicos. El 12 de octubre de 1923, o sea apenas tres semanas después del golpe de estado, Primo de Rivera, en una de sus primeras apariciones públicas, presidió la ceremonia conmemorativa organizada en la Universidad Central de Madrid. Para él fue la ocasión de justificar su acceso al poder y la instauración de un régimen, sino fascista, por lo menos autoritario. Como recuerda José Álvarez Junco, la recuperación de la Fiesta de la Raza también se insertó en una implicación activa de la Dictadura en la tarea de nacionalizar a las masas y de superar los supuestos «vicios de la raza»: esta tarea nacionalizadora la emprendió desde un enfoque tradicionalista, priorizando una estructura social jerarquizada, un orden moral católico y un modelo de Estado monárquico y fuertemente centralista²¹⁴.

A partir de entonces, al acercarse a los ámbitos del poder, la Fiesta de la Raza se alejó cada vez más del americanismo práctico en tanto que vía de reforma de España gracias a la referencia americana. La alteración que durante los años 1920 sufrió la fiesta del 12 de octubre ilustraba perfectamente la anexión del hispanoamericanismo como doctrina oficial de la dictadura. Si la implicación americanista del dictador se puede fechar más bien en 1926, su interés por la Fiesta de la Raza como instrumento de vertebración nacional y de propaganda se manifestó en cuanto llegó al poder. Esta fecha confirmó un cambio tanto en las prácticas conmemorativas como en el contenido de la fiesta. Bajo Primo de Rivera, el 12 de octubre descansó sobre todo en la idea de una comunidad racial que definían criterios muy connotados desde un punto de vista ideológico: criterios raciales (una comunidad en la que predominaba implícitamente el elemento blanco), religioso (la

²¹⁴ José ÁLVAREZ JUNCO, «España», en Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y Juan Francisco FUENTES (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XX español*, op. cit., pp. 479-480.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

catolicidad como fundamento de la civilización hispánica) y políticos (los valores conservadores, monárquicos, autoritarios y hasta militaristas). La fiesta cobró además un carácter muy oficial y se extendió al conjunto del territorio, alcanzando zonas que hasta el momento se habían resistido fuertemente a su difusión como, por ejemplo, Cataluña. Andando el tiempo, la procesión cívica y sus declinaciones escolar, religiosa y militar fue ganando cada vez más importancia y se transformó en el corazón de la celebración.

A ese nivel, dos instituciones constituyeron los modelos y los referentes explícitos de la fiesta cívica: el ejército, con el desfile militar, y la Iglesia, con la procesión religiosa. Las celebraciones dedicadas a la Virgen del Pilar y las en homenaje a la Raza terminaron por fundirse unas con otras, cuando no por confundirse, y pronto los periódicos bautizaron el 12 de octubre «Fiesta de la Raza y del Pilar»: cuando ya no se distinguía entre los dos rituales, la dimensión religiosa invadió por completo la esfera laica y cívica. Conforme la jerarquía católica se fue asociando con las celebraciones, la Fiesta de la Raza se militarizó progresivamente. Con modalidades diferentes, el cuerpo militar se hizo cada vez más presente, pese a la relativa «desmilitarización» del régimen propiciada por la instauración del Directorio Civil en 1925. A no ser que fuera ése un modo de compensar a nivel simbólico este muy relativo retraimiento de los militares en la política... A partir de entonces, las procesiones cívicas integraron casi siempre al ejército, el cual concluía las manifestaciones públicas con un desfile solemne.

Esa irrupción del ejército en el espacio público y en la esfera cívica era la señal de un militarismo patente que desentonaba con el símbolo de paz y de pacifismo que supuestamente representaba el 12 de octubre desde la Primera Guerra mundial. Al proclamarse gran representante del ejército, el general Primo de Rivera procuraba transformar a ese cuerpo en columna vertebral de la nación a nivel simbólico, y al mismo tiempo pretendía reducir su influencia directa en los asuntos del Estado. A la hora de instaurar un Directorio Civil, era decisivo integrar a los militares en el proyecto político. Mientras que el pretorianismo había ido creciendo desde la Restauración y el golpe de Estado de septiembre de 1923, el régimen se encontraba preso de sus contradicciones: por un lado buscaba la emergencia de una clase de tecnócratas civiles, y por otro seguía apoyándose en el ejército como base de su legitimidad. Pese a todo, la connotación militar que iba unida al ceremonial del 12 de octubre no era ninguna novedad ya que, des-

de 1913, la Guardia Civil había hecho de la efeméride una fiesta militar. Así el 12 de octubre se transformó en una ceremonia militar cívicoreligiosa que acabó perdiendo toda dimensión progresista, tendencia que Miguel de Unamuno no se cansó de denunciar a lo largo de los años 1920. Paradójicamente esta evolución y la recuperación política que de ella se hizo le dieron a la Fiesta de la Raza una identidad más coherente. Si durante los años 1910 el objeto conmemorado oscilaba a menudo entre la Raza y el Pilar, sin que la fiesta del 12 de octubre encontrara una identidad muy determinada, el uso que de ella hizo la dictadura de Miguel Primo de Rivera ayudó a hacer más clara su orientación. Con el tiempo, sólo permanecieron dos dimensiones: el uso interno, con fines de cohesión nacional y de escenificación a favor del poder, y la proyección diplomática, la cual era más retórica que funcional. Pasando de los empresarios e intelectuales regeneracionistas al mundo político y a los literatos de todo tipo, la fiesta se desnaturalizó definitivamente. Eso es también lo que enseña la abundante literatura en torno al 12 de octubre.

3. Bajo los auspicios de la Raza: celebraciones e ideología

Los principales testimonios que hoy subsisten de la Fiesta de la Raza son documentos escritos. Al respecto, sorprende la singular importancia que tuvo el discurso como modalidad conmemorativa. Seguramente, las sociedades contemporáneas, en que abundan los medios de comunicación, han perdido ese culto a la palabra, o bien usan de la palabra de modo muy diferente, evitando recurrir a la imagen, al modo enfático o lírico para preferirle la lengua de la técnica que parece más neutral. Por esta especificidad de la comunicación pública de principios del siglo xx, las fiestas del 12 de octubre requieren un enfoque literario que contempla el discurso como instrumento privilegiado de transmisión ideológica.

A) REGOCIJOS LÍRICOS: DEL ÉNFASIS A LA HIPÉRBOLE

El discurso de fiesta

Sin lugar a dudas, la Fiesta de la Raza era propicia a la producción de discursos de todo tipo, escritos u orales, compuestos o

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

improvisados, públicos o más íntimos. La mayoría de ellos los reprodujo la prensa y el Ayuntamiento de Madrid editó cada año un folleto de unas cincuenta páginas que constaba del programa de la fiesta literaria y musical en homenaje a la Raza y de los discursos de los oradores que habían intervenido para la ocasión²¹⁵. Esas publicaciones constituyen una fuente valiosa para el análisis de la ideología que se vehiculaba durante esas ceremonias organizadas por las élites.

Sin embargo, el análisis de la producción literaria no ha de limitarse a los únicos discursos pronunciados con motivo de las ceremonias. El 12 de octubre daba lugar a todo tipo de publicaciones conmemorativas y ensayos de divulgación que salían el día mismo en la prensa, así como a artículos de fondo que tenían como tema central la fecha simbólica del 12 de octubre. Esos textos pretendían rememorar al gran público el significado de la conmemoración y contribuían a dar a conocer mejor tanto la historia española —esencialmente colonial— como la realidad de la América contemporánea y de las relaciones que ésta mantenía con España. En cuanto a la conferencia divulgativa, constituyó el modo de expresión privilegiado del primer tercio del siglo xx. Dicho género participó de la vulgarización del ideal americanista, el cual se quería portador de la identidad colectiva, moldeador de la opinión pública y, de modo más general, vector de la educación de las masas populares. Pese a su pretensión científica, los literatos del 12 de octubre solían valerse de un tono grandilocuente, usando de la dramatización, incluso de lo grandioso y lo enérgico, y así no hacían sino adaptarse a una moda retórica muy preciada por las élites de todas tendencias. Ejemplos relevantes son el concejal Hilario Crespo, el alcalde Emilio Antón o el inefable diplomático cubano Mario García Kohly.

La poesía, vector de sociabilidad y fuente de exaltación patriótica

La poesía, género emblemático de la Fiesta de la Raza, estaba cargada de una fuerte connotación social y tuvo en las primeras

²¹⁵ A título de ejemplo, podemos referirnos al primero de estos folletos, publicado en el año 1917: *Sesión solemne celebrada por el Excmo. Ayuntamiento de la M.N. y M.H. Villa de Madrid... el día 12 de octubre de 1917 para conmemorar la Fiesta de la Raza, op. cit.*

décadas del siglo XX un papel importante como vector de sociabilidad entre las élites. No era ningún fenómeno nuevo, pues ya en el siglo XIX este género desempeñaba un papel central en las conmemoraciones con carácter político²¹⁶. La importancia simbólica de la poesía durante los ritos conmemorativos era, para muchos, evidente en la medida en que se le atribuía al género cierta nobleza, una elevación en cuanto al fondo y a la forma que hacían necesariamente de ella el corazón de los festejos.

Si consideramos conjuntamente las fiestas literarias organizadas en Madrid y en el resto de la Península con motivo de la Fiesta de la Raza entre 1911 y 1930, podemos identificar a varios autores asiduos en estas ceremonias. Se les encontraba inevitablemente en cada ceremonia, de modo que esos festejos constituían en gran medida un espectáculo *esperado*, y hasta convencional, que iba perpetuando año tras año una misma concepción de la Raza y de la historia hispanoamericana. Además de los poetas premiados, ciertos autores españoles y americanos se beneficiaban del favor del ayuntamiento madrileño. Ése era el caso del poeta y crítico sevillano Manuel Machado, el cual solía pertenecer a la Comisión organizadora de la Fiesta de la Raza en Madrid. Asimismo, las obras de otro poeta y dramaturgo, Ramón Goy de Silva, figuraban a menudo en los programas²¹⁷. Además de Rubén Darío cuyas composiciones «Salutación del optimista», «A Roosevelt», «Cyrano en España» o «Cosas del Cid» habían tenido un franco éxito entre los españoles y repetidamente se leyeron en Madrid, se honraba a otros autores en la capital, como Amado Nervo («La vieja llave» en 1922) y Eduardo Marquina («La encina», en 1922).

Fuera de Madrid, cabe mencionar al periodista cordobés de *ABC* Marcos Rafael Blanco Belmonte, premiado en los Juegos florales hispanocubanos de 1922 en Avilés. El mismo año, se premió en Salamanca a José María de Onís por su obra «Los Galeones castellanos (Canto a América)». En el certamen celebrado por el

²¹⁶ Christian Demange lo muestra para la fiesta del 2 de mayo entre 1808 y 1908 (cf. *El Dos de Mayo...*, *op. cit.*, pp. 19-52 y pp. 53-77).

²¹⁷ Manuel Machado muchas veces pudo leer sus composiciones. Por ejemplo, en 1922 (con el poema «Los Conquistadores») y 1924 (con «Épica española»), en el Teatro Real, y en 1926 (con «Tipos de la Raza»), en la Zarzuela. Ramón Goy de Silva conoció un éxito parecido: en 1921, el actor Ricardo Calvo declamó su poema «La antorcha de la Raza» y, en 1925 Samuel Crespo leyó «El altar de la Raza». El año siguiente, figuraba, en el programa de la Zarzuela su obra «¡Salve España!».

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

Ateneo de Sevilla el 12 de octubre de 1928, ganó Manuel de Gón- gora con el poema «Salutación de España a las Repúblicas de Amé- rica», cuyo lema era «Ínclitas razas ubérrimas, sangre de Hispan- ia fecunda». Su contenido, igual que la ilustración que lo acompañaba en el diario *ABC*, repetía el esquema tradicional y los tópicos heredados de la historiografía colonial (fig. 13).

Los poetas de segunda fila en hacer sus pinitos en la Fiesta de la Raza eran muy numerosos. La calidad intrínseca de esos escritos era a menudo mediocre, ya que reflejaban ante todo el acad- emicismo inherente a lo que se podría calificar de «poesía oficial». A ese respecto, la literatura de la Fiesta de la Raza constituía una salida segura para una serie de autores cuya prolijidad encontra- ba así un motivo para explayarse. El carácter estereotipado de las metáforas y de los motivos a los que solían acudir era muy reve- lador de la forma de americanismo que se promovía para la oca- sión. Poco a poco, mediante la poesía y los otros vectores discursivos, se fue creando un molde, tanto en la forma como en el contenido, que condicionaba, codificaba y modelaba la creación mítica vinculada con la conmemoración: la historia del Descubri- miento y de la Colonización por una parte, y la comunidad desig- nada por la Raza, por otra parte.

Los autores de dichas producciones literarias pertenecían pues a una clase de intelectuales que gravitaban en torno a las élites di- rigentes y a los círculos del poder. Al adaptar su composiciones a los estilos y a los contenidos que se preciaban en ese tipo de ma- nifestaciones, priorizaban una interpretación lírica y paseista del 12 de octubre. Al respecto, el conjunto de los poemas difundidos para la ocasión era bastante homogéneo. Ello se debía sin duda a la composición del tribunal que seleccionaba las obras premiadas, el cual constaba de personalidades proclives a un enfoque conserva- dor del objeto conmemorado y cercanas a los ámbitos oficiales²¹⁸. El academicismo de las producciones distaba mucho de estar exen- to de cierto «barroquismo», tal como lo definió Mercedes Carba- yo Abengózar para el período franquista²¹⁹. Refiriéndose al discurs-

²¹⁸ Así iba compuesto el jurado encargado de premiar los trabajos que se presentaban al certamen literario que organizó el Ayuntamiento de Madrid para el 12 de octubre de 1919: dos concejales, Hilario Crespo y José Corona, y cuatro escri- tores: Blanca de los Ríos, Julio Cejador, Antonio Zozaya y Manuel Sandoval.

²¹⁹ Mercedes CARBAYO ABENGÓZAR, «La Hispanidad. Un acercamiento decon- structivo», en *Espéculo. Revista de estudios literarios*, Madrid, n.º 10, 1998.

so oficial en torno a la Hispanidad, ella destacó tres fundamentos en los que ése se apoyaba por lo general: la pureza, la poesía y la patria. Un discurso barroco, es decir, afectado, grandilocuente e hiperbólico que se vale de una dramatización excesiva. Dentro de ese marco, la poesía, en tanto que soporte de la memoria histórica, de los símbolos y de las tradiciones, era el vector privilegiado para transmitir una visión mitificada del pasado. La pureza remitía al sentimiento de unidad y de exclusividad que caracterizaba al nacionalismo conservador español y que encontraba en la patria su espacio simbólico preferido.

Esta opinión la puede ilustrar la iniciativa del autor sevillano Luis Cáceres que pretendía alentar la creación artística incluyendo, en una composición literaria hecha pública con motivo de la Fiesta de la Raza, toda una serie de motivos destinados a ser declinados bajo forma pictórica, arquitectónica, escultórica o poética. Titulado «La canción del Atlántico», su poema lo presentó Luis Palomo durante la conmemoración del 12 de octubre de 1915, en la sede de la Unión Ibero Americana²²⁰. He aquí un primer fragmento:

¡Ya existe un *más allá* de aquel sagrado confín de un mundo, tras del que se hundía el Sol, en las eternas, impenetrables, sombras del Océano! ¡¡¡América!!! La tierra que guardaba el misterio del Mar nace a la nueva vida ante las naves de los hijos de España.

El conjunto de la composición tenía la misma tonalidad efusiva y acudía a incontables exclamaciones para acentuar la intensidad dramática: «¡Alma española: ¡Salve! ¡Alma virgen de América!... Canta la gloria hispana. [...] ¡Alma española!... ¡Alma inmortal!... ¡¡¡Sólo en dos mundos cupo tu grandeza!!!». El bardo sevillano evocaba a continuación la lira y los laureles que acompañaban la epopeya hispánica del Descubrimiento y de la Conquista. Tras evocar la fronda de las nuevas ramas a partir del tronco hispánico, ofrecía en un último movimiento loores a la gloria de la España eterna y a los mártires de la patria: «Nuevamente, tu sangre, noble España, escribió, generosa, una página de oro, en el sagrado libro de la Historia. Una vez más, la Humanidad presencia, de tu alma, el

²²⁰ Luis CÁCERES Y VALDIVIA, «La canción del Atlántico», en *Unión Ibero-Americana*, n.º 10, oct. 1915, pp. 44-49.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

espartano sacrificio; porque vive tu nombre inmaculado, con el vivir eterno de los siglos». Encontramos aquí la confusión que ya señalamos entre historia y mitología, procedimiento que compendaba el pasado patrio en gloria y triunfo. Además de la referencia obligada al sacrificio –figura crística por antonomasia–, venían también las ideas de pureza y de inmortalidad. La conclusión conducía naturalmente a una invitación para levantarle un monumento a España: «Y cantará el Atlántico eterno himno de gloria. Y mientras una piedra exista en sus costas, alzárase sobre ella, por siempre, el monumento de la España inmortal». Por cierto, la alusión al monumento era sin duda alegórica, pero observaremos que este texto se compuso cuando precisamente en las costas americanas del Atlántico, se estaban realizando varios proyectos de monumentos en homenaje a España o a uno de los descubridores, «hombres ilustres» cuya memoria cabía honrar²²¹.

Floreceían pues en las producciones poéticas del 12 de octubre todos los tópicos sobre el descubrimiento, la conquista y la colonización de América introducidos por Luis Cáceres, lo cual revelaba el proceso de selección normativa de la memoria histórica realizado por las clases dirigentes. La producción literaria resultante de este proceso no sólo permitía difundir el ideal americanista sino también los valores y la ideología que se le asociaban a un nivel oficial. Así, se privilegiaban casi exclusivamente los relatos históricos, reduciendo la celebración del 12 de octubre a la mera evocación de una epopeya pretérita.

En la medida en que vehiculaba una concepción emotiva de la historia, la poesía tomaba por figuras emblemáticas a los grandes nombres del pasado español. Además de Colón y los marineros de Palos, las figuras recurrentes en esos poemas del 12 de octubre eran todos los que habían respaldado de un modo u otro el proyecto colombino, a saber los Reyes Católicos, los monjes de la Rábida, pero también la Virgen o Cristo. Junto con esas referencias obligadas, estaban, claro está, los conquistadores y los misioneros, categorías sumamente emblemáticas de la epopeya de la coloni-

²²¹ Entre ellos, mencionemos el Monumento a España, del escultor italiano Arturo Dresco, previsto para Buenos Aires, el Monumento a Vasco Núñez de Balboa, que debía levantarse en la entrada del Canal de Panamá, y el Monumento a Hernando Magallanes, concebido para la ciudad de Punta Arenas, en el Estrecho de Magallanes (Chile).

zación. Los poemas eran también la ocasión de situar estos episodios en la continuidad de un proceso histórico nacional lógico y coherente, y por eso aparecían a su lado los héroes de la Reconquista y las glorias militares de Castilla.

B) RETÓRICA RACIAL Y FAMILIAR: ENTRE PATERNALISMO Y NEOCOLONIALISMO

Una de las figuras recurrentes en la retórica propia de las celebraciones del 12 de octubre es la presentación de España como guía para América o la referencia a la «misión tutelar» que ésa reivindicaba para con sus antiguas colonias, una vez emancipadas. Fernando Ortiz denunció muy pronto el recurso a semejante retórica típica de los intelectuales del grupo de Oviedo: ocultaba, según él, una voluntad de reconquista espiritual y un «imperialismo suave» hacia la América hispánica²²². De hecho, como subrayara el profesor cubano, las ceremonias de la Fiesta de la Raza estaban, por sus manifestaciones discursivas, impregnadas de un innegable neocolonialismo. Esas celebraciones se daban la apariencia de un diálogo: por un lado, España, y por el otro, América latina considerada en su globalidad. Esa forma de intercambio inducía dos consecuencias: en primer lugar, hacía resaltar la importancia de España, única nación que podía tratar de igual a igual con veinte repúblicas juntas; luego, contribuía a dar una visión homogeneizante del continente americano más próxima a la América colonial que a la realidad continental contemporánea. Para enfocar la relación entre la nación matriz y sus países retoños, las repúblicas americanas, los autores acudieron a menudo a la metáfora familiar.

*«La madre España y sus hijas hispanoamericanas»:
el esquema familiar aplicado a los pueblos de la Raza*

Era frecuente presentar a la Raza como a una auténtica «familia de naciones». Ya vimos que el uso de la palabra «Raza» incluía

²²² Ortiz denunciaba tanto la metáfora de la «madre» a la que recurría el Grupo de Oviedo como la de la «hermana mayor» que empleaba Rafael María de Labra (cf. Fernando ORTIZ, *La reconquista de América...*, op. cit., pp. 55-56).

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

los pueblos hispánicos en un mismo linaje, es decir en una continuidad basada en el esquema de la familia. La introducción de este modelo familiar generaba una serie de implicaciones que no eran neutrales en el modo de considerar a la comunidad plurinacional hispánica.

Uno de los mayores éxitos poéticos de los diferentes concursos literarios celebrados en el altar del hispanoamericanismo fue, sin lugar a dudas, el «Canto a la Madre España» del abogado y político venezolano Andrés Eloy Blanco. Galardonado con el primer premio en el certamen que organizó la Asociación de la Prensa de Santander, el 25 de agosto de 1923, el poeta recibió la recompensa de manos del propio rey²²³. Todo el poema estaba construido sobre la metáfora de España como madre de América, y la larga extensión de sus diecisiete estrofas funcionaba como una amplificación de la alegoría inicial: «- ¡Madre mía! Te digo y se diría / que mi voz va creciendo si dice 'Madre mía...'». El recurso a la imagen de la madre, en consonancia evidente con la expresión de «madre patria», remitía a un símbolo patriótico y conservador. Había que buscar el embrión de la patria en el núcleo constituido por la familia cristiana, honorable y bien estructurada, que representaba la referencia moral central de la burguesía en el poder en España. Además, se encontraba en ello la imagen de una familia reunida alrededor de la madre, esquema que constituía un tópico de las representaciones iconográficas y literarias desde el siglo XIX. Andrée Bachoud ha estudiado el mito de la madre patria en su aplicación a las relaciones hispanoamericanas del primer tercio del siglo XX²²⁴: observa que la expresión había aparecido en 1914 en el *Diccionario de la Lengua Española*, editado por la Real Academia, y hace valer la coincidencia entre esta aparición y la inminente reconfiguración de las potencias europeas, proceso que le dejó a España el campo libre para una posible expansión de su influencia postcolonial. Dentro de este marco, el mito de la madre patria formaba parte de la maduración de un proyecto político que

²²³ Andrés Eloy BLANCO, «Canto a la Madre España» y «Gran Fiesta Hispano-Americana en Santander (España)», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 4, jul.-ag. 1923, pp. 1-7 y 37-40.

²²⁴ Andrée BACHOUD, «Le mythe de la mère patrie dans la politique extérieure espagnole. Les gaffes du duc d'Amalfi», actas del coloquio «Les mythologies hispaniques dans la seconde moitié du XX^e siècle» (Dijon, 22-23 novembre 1985), en *Hispanística XX*, Dijon, n.º 3, 1986, pp. 123-140.

concibieron amplios sectores políticos nacidos del regeneracionismo, y que fue institucionalizado por Miguel Primo de Rivera. Esta imagen contenía a priori todos los elementos de una posible reconciliación transoceánica. La «madre patria» constituía, por lo demás, una representación de España característica del liberalismo: al romper con la concepción absolutista de la nación representada por su rey, este motivo femenino simbolizaba a la nación como a una entidad abstracta para la que los individuos sentirían un cariño natural y respetuoso.

La metáfora de la «madre patria y de sus hijas emancipadas» permitía situar las relaciones hispanoamericanas dentro de un esquema tradicional, en una comunidad de destino natural, y, por lo tanto, inalterable. El legado histórico-familiar no se podía rechazar ya que formaba parte de lo adquirido y por eso la reconciliación posterior a la emancipación era inevitable. Cabe subrayar también que el esquema familiar introducía la idea de deuda moral de las hijas para con la madre²²⁵: en la medida en que España había agotado sus fuerzas para la educación de sus hijas americanas, aquéllas, una vez adultas, tenían, a cambio, la obligación de atenderla. Era exactamente lo que cantaban los últimos versos del poema «A la Madre augusta de la Raza», obra de Antonio Mediz Bolio, que se leyó en la Fiesta de la Raza de 1919: España, como una madre sumamente abnegada, había entregado toda su energía vital para dar a luz a las naciones hispanoamericanas. En una alocución pronunciada en el teatro de la Princesa el 12 de octubre de 1925²²⁶, Hilario Crespo se valió del mismo esquema familiar. Glorioso la historia contemporánea de las relaciones hispanoamericanas y la hispanofobia que surgió después de las guerras de independencia en Ultramar, declaraba:

La América española, a raíz de consolidar su independencia, representa al coloso que, embriagado por los aromas desprendidos de sus triunfos, habíase olvidado de depositar el beso cariñoso en la frente serena y adorable de la vieja madre España, de aquella madre abnegada que le había dado su vida y ternura, y que, dolorida y angustiada en su abandono, seguía teniendo para él una mirada siempre dispuesta a todos los perdones y al desbordamiento de todos sus afectos...

²²⁵ Antonio MEDIZ BOLIO, «A la Madre augusta de la Raza», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 8, dic. 1919, p. 16.

²²⁶ Ayuntamiento de Madrid, *Actos organizados para conmemorar la Fiesta de la Raza el 12 de octubre de 1925*, op. cit., pp. 48-49.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

América cobraba fugazmente la forma de un coloso –imagen despectiva que se solía reservar al «Coloso del Norte», los Estados Unidos– que se olvidaba de rendirle su tributo de gratitud a quien le había dado la vida. España, a pesar de ser una combatiente unos años antes, aparecía con los rasgos de una vieja madre inofensiva y generosa, dolorida por el abandono. La imagen patética de una España que estaba esperando el regreso de sus hijas no podía conducir sino a la recuperación del amor filial:

Hoy su hijo volvió y besa amorosamente los blancos bucles de la madre querida, y tomando su mano la hace sentir, ebrio de entusiasmo, la vida de su vida. Y ella, al sentir los latidos y el fuego de aquella sangre ardiente y joven, que nació de su propia sangre, con santo orgullo exclama: «¡Bendita unión ésta que acerca en dulce abrazo a los que nunca debieron alejarse!...».

Aquel cuento metafórico destinado a la comunidad española y latinoamericana, reunida para la ocasión en el teatro de la Princesa, sacralizaba el vínculo que unía de ahora en adelante los dos espacios. Centrándose en una relación puramente sentimental, contribuía a borrar cualquier dimensión política e incluso cualquier referencia a los intereses económicos o culturales que podían existir. De cierto modo, España, con los rasgos de una anciana de pelo blanco, llena de mansedumbre y serenidad, remitía al arquetipo de la cordura y de la experiencia frente a repúblicas jóvenes, llenas de ardor juvenil, que seguían necesitando la orientación y la ayuda de su genitora para abrirse a la madurez y saldar las discrepancias que podían surgir entre ellas.

En un mismo espíritu, citemos dos poemas compuestos por el incansable Marcos Rafael Blanco Belmonte y que se publicaron en la revista americanista *Raza Española*. Con el mismo título de «Mensajes del espíritu de la Raza», ambos poemas se basaban en una prosopopeya, dado que América y España se dirigían mutuamente dos mensajes de amor a través de los cuales se ofrecían recíprocos testimonios de agradecimiento y de gratitud²²⁷:

²²⁷ Marcos Rafael BLANCO BELMONTE, «Mensajes del espíritu de la Raza», en *Raza Española*, Madrid, n.º 45-46, sept.-oct. 1922, pp. 43-46.

DAVID MARCILHACY

RAZA HISPANA

«De América a España»

¿No te acuerdas de mí?... Madre de
[amores...
Hija soy de tu amor. Nací a tu
[arrullo...
Tú, como madre cariñosa y noble,
me diste lo mejor que en tu alma
[vibra:
tu fe invencible, cual gigante roble...
la fabla, con los giros arrogantes
del Romancero, grito de victoria...
El tesoro sublime de tus leyes;
La cultura inmortal; [...] la demencia
de nuestro excelso Padre Don
[Quijote...
Deudora tuya soy... Con mis laureles
quiero pagarte, Madre bendecida...
¡No te olvides de mí! Con igual brío
un cariño perenne nos enlaza.
Yo bendigo tu nombre, ¡que es el mío!,
y defiende tu raza, ¡que es mi raza!

«De España a América»

¡Nunca dudé de ti! Siempre querida...
No te acusé de ingratitud ni de
[olvido...
¡Eres digna de mí! Y en tu arrogancia
te contemplaba con temblor de gloria...
Te aguardaba mi amor. Firme,
[resuelto,
te esperó mi cariño noche y día...
Me orgullece que crezcas y eslabones
la gesta del ayer con el mañana:
¡así son los cachorros de leones!,
¡así los nietos de la gente hispana!...
Guarda, en prenda de amor, el viejo
[idioma
que es mi blasón y mi mejor orgullo...
No olvides lo que debes al linaje,
por obra de tu raza enaltecido.
No rindas servidumbre ni homenaje
al villano rapaz enriquecido.

Las actitudes recíprocas de América y de España sufrían bajo la pluma del cordobés una inversión ya que América, tan celosa antaño de su independencia, rogaba ahora a su madre España que no se olvidara de ella y reconocía en ella la auténtica fuente de su existencia. El mensaje que le transmitía cobraba el valor de una actitud de sumisión a España, de la que bendecía el nombre y defendía la raza. A cambio, la madre –considerada hasta hacía poco como una madrastra– negaba haber dudado alguna vez de su prole. De este modo muy revelador de la relación que la antigua metrópoli pretendía promover para con las repúblicas, Blanco Bel-

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

monte, con el homenaje que la madre les rendía a sus hijos, ofrecía un nuevo pretexto para glorificar a la nación madre: «¡Eres digna de mí!...». Orgullosa de la herencia que le había transmitido a América, España le recomendaba finalmente que no se olvidara nunca de lo que le debía. El poema ilustraba de ese modo una nueva forma de mistificación histórica que tendía a borrar cualquier causa de desavenencia capaz de inmiscuirse en sus relaciones pasadas, para no dejar más que una imagen de devoción, de fidelidad y de amor, sentimientos que sintetizaban, para el autor, «el espíritu de la Raza»...

En un discurso pronunciado en la plaza de Colón durante la gran procesión escolar del 12 de octubre de 1926, Emilio Antón, a la sazón alcalde de Madrid, hizo suya la misma imagen familiar, al representar a América con rasgos femeninos: una joven de cabellera dorada que se dirigía a su genitora, España:

Mucho tiempo, siglos, hemos empleado en aceptar los testimonios de gratitud de Hispanoamérica, y hemos glosado y repetido el tema de lo que América debe a España. Esta hora febril de buscarse España a sí misma, es sin duda una hora singularmente propicia a la proclamación de lo que España debe a América: ¡América! que viene a su gloriosa genitora suelta la cabellera de hilos de sol, encendido el semblante con el arrebol de la emoción filial, al viento la túnica tramada entre el Cielo y el Océano, y llevando sobre su cabeza hierática, solemne, la antorcha de la cristiana civilización, que España prendió en la hoguera de su propio pecho antes de clavarla en el más enhiesto nidal de cóndores andinos... La persistencia de esa llama que habéis mantenido con óleo de ideal, esperándonos siempre, es lo que España conmovida os agradece²²⁸.

La prosa gráfica del edil no evitaba ningún estereotipo y en ella se encontraba de nuevo la figura inocente de una América joven y virginal que había protegido tanto su virtud como su piedad. El mensaje que transmitía así para el desfile al pie del monumento a Colón no dejaba de ser muy conservador y situaba a América en un esquema neocolonial en el que ella no era sino un receptáculo para la impronta española. Al año siguiente, el nuevo alcalde de Madrid, Manuel Semprún y Pombo, no dudó en reiterar la imagen de América considerada con los rasgos de una virgen, ya que

²²⁸ Ayuntamiento de Madrid, *Actos organizados para conmemorar la Fiesta de la Raza el 12 de octubre de 1926*, op. cit., p. 15.

asoció el 12 de octubre de 1492 con «las bodas espirituales del genio español con la Virgen transoceánica»²²⁹.

En fin de cuentas, la noción de madre patria remitía a una nueva forma de nacionalismo que situaba las relaciones hispanoamericanas dentro de un esquema neocolonial de dependencia. En la medida en que se asimilaba a menudo en el uso la patria a la idea de nación, podemos decir que con este artificio lingüístico las repúblicas latinoamericanas que reconocían en España a la madre patria quedaban asimiladas a la nación española. Una vez más, era la concepción de la supernacionalidad racial lo que les permitía a los mismos latinoamericanos someterse a la «suave» autoridad de la madre.

Sin embargo, la forma de imperialismo que presuponía este esquema no dejó de suscitar resistencias²³⁰. Miguel de Unamuno denunció esos tópicos que introducían una jerarquía, un paternalismo y un neocolonialismo inoportunos: les prefería relaciones basadas en la igualdad, la solidaridad y la fraternidad de «naciones hermanas» y hablaba, por su parte, de «hermandad hispánica», expresión que utilizó como título de uno de sus artículos²³¹. Ese ejemplo revela, sin embargo, que a los españoles les seguía costando evitar la metáfora familiar, fuera la que fuera.

Para el escritor mexicano Alfonso Reyes, asiduo en las fiestas americanistas ya que fue secretario de la legación de México en Madrid entre 1919 y 1924, toda la logorrea que se producía con motivo de esas manifestaciones conmemorativas era vana y perjudicial para las relaciones de España con las repúblicas americanas. En un artículo titulado «Sobre una epidemia retórica», denunció la retórica gráfica y huera vehiculada por los tópicos de la «madre patria» o de los lazos distendidos que había que estrechar, y que se propalaba con motivo de solemnidades como la Fiesta de

²²⁹ «Expediente de la Fiesta de la Raza del 12 de octubre de 1927», Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 26-330-17.

²³⁰ Paul Aubert apunta que sólo algunos intelectuales librepensadores o a veces socialistas cuestionaban el imperialismo y el colonialismo, criticando sus mismos fundamentos. El PSOE como tal no era anticolonialista y hasta adoptó, después de la Primera Guerra mundial, una postura claramente neocolonialista (Paul AUBERT, *Les intellectuels espagnols et la politique dans le premier tiers du XX^{ème} siècle*, op. cit., pp. 1353 y ss).

²³¹ En este artículo, Unamuno se oponía al esquema jerarquizador que suponía hablar de la madre con sus hijas hispanoamericanas (cf. «Hermandad hispánica» [1917], en MIGUEL DE UNAMUNO, *Obras completas*, op. cit., t. VIII, p. 554).

la Raza²³². Empleando una franqueza poco corriente en los ámbitos diplomáticos, el intelectual mexicano escribía:

Porque –bueno es que todos lo sepan– nada hay más desacreditado aquí que las prédicas de hispanoamericanismo, que las campañas para «estrechar los lazos» intercontinentales, que las fiestas de la Raza, que el cambio de serpentinadas retóricas de uno a otro lado del Atlántico.

Refiriéndose al tópico de la «madre España», añadía:

Nos hartamos de llamarla «Madre», y la España de hoy no es nuestra «Madre» ni nos aguanta ya en el regazo. La España de hoy es como nuestra prima carnal, y mejor nos quiere para camaradas de su graciosa y nueva infancia, que no para novios oficiales de ramito en la solapa y sombrero y faldón ridículos.

El diplomático mexicano rechazaba por igual a los versificadores de España y de América, y subrayaba que incluso en la Península se hacía sentir –¡ya en 1919!– un hastío hacia esa vana retórica racial y familiar. Al evocar la nueva juventud de España, prefería considerar los canales no oficiales que, lejos de todo protocolo anticuado, obraban para establecer verdaderas relaciones trasatlánticas basadas en la igualdad. Si cabía buscar esas otras voces, más discretas, entre los comerciantes, los industriales y los empresarios, algunos intelectuales y periodistas eran muy conscientes de la realidad, como Luis Araquistain, que rechazaba, por su parte, toda alusión a la «madre patria» y hasta la metáfora de la «hermana mayor» que había introducido el patriarca del americanismo, Rafael María de Labra. Según Araquistain, la España portadora de un hispanoamericanismo progresista no era la de las asociaciones americanistas ni de las fiestas estériles. Era más bien:

La España que aspira a entenderse con América sobre principios comunes de libertad y para fines comunes de civilización y cultura. La España que [...] llamaremos, como más de una vez lo hemos hecho, no la madre, ni la prima, ni la tía de las Repúblicas hispanas, sino su hermana, supuesto que sea necesario emplear algún término de familia. La España hermana, y políticamente la hermana menor, y en muchos aspectos, la hermana cenicienta²³³.

²³² Alfonso REYES, «Sobre una epidemia retórica» (1919), publicado en el libro *Los dos caminos* (Madrid, 1923) y recogido en las *Obras completas, op. cit.*, t. IV «Simpatías y diferencias», p. 348.

²³³ Luis ARAQUISTAIN, «Un buen epítome de historia hispanoamericana», en *El Sol*, Madrid, 12-XI-1925, p. 1.

Sin embargo, la retórica gráfica alentada por los relatos históricos y las evocaciones poéticas seguía teniendo un porvenir provechoso en la medida en que la iban a declinar a lo largo de los años 1920, y aún después, según diferentes modalidades que remitían todas al mismo esquema de tipo neocolonial.

Variaciones metafóricas: el león y sus cachorros, el pelicano y sus pollitos, el árbol y sus ramas, el río y sus afluentes

El conjunto de la literatura, y en particular los poemas dedicados a la Raza y a la Madre España, seguían las más de las veces un mismo esquema interpretativo sobre la realidad hispanoamericana pasada y presente. De ahí la serie de variaciones que recurrían a la misma metáfora familiar. En cuanto al reino animal, tenía también gran cantidad de motivos a los que invocaban con frecuencia los poetas de la Raza. Así, la imagen más frecuente, auténtico *leitmotiv* del americanismo, era la del león español y de sus cachorros. En realidad, esa nueva declinación de la metáfora de la madre patria introducía, esta vez, un animal emblemático de la historia española que no era sino la efigie del reino de León y figuraba como tal en el escudo de la monarquía. Símbolo de majestad, el león representaba también la fuerza, la valentía y la dominación, cualidades que se asociaban por lo tanto con la Raza en su relación con el mundo. El llamamiento de la Raza devolvía también los pueblos hispánicos a su instinto, como sugería Antonio Mediz Bolio en su ya citado poema: «¡Ya siente la leona sus cachorros bramar!»²³⁴. El poeta añadía por otra parte «¡Para darnos la vida se desgarró la entraña!», lo que retomaba la idea de deuda moral de los críos para con la madre.

En el mismo registro, una imagen muy frecuente era la del pelicano alimentando, en un último sacrificio, a sus críos con su propia sangre. Dicha imagen tenía la ventaja de proponer una explicación a la decadencia de España que siguió a la expansión imperial, aquella epopeya inaudita que le había quitado a España sus más útiles recursos. Mientras desde la crisis de finales del siglo XIX, los españoles estaban dudando de las capacidades de su país, el recurso a esa metáfora permitía una victimización de la Raza y de la nación española como esquema explicativo de sus deficiencias y de

²³⁴ Antonio MEDIZ BOLIO, «A la madre augusta de la Raza», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 8, dic. 1919, p. 16.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

sus fracasos. Era un motivo iconográfico recurrente que, por ejemplo, se encontraba en la placa conmemorativa que Brasil regaló al Ayuntamiento de Madrid para que la fijara en el Monumento a Colón. El encargado de negocios de Brasil en Madrid, José Roberto Macedo Soares, reutilizó esta imagen en la conclusión de su discurso durante la ceremonia de inauguración de la placa, el 12 de octubre de 1927: «Señores: la epopeya hispánica en América bien puede representarse por el simbólico Pelicano, que al rasgar su propio pecho y en copioso desangrarse da con su vida el aliento preciso a la de sus hijos»²³⁵. La metáfora desgarradora del pelicano también se convocaba en la poesía y se encontraba su ilustración en el poema que había recibido la flor natural –el primer premio– cuando el certamen literario organizado en Madrid en 1918 lo ganó «El poema de la Raza», del argentino Teodoro Palacios²³⁶. Comparada con una leona, con una flor o con un pelicano, España aparecía como la verdadera madre nutricia de América:

*ella, madre recia que parió leones
que el orbe entoldaron bajo sus trofeos,
ella, oh flor abierta del jardín del Plata,
pelicano amante, se rasgó su seno
y llenó tu cáliz con los borbotones
que manó su cuerpo.*

Frente a semejante avalancha de retórica animalista, el mexicano Alfonso Reyes no podía sino reaccionar, como lo hizo en 1919 al denunciar esa epidemia lingüística que, en realidad, traducía una carencia en la inspiración y en la sinceridad:

Se ha abusado de la Zoología con todo aquello del león y de los cachorros, y con lo del consabido Pelicano que se arranca las entrañas para alimentar a sus crías. Se ha abusado de la Fisiología, acudiendo una y otra vez a la imagen de la madre que agota sus senos amamantando al hijo.

Para él, de ahora en adelante, no se podía sino emplear un lenguaje de verdad entre España y América porque sólo eso permitiría establecer una auténtica fraternidad entre los pueblos:

²³⁵ Ayuntamiento de Madrid, *Actos realizados para conmemorar la Fiesta de la Raza el día 16 de octubre de 1927*, Madrid, Imp. Municip., 1928, p. 18.

²³⁶ «Expediente formado con los trabajos presentados, premiados y no premiados, y con los recibos de los retirados por sus autores», Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 21-353-8.

Y no se ha dicho lo único que había que decir: [...] que la verdadera fraternidad excluye las continuas protestas de mutuo amor; y que así como podemos decir que América no era independiente mientras sentía la necesidad de acusar a España, podemos afirmar que América no será la verdadera hermana de España mientras una y otra se crean obligadas a jurarse fraternidad²³⁷.

El diplomático mexicano miraba con lucidez la alteración retórica de las celebraciones del 12 de octubre, que revelaba, según él, la incapacidad por ambas orillas del Atlántico de ir más allá de los esquemas del pasado colonial y del período inmediatamente postcolonial. Animaba a sus coetáneos a que perorasen menos y a que actuasen más. No obstante, su petición se quedó papel mojado ya que los años 1920 presenciaron más bien la explosión del americanismo retórico.

Otra imagen frecuentemente empleada para evocar las relaciones dentro del grupo de las naciones nacidas de la colonización ibérica era la del árbol –o del tronco– hispánico del que salían ramitas nuevas. En la mayoría de los casos, España se veía asimilada a la encina: ese árbol característico de las regiones mediterráneas simbolizaba a la vez la experiencia heredada de los años y la nobleza. En el poema premiado por la Asociación de la Prensa de Santander, en 1923, Andrés Eloy Blanco reutilizó la trillada figura de España comparada con una encina: «¡Noble encina española de los Conquistadores [...]!». La referencia era, a todas luces, histórica ya que se trataba de la encina castellana que había echado raíces en la América virgen para que germinara una civilización. Prolongando la metáfora, el poeta venezolano evocaba entonces el glorioso linaje del que era heredera la América fecundada, valiéndose de una evocación lírica repleta de símbolos y de referencias que transformaban al poeta en labrador de la tierra hispánica.

El dramaturgo y otrora poeta modernista Eduardo Marquina era el autor de un largo poema alegórico, titulado precisamente «La encina», que se leyó en el Teatro Real el 12 de octubre de 1922²³⁸. En este caso, la encina designaba a la Raza hispánica entera y cada una de sus prolongaciones europea y americana constituía una de sus ramas principales: «¡Noble Encina de la Raza! Se

²³⁷ Alfonso REYES, «Sobre una epidemia retórica» (1919), artículo publicado en su libro *Los dos caminos* (Madrid, 1923) y recogido en *Obras completas, op. cit.*, t. IV «Simpatías y diferencias», pp. 349-350.

²³⁸ *Festival celebrado en el Teatro Real de Madrid el día 12 de octubre de 1922 y otros actos oficiales conmemorativos de la Fiesta de la Raza, op. cit.*, pp. 25 y ss.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

difunden / tus ejércitos de ramas por entrambos hemisferios». Marquina deseaba poner de relieve tanto la nobleza como la fuerza de la encina racial, cuyas ramas se comparaban significativamente con otros tantos ejércitos levantados contra la adversidad. Sin embargo, si se acogió con tanto éxito la metáfora del árbol, era porque introducía otra implicación que ya evocamos para la imagen de la familia. En efecto, el árbol estaba dotado de raíces profundas que le aseguraban fuerza y estabilidad. Aplicado al campo cultural –el de los pueblos–, este arraigamiento podía interpretarse también como una señal de conservadurismo e inmutabilidad: a semejanza del árbol que no puede, so pena de quedar desarraigado, abandonar la tierra que lo vio nacer, los pueblos no debían abandonar las tradiciones pasadas, las de la matriz que les dio la vida. Marquina retomaba la argumentación que consagraba el principio de fidelidad a los orígenes:

*A las ramas de una encina de la sierra
garantizan las raíces la hermandad de un mismo origen;
pero el viento, cuando sopla, la arrancara de la tierra
sin la ley con que estas ramas, resistiéndolo, se rigen.*

A las repúblicas latinoamericanas no les unía entre sí sino su tronco común, en este caso España y Portugal. Pero esas mismas ramas sometidas a la fuerza del viento no pueden resistírsele más que mostrándose solidarias unas con otras.

*Pero aunque única tú fueras, gente ibérico-latina,
y aunque fueras, más que raza, otro elemento,
llegarías al principio de tu ruina
si olvidarás, sólo un día, vieja encina,
tu combate infatigable con el viento.*

Tras esos vientos contrarios, se podían adivinar las campañas de propaganda conducidas por los Estados Unidos y otras potencias europeas (como Alemania, Francia o Inglaterra), las cuales supuestamente amenazaban la Raza con un desarraigo cultural.

La proyección de lo humano en lo vegetal situaba las relaciones de España y de América dentro de un orden natural y recogía para sí el concepto de *racinement* (arraigo) cultural por el que abogó por aquel entonces el nacionalista francés Maurice Barrès²³⁹. Por su par-

²³⁹ De hecho, Pedro GONZÁLEZ CUEVAS analiza la crisis identitaria del 98 español como un fenómeno más amplio de dimensión europea que dio lugar, en el

te, el intelectual argentino Manuel Ugarte pretendía permanecer en el registro de los elementos naturales, pero prefería la fluidez de los líquidos a la inmovilidad de la planta. Así, en el discurso que pronunció en el Ayuntamiento de Madrid, el 12 de octubre de 1919, cuando estaba personalmente comprometido en una apasionada campaña contra el imperialismo norteamericano, Ugarte recurrió a la metáfora del río y de sus afluyentes: el río de la Raza que reunía varias corrientes independientes (los diferentes Estados hispánicos). Para ello, evocaba los lazos que representaban las orientaciones morales, los antecedentes históricos, los intereses convergentes y los gustos parecidos que, con el tiempo, habían engendrado una civilización creadora, del mismo modo que los diversos riachuelos se van transformando gracias al medioambiente en un río homogéneo y fecundo para las regiones por las que corre.

Esta imagen era menos defensiva que la del árbol inclinado por el viento y daba la prueba de una concepción abierta de los intercambios culturales: permitía la inserción de la civilización de los pueblos hispánicos dentro del marco más general de la humanidad, como un río que le lleva al océano los aluviones de su historia, «su tesoro palpitante», como decía Ugarte. Al usar la imagen fluvial, Manuel Ugarte, invertía, además, el esquema tradicional del árbol, el cual se basaba en sus raíces y concebía a las repúblicas como nuevas frondas que dependían del tronco de la madre. Al contrario, la metáfora del río reconocía en la multiplicidad el estado original y miraba más hacia el futuro, un futuro solidario, potente y fecundo como lo es el río comparado con los débiles arroyos que le han dado vida. La unidad hispánica no era, por lo tanto, una herencia pasada de la que había que cuidar para que no desapareciese, sino más bien una aspiración dirigida hacia el porvenir; un proyecto solidario de cierto modo²⁴⁰. El hispanoamericanismo por el que abogaba el orador argentino se quería, de este modo, moderno, que no limitado a la evocación nostálgica de una memoria común.

Mediante las diferentes metáforas a las que solían recurrir los autores del 12 de octubre, vemos que la relación que se contemplaba entre España y América latina se construía siempre a partir

campo de la derecha, a un conservadurismo radical, cuyos máximos teorizantes fueron Charles Maurras y Maurice Barrés (cf. «Las derechas españolas ante el 98», en *Studia historica. Historia contemporánea*, Madrid, n.º 15, 1997, pp. 193-219).

²⁴⁰ Consúltese el «Expediente de la Fiesta de la Raza en 1919», Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 22-336-37.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

de un esquema jerárquico de tipo neocolonial que le brindaba a la Península cierta preeminencia. En muchos aspectos, la España que se escenificaba en esas conmemoraciones no parecía capaz de concebir otra relación con América sino basada en un paternalismo y una familiaridad que no venían a cuento. Esto se explica en gran medida por el espíritu de los festejos que tenían lugar cada año: era sobre todo la ocasión para celebrar un pasado mitificado en el que la América real ocupaba, en fin de cuentas, muy poco espacio.

Carabelas y cruzadas, héroes y laureles: la epopeya americana, una construcción mítica

La literatura producida con motivo de las celebraciones del 12 de octubre seguía casi siempre el mismo modelo interpretativo. Los episodios históricos del Descubrimiento, de la Conquista y de la Colonización se presentaban como una epopeya dividida en grandes frescos, con su tiempo particular. Muy a menudo, los relatos de vulgarización histórica que se narraban en público durante las celebraciones se amoldaban perfectamente a este esquema de lectura mítica. Tenemos un ejemplo de ello en el discurso que pronunció Hilario Crespo, el 12 de octubre de 1925, durante la ceremonia organizada en el Teatro de la Princesa. Su intervención se titulaba «Cumpliéndose los designios de la Historia, América y España se abrazan» y situaba su propósito en el campo de la providencia. El relato entre histórico y fantástico estaba plagado de referencias al Antiguo Testamento y a los autores de la Antigüedad:

¡Oh conquistadores y colonizadores españoles del territorio americano!... Eráis intrépidos como Aquiles y cautos y virtuosos como Perseo. Peleando sin tregua por la luz resplandeciente de la verdad como el vigoroso Aya, aprendisteis a derrochar con la sonrisa en los labios vuestras preciosas y sublimes existencias. Cada expedición vuestra a través de aquellos campos de ensueño, de aventura y de poesía constituyó una odisea. Vosotros, nuevos Ulises, retornando triunfantes de Itaca, después de haber realizado formidables y épicas hazañas, aromadas por las perfumadas fragancias de la victoria redentora, supisteis encarnar la personificación del tipo ideal del héroe legendario, dando muestras patentes de vuestro insuperable genio emprendedor y de una espiritualidad de asociación tan vigorosa como imparangonable²⁴¹.

²⁴¹ Ayuntamiento de Madrid, *Actos organizados para conmemorar la Fiesta de la Raza el 12 de octubre de 1925, op. cit.*, p. 39.

Este tipo de discurso remitía efectivamente a una construcción mítica, si se considera el mito como relato de los orígenes. En nuestro caso, la historia legendaria a la que daban luz los literatos del 12 de octubre se situaba fuera del tiempo histórico y descansaba en un origen inmemorial, el de España y el del continente americano. Se trataba de una construcción mental colectiva, de un discurso retrospectivo que una franja de la sociedad producía sobre la nación y que remitía a un comienzo imaginario. El historiador Michel de Certeau se refiere al mito evocando una «escena primitiva» que funciona como un origen ficticio necesario para comprender el pasado. Para él, el principio mismo de la recreación de un «comienzo», de una escena original, supone la existencia de un objeto perdido²⁴². Ese valor mítico del discurso se aplica perfectamente al caso del discurso hispanoamericanista, ya que los relatos podían acudir a una fecha precisa –1492 y el principio de la era moderna– y los que producían esos discursos se situaban precisamente en un contexto postcolonial mal asumido hasta el momento. Por eso el 12 de octubre y la Raza se asociaban también a los mitos fundadores de la nación española que eran la Reconquista, Pelayo, las batallas victoriosas de Castilla, etc. Mediante esa comparación se construía una continuidad histórica de la historia nacional y la «epopeya americana» de España cobraba el valor de una nueva página gloriosa de un libro que no se había cerrado nunca.

Un poema muy significativo de la reconstrucción mitológica de la epopeya de la Raza era «El altar de la Raza», compuesto para la Fiesta de la Raza de 1925 por el poeta Ramón Goy de Silva y que se leyó durante la ceremonia solemne organizada en el teatro de la Princesa²⁴³. Los primeros versos anunciaban la tonalidad general:

*El ara de la raza de júbilo hoy se cubre.
Su fecha memorable, la del Doce de Octubre,
llega este año a España en alas de victoria.*

Estos versos no dejaban de aludir a la reciente victoria militar española en Marruecos, ya que sólo se remontaba a un mes el desembarco en Alhucemas –que conduciría algunos meses más tarde

²⁴² Sobre el lenguaje histórico y el mito, consúltese Michel DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 60-61.

²⁴³ Ayuntamiento de Madrid, *Actos organizados para conmemorar la Fiesta de la Raza el 12 de octubre de 1925*, op. cit., pp. 27-28.

a la rendición de Abd-el Krim. El poema seguía evocando aquellas tres carabelas que se convertían en el emblema del Descubrimiento y de la gloria, y Colón, en los versos siguientes, se comparaba con un don Quijote lanzado por los mares. En un discurso en prosa poética que el representante de las Juventudes hispanoamericanas, Luis Pando Baura, declamó el 12 de octubre de 1920 en la Universidad Central, las carabelas constituían el soporte de la aventura, del heroísmo y de la santidad: la anáfora que empleaba combinaba las tres dimensiones y asociaba la empresa de la conquista con la cruzada de la Reconquista: «Allá van las naves heroicas envueltas en aureola triunfal de cruzada y bajo el peso de su audaz aventura»²⁴⁴.

Como había percibido muy bien José María Salaverría en 1918²⁴⁵, la nueva epopeya construida en torno a los motivos del Descubrimiento y de la Conquista se insertaba en una leyenda nacional para la que América ya no era finalmente nada más que un pretexto. Dicha construcción discursiva presentaba la ventaja de anclar el mito de la patria en una historia muy larga, lo que fortalecía su legitimidad. La evocación de las raíces hispánicas y de los lazos heredados, tomara la forma metafórica de la «madre patria», del tronco hispánico o del león español, permitía recrear en un plano simbólico el imperio perdido, y dar a la nación española una proyección universal pasada (a través de su obra colonial) y presente (a través de su expansión en América). La utilización de semejantes artificios retóricos permitía operar la recepción del ideal de la Raza sobre el modo de la emoción y del sentimiento, lo que hacía posible una forma de manipulación ideológica capaz de movilizar a la población y de exaltar a sus élites.

Por el motivo histórico celebrado y por la forma que cobró a menudo, el discurso sobre la Raza, que era supuestamente el vector de un renovado futuro, tendió a reflejar una España pretérita que había de seguir por la vía que le había abierto la tradición. A través de los poemas, las conferencias y otros modos de transmi-

²⁴⁴ *Sesión solemne celebrada bajo la presidencia del Excmo Sr Ministro de Estado en el Paraninfo de la Universidad Central... el día 12 de octubre de 1920 para conmemorar la Fiesta de la Raza*, Madrid, Imp. Municip., 1920, p. 7.

²⁴⁵ En su obra *Los conquistadores. El origen heroico de América* (op. cit., p. 34), José María SALAVERRÍA, escribía: «El hombre no puede prescindir de los símbolos, porque ellos son los lazos materiales que nos unen al ideal. «Plus Ultra» nos descubre milagrosamente un escenario mental, y mudos de asombro vemos levantarse esa creación fantástica, resplandeciente, que se llama América».

sión, era una visión paseista y anticuada de España la que se transmitía. De ese modo, la tradición se convertía en el factor de legitimación del nuevo discurso nacional. El culto al pasado lo respaldaba hasta un político sin embargo republicano como Rafael María de Labra, quien no renegaba de la tradición ya que hacía de ella la piedra angular de la recuperación nacional e invitaba a sus contemporáneos a tomar ejemplo de sus antepasados como motivo de orgullo por su pasado y como modelo para mayores empresas aún²⁴⁶. No obstante, los discursos sobre las glorias pasadas y los tópicos constitutivos del mito del 12 de octubre, como Cristóbal Colón o Isabel la Católica, tenían sobre todo por resultado orientar esas celebraciones hacia el pasado, lo que les quitaba toda eficacia para regenerar a la España contemporánea y proponerle un proyecto para el futuro. A partir de ello, el culto instaurado en torno a la Fiesta de la Raza tendía a concentrarse en la epopeya de un pasado que pretendía transformar el homenaje al Descubrimiento en homenaje a Colón, y más aún a la reina Isabel y a España. La irrupción de esta otra figura «protagonista» del Descubrimiento, Isabel la Católica, la «gran Reina española», figura simbólica de una monarquía fuerte, unitaria y centralizadora en torno a Castilla, consiguió alterar la Fiesta en beneficio de una interpretación retrospectiva e historicista de la Fiesta de la Raza.

Procediendo a la mitificación, recurriendo a la anécdota lírica, a la personificación, o privilegiando un modo de comunicación sentimental, la literatura del 12 de octubre terminó por perder todo contenido objetivo y toda referencia concreta en relación con la realidad práctica. La Fiesta de la Raza llegó así a representar un enfoque puramente retórico de la comunidad y de la fraternidad raciales, defectos que denunciaba con frecuencia el periodista Constantino Suárez, porfiado detractor de la verbosidad americana. En un artículo de octubre de 1918, se afanó en denunciar el carácter demasiado retórico de la Fiesta de la Raza, pero admitía al mismo tiempo que quitarles la dimensión lírica a los festejos equivaldría a vaciarlos de todo sentido:

Desechar los lirismos en estos actos [como la Fiesta de la Raza], líricos de suyo, equivaldría a ir anulando la celebración de ellos. La concurrencia de tales fiestas quiere entusiasmarse; sólo una pequeña par-

²⁴⁶ «Discurso pronunciado en la Unión Ibero-Americana el día 12 de octubre por el Excmo. Sr. D. Rafael María de Labra», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1915, p. 65.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

te acude para aprender y pensar; son más los arrastrados por el corazón que los llevados por el cerebro²⁴⁷.

La observación del periodista era al mismo tiempo lúcida y severa. La Fiesta de la Raza era por naturaleza una celebración del verbo.

La consagración literaria del hispanoamericanismo conducía a la paradoja de una fiesta en honor al americanismo que, progresivamente, se fue celebrando prescindiendo de él, ya que los organizadores de los festejos del 12 de octubre pretendieron finalmente emanciparse del ideal americanista que les había dado la vida. Al abrazar por completo esa tendencia, el vehemente alcalde de Madrid, Emilio Antón, pronunció, el 12 de octubre de 1926, un verdadero alegato en favor de un americanismo retórico y sentimental, ¡libre de americanistas!:

No nos arrepintamos jamás de haber dejado hablar a nuestro corazón; no sofoquemos sus latidos; no le forcemos a amar a ras de la tierra. Desconfiemos, en suma, del hispanoamericanismo, que desoye o se burla de los poetas; que desdenea el esplendor rutilante de un pasado de gloria, sin el cual, además, sería inútil pensar en un porvenir de sustancia²⁴⁸.

La diatriba que formuló el edil a mediados de los años 1920 era una crítica apenas velada hacia la Unión Ibero-Americana, y, de modo más general, hacia todas las asociaciones americanistas, estigmatizadas por su compromiso regeneracionista y también, quizás, por su carácter modernizador y progresista, aunque fuera éste muy relativo. De este modo, el Ayuntamiento de Madrid acabó por hacerse el portavoz de una interpretación muy conservadora y puramente retórica de la Fiesta de la Raza, en las antípodas de los objetivos de los primeros americanistas. Se asistió, a través de la literatura del 12 de octubre, a la alteración y hasta a la usurpación de ese ideal por las instituciones y las élites españolas menos comprometidas con el americanismo.

Así pues, la observación de Emilio Antón era la confesión de que la Fiesta de la Raza no valía sino para producir una verbosidad huera en la que la literatura terminaba por ser autónoma y totalmente desvinculada del sentido original de la Fiesta. A partir

²⁴⁷ «Apostillas» (oct. 1918), en Constantino SUÁREZ, *La des-uni6n hispano-americana y otras cosas...*, *op. cit.*, p. 74.

²⁴⁸ Ayuntamiento de Madrid, *Actos organizados para conmemorar la Fiesta de la Raza el 12 de octubre de 1926*, *op. cit.*, p. 14.

de allí, el doble mito del que era portadora, edificado a la vez en el Descubrimiento y en la Raza, se convirtió en piedra angular para la promoción de una ideología al servicio de grupos sociales y de instituciones que se habían adueñado de la ceremonia y de sus símbolos.

C) NACIONALISMO Y CONMEMORACIÓN «ETNOPOLÍTICA»

La institucionalización de la Fiesta de la Raza contribuyó a modificar su significado y su alcance. Hasta los años 1910 y la oficialización de la fiesta, su contenido ideológico aún no había cobrado una identidad unívoca. Para los primeros grupos que la iban celebrando, la ley que instituyó la fiesta nacional, en junio de 1918, representó a la vez la ratificación y la traición del ideal americanista. Las autoridades y ciertos sectores de la sociedad española se apoderaron del 12 de octubre a causa del interés que despertaba el símbolo que albergaba. De ahí que la fiesta nacional no se edificara tanto en torno a valores liberales que fuesen fundadores de un orden político nuevo, sino más bien en torno a una herencia y a instituciones que se enlazaban con el Antiguo Régimen.

La utilización del mito en la lucha por las representaciones

Paradójicamente, fue sobre todo durante los años 1920 cuando la Fiesta de la Raza consiguió una orientación más coherente, mientras la construcción ideológica del mito asociado con el 12 de octubre se amoldaba al curso de los acontecimientos políticos en España. ¿Tratábase pues de una perversión del mito tal como lo concibieron sus promotores o, por el contrario, de la evolución lógica de tendencias que preexistían desde el principio?

Con el pretexto de las ceremonias anuales del 12 de octubre, diferentes valores se asociaron al mito celebrado, que se tratara de la efeméride emblemática de la colonización española de América o de la comunidad racial contenida en el nombre de la fiesta. Sin embargo, algunos de esos valores podían parecer contradictorios, o al menos, su coexistencia en el seno de un mismo símbolo podía resultar problemática. En un discurso pronunciado en 1926, con motivo de una manifestación escolar en la Plaza de Colón, Hilario Crespo expresó esa polisemia de la Fiesta de la Raza cuando

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

quiso aclarar su sentido: «¡ Fiesta de la Raza...! ¿Qué es lo que significas y representas en el desenvolvimiento de nuestra vida espiritual y económica? Decir Fiesta de la Raza, es decir fiesta de paz universal, de confraternidad, de cultura y de patriotismo»²⁴⁹. Entre universalidad y patriotismo, entre paz y militancia, la fiesta que evocaba el concejal parecía muy polisémica: el 12 de octubre y la Raza podían simbolizar al mismo tiempo los valores de Amor, Paz, Familia, Misión, Catolicismo, Espiritualidad, Universalismo, Patria, Imperio, Civilización, etc. Pero, en realidad, algunos de esos valores prevalecían ya sobre otros.

Para comprender su verdadero alcance, cabe estudiar cuál fue la utilización del mito asociado con esas celebraciones en la lucha por las representaciones que estaba oponiendo, a nivel nacional, a diferentes corrientes de la sociedad española y, a nivel internacional, varias naciones o grupos de naciones. Un mito no queda configurado para siempre; por el contrario, evoluciona y constituye un reto político del que se valen los diferentes grupos sociopolíticos para legitimar su posición o reivindicar un poder. El mito del 2 de mayo, por ejemplo, constituía en España tanto un lugar de memoria (en este caso, la memoria de las luchas) como un lugar de invención (que permitía enunciar diferentes proyectos políticos para la nación)²⁵⁰. La elección del 12 de octubre por el régimen de la Restauración correspondía, por su parte, a una voluntad de alcanzar un consenso en torno a un ideal unificador, que se escogió precisamente porque se suponía políticamente inocuo: por su imprecisión y su aparente neutralidad política, el doble mito del Descubrimiento y de la Raza había de permitir la reunión de una nación desunida.

Para ser eficaz, el establecimiento de un ideal nacional tiene que hacerse a partir de un acuerdo político mínimo. Pero, con el paso del tiempo, cuando la ideología fundamental que vehicula se impone y cuando su fuerza dinámica va amainando, surgen entonces las divergencias en cuanto a su carga ideológica y a las interpretaciones que de ella se pueden hacer. Fue precisamente lo que se observó con el 12 de octubre, o «Fiesta de la Raza», a partir de los años 1920. El período de entreguerras corresponde en España con una agravación de la crisis institucional y, en un plano europeo, con una crisis del liberalismo y con la radicalización

²⁴⁹ *Id.*, p. 19.

²⁵⁰ Véase Christian DEMANGE, *El Dos de Mayo...*, *op. cit.*, p. 53.

de los discursos políticos alternativos: el internacionalismo, el autoritarismo y el tradicionalismo en particular. Mientras que los opositores al régimen sufrían los efectos de la censura y carecían de vectores para expresarse, la hegemonía intelectual de la burguesía conservadora unida al hecho de que se adueñara de la temática americanista contribuyeron a restringir el alcance del mito asociado con la Fiesta de la Raza. Este proceso dio pie a discursos críticos, alternativos o contestatarios. Así en los años veinte se observó cierta radicalización de las actitudes para con la fiesta y la aparición de resistencias por parte de varios intelectuales.

*La fiesta del patriotismo y la «nación militar»
bajo Miguel Primo de Rivera*

Hemos analizado cómo la Raza pudo, en cierta medida, sustituir al concepto de «Patria», noción que había entrado en crisis a partir de finales del siglo XIX. Sin embargo, la dictadura de Miguel Primo de Rivera contribuyó a restablecer el culto a la patria y logró combinar esos dos conceptos en una celebración común supuestamente destinada a servir colectivamente los intereses de España y los de la comunidad hispánica. El tipo de celebración que tendió entonces a imponerse revela la forma de patriotismo que promovía ese régimen. La noción de patriotismo alberga acepciones muy diversas. El término «patria» procede del latín, significando la tierra del padre o el lugar de origen. En su sentido usual actual, designa la ciudad, la tierra o el país donde uno ha nacido y al que se siente vinculado con lazos históricos, jurídicos o afectivos. Esta idea originaria de procedencia geográfica fue integrando otro factor, psicológico esta vez: en ese sentido, la patria es también el sentimiento de pertenecer a un grupo o a una nación. El historiador Ernest Gellner ha definido el patriotismo como la identificación de un individuo con un grupo a la vez que la fidelidad al mismo²⁵¹. Por su parte, Miguel de Unamuno se valía del concepto de «patria-intuición» para designar el amor a la tierra natal o adoptiva, y del de «patria-potencia» para referirse al Estado y al ejercicio del poder. Situándose entre el amor a la tierra de origen, el sentimiento de pertenecer a una colectividad y la lealtad hacia un Estado, la noción de patriotismo recubría una gran amplitud

²⁵¹ Ernest GELLNER, *Nations et nationalisme*, op. cit., p. 194.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

de valores que le otorgaba una eficacia patente en materia de edificación del sentimiento nacional.

¿Qué lazo puede establecerse entre la Fiesta de la Raza y el patriotismo? El enfoque de José María de Salaverría, a este respecto, es anunciador de las evoluciones futuras de su país. En un artículo de 1916, presentó con unos diez años de anticipación las líneas de fuerza que iban a dominar las celebraciones del 12 de octubre bajo el régimen de Miguel Primo de Rivera, y más aún en la España franquista: «Significa [el 12 de octubre], en suma, la reintegración del patriotismo español considerado como un concepto ideal, eterno, cósmico»²⁵². El 12 de octubre era, pues, más que nada, una fiesta de restauración del patriotismo español. En su libro *La afirmación española*, que publicó un año más tarde, retomaba la misma idea y explicitaba la naturaleza del patriotismo que la fiesta consagraba:

La idea de España se amplía, se ennoblece, se depura; surge España de la Historia cada vez más grande. Yo me regocijo de haber propugnado este renacimiento afirmativo y justificador del concepto de España, de su prestigio anterior y de sus posibilidades futuras. La moda intelectual de mañana, en España como en América, será el orgullo y el deber de sentirse español, hijo de españoles. Así ha nacido en los últimos años la que se llama, con nombre oportuno y feliz, Fiesta de la Raza²⁵³.

Más allá del carácter visionario de esas observaciones, notaremos que Salaverría orientaba a las claras el culto del 12 de octubre hacia la sola España. Para él, el patriotismo «racial» correspondía pues a una adhesión étnica o, más aún, al reconocimiento de una ascendencia –el origen español–, concebida de igual modo como un tropismo de intelectuales y como un deber que a todos se impone. Cierto es que el patriotismo que promovía la Fiesta de la Raza no era en absoluto optativo dentro del contexto de una sociedad represiva y, por añadidura, se encontraba en una situación defensiva frente a las distintas manifestaciones identitarias. Muy al contrario, el Estado dispuso toda una serie de mecanismos –entre los cuales figuraba la fiesta nacional– para suscitar y hasta para obligar a experimentar ese sentimiento de orgullo nacional del que, por supuesto, se beneficiarían los dirigentes.

²⁵² José María SALAVERRÍA, «Aspectos españoles. La Fiesta de la Raza», en *ABC*, Madrid, 13-X-1916, p. 6.

²⁵³ José María SALAVERRÍA, *La afirmación española...*, *op. cit.*, pp. 131-132.

Mucho más que los gobiernos anteriores, que eran el fruto de compromisos políticos y de coaliciones frágiles –de allí su incapacidad para actuar–, el régimen presidido por el general Miguel Primo de Rivera explotó en sumo grado la función de legitimación de la fiesta nacional. Al respecto, es de recordar la doble función de la ideología oficial para el nacionalismo: no sólo en ésta se asienta el rumbo de la política gubernamental, sino que tiene como finalidad movilizar a las masas. El discurso y las manifestaciones públicas así tienden a ofrecer a la población un motivo susceptible de producir su adhesión y su apoyo activo. Pese a un evidente compromiso americanista, en particular a partir del cambio político de 1925–1926, el presidente del Directorio se apoderó de las celebraciones del 12 de octubre, sobre todo para un uso interno con el fin de fortalecer su propio liderazgo.

Buscando asimilar Raza y Patria, el dictador hizo del 12 de octubre una fiesta de afirmación patriótica contra sus posibles detractores y, de modo más general, contra el conjunto de las fuerzas en oposición con el régimen. Lo muestra el discurso que grabó el 12 de octubre de 1925 para que se transmitiera por radio a la nación entera con motivo de la Fiesta de la Raza. La utilización de ese medio de comunicación como instrumento de propaganda al servicio del poder encontraba en ello una nueva ilustración. He aquí como la prensa reflejó el acontecimiento: «En el despacho del general Primo de Rivera, en el ministerio de Guerra, se colocó por la Unión Radio un micrófono, pues el marqués de Estella había expresado el deseo de dirigir un saludo a España con motivo de la Fiesta de la Raza»²⁵⁴. El discurso radiofónico que grabó revelaba la utilización nacionalista e ideológica que pretendía hacer de la conmemoración: «Todos los días son buenos; pero es mejor el de hoy para hablar en nombre del pueblo a la madre de la raza hispana. A muchos sentimientos, pocas palabras, y éstas arrancadas del corazón. Bendita la España madre, benditos los hijos de la España madre». El dictador no era un gran orador; lo confesaba él mismo con medias palabras anunciando de entrada un discurso breve. Yendo directamente al grano, no se demoraba mucho en el objeto de la conmemoración y, después de bendecir sencillamente a la madre patria y a sus hijos, prefería centrarse en una sola consigna que consistía en acallar la anarquía y las ideas subversivas:

²⁵⁴ «Fiesta de la Raza», en *El Liberal*, Sevilla, 13-X-1925, p. 6.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

Cumplid vuestra misión en el mundo, que es grande y perenne. Sed freno y dique para las ideas desbordadas y disolventes, hijas del odio y del encono, que no remedian al que las siente y matan al que sufre sus consecuencias. Libertad, sí; pero sana, noble, cordial, tolerante, dulce. No anarquía que incendia, ni torrentes que destruyen, ni veneno que corroe.

En 1925 la dictadura ya había emprendido una política de represión contra el movimiento anarquista, con medidas tan drásticas como el estado de excepción, la censura o la revitalización del Somatén Nacional, que eran fuerzas especiales de policía compuestas de ciudadanos voluntarios, organizados en milicias encargadas del mantenimiento del orden²⁵⁵. Al dirigirse a las masas populares, Primo de Rivera buscaba justificar su política e intentaba también que éstas se dejaran de contestaciones. La virulencia de las declaraciones que pronunció en contra de los «enemigos de la Patria», en un momento en que la disidencia empezaba a alcanzar a varios sectores políticos, demuestra a las claras que el poder concebía la fiesta ante todo con fines de política interior, en ese caso para acallar la sedición y las llamadas «ideas antipatrióticas».

Por lo tanto, la Fiesta de la Raza era la ocasión para meter en cintura a la población y a los grupos disidentes. En su confrontación con las regiones que un discurso de ruptura con la identidad castellana seducía, el poder central y las élites dirigentes veían en la Fiesta de la Raza un medio para obligar a aquéllas a someterse al régimen. En Barcelona, distintos sectores, en particular los catalanistas, intentaron resistirse al símbolo del 12 de octubre cuando se decretó como fiesta «nacional» española. Si la Mancomunitat contravino varios años seguidos, como en 1923, a la obligación de asueto que tenían los servicios públicos el 12 de octubre, Primo de Rivera no tardó en someterla y, a partir del año siguiente, Barcelona acató el modelo vigente en la totalidad del territorio.

Bajo la Restauración, la base social del poder se vio cada vez más restringida y cuestionada. El golpe de estado de septiembre de 1923 no consiguió reanimar una dinámica nacional poniendo fin a la contestación política y renovando el pacto social. Presos

²⁵⁵ Acerca del *Somatén Nacional* y de la militarización del espacio público, consúltese: «El Somatén. Paramilitares y *cheerleaders*», en Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, *Haciendo españoles...*, *op. cit.*, pp. 261-289; Eduardo GONZÁLEZ-CALLEJA, *La España de Primo de Rivera...*, *op. cit.*, pp. 164-176.

de sus contradicciones, los dos cabezas del poder –Alfonso XIII y Miguel Primo de Rivera– no entendieron la necesidad de democracia y de un reparto más justo de las riquezas que se expresaba a través de la contestación. Muy al contrario, se aferraron a una estabilidad ilusoria apoyándose en dos instituciones nacionales que constituían auténticos pilares capaces de preservar el orden establecido: el ejército y la Iglesia. La ideología de la Fiesta de la Raza reflejaba perfectamente el papel creciente, y hasta predominante, de los dos cuerpos tradicionales.

Los militares ocuparon un lugar de primer plano, al mismo tiempo como objetos y como actores de las celebraciones del 12 de octubre. La conmemoración no se limitaba a la evocación del episodio del Descubrimiento, ya que se centraba también en la gesta guerrera de la Conquista. Las intervenciones públicas se reducían a menudo a un canto de alabanzas a los conquistadores o a otros héroes militares que se habían ilustrado durante la historia colonial o en las guerras de Independencia del siglo XIX. Lo ilustraba el poema que fue premiado con la flor natural durante el certamen literario convocado por el Ayuntamiento de Madrid el 12 de octubre de 1918. Titulada «El poema de la Raza», la composición relataba los diferentes mitos de la historia nacional y dedicaba varias estrofas a la exaltación de los valores guerreros del pasado colonial español. Citaremos una de ellas²⁵⁶, dedicada a Pedro de Valdivia, a Hernán Cortés y a Francisco Pizarro, que conquistaron respectivamente Chile, México y Perú:

*¡Oh sombras augustas
que flotáis a través de los tiempos,
sombras de Valdivia, Cortés y Pizarro
sublimes guerreros,
que abrazando la cruz y la espada,
rubricasteis con sangre el esfuerzo
de toda una raza,
fundida en troqueles de heroísmo bélico!*

En cuanto a las modalidades conmemorativas, las procesiones cívicas que revestían un carácter marcial se generalizaron y, además, las completaban desfiles propiamente militares. Esos distin-

²⁵⁶ Teodoro PALACIOS, «El poema de la Raza», en «Expediente formado con los trabajos presentados, premiados y no premiados, y con los recibos de los retirados por sus autores», Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 21-353-8.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

tos elementos mostraban el lugar esencial ocupado por el elemento militar en la definición de la nación española y de los valores patrióticos que defendían el poder y sus agentes regionales. Manifestaban asimismo la influencia del ejército en la estructura política del régimen de la Restauración, y, más aún, de la dictadura. El papel cada vez más importante del ejército en la vida pública y la monopolización de toda forma de patriotismo que hizo en beneficio suyo eran el resultado de una militarización progresiva de las instituciones desde la crisis de 1916-1917²⁵⁷. Los oficiales que se habían organizado en grupos de presión desempeñaron, a partir de entonces y de modo creciente, un papel clave en la vida política española, haciéndose el ejército último garante de la salvaguardia de la monarquía y de los intereses de la burguesía.

Ese contexto de militarización del régimen de la Restauración alentada por la actitud del rey Alfonso XIII, por la campaña de Marruecos y por la instauración de la dictadura, orientó a todas luces las celebraciones del 12 de octubre. El elemento militar predominó en las ceremonias de la Fiesta de la Raza de octubre de 1923, o sea tres semanas después de la toma del poder por Miguel Primo de Rivera. Así, el 12 de octubre de 1923, la Real Academia Hispanoamericana de Cádiz, organizó un concurso literario expresamente destinado a los soldados del Ejército de Tierra y de la Marina y exclusivamente orientado hacia temáticas militares... Al gobernador militar le tocó entregar uno de los premios para una composición sobre «Cervantes soldado. Emblema de la raza». La sustitución del Cervantes escritor –que solía celebrarse por su genio literario y por la difusión universal del castellano gracias al *Quijote*– por un Cervantes militar que se había quedado manco en la batalla de Lepanto era muy significativa del militarismo creciente en España. La dominante guerrera de aquel concurso la confirmaban otros temas, entre los que se ofrecen aquí algunos ejemplos: «5°. Un militar español. El primer maestro en América [...]. 6°. Ligerito relato de seis episodios marítimos en que se muestre el

²⁵⁷ Se trata de la triple crisis de los años 1916-1917: surgió entonces un movimiento de contestación y sindicalización de los oficiales afectados en la metrópoli para salvaguardar sus intereses corporativistas (las «Juntas de Defensa»); una grave crisis parlamentaria que cristalizó en la reunión y la protesta de los diputados en ruptura con la forma del régimen restauracionista; así como una crisis social que condujo los sindicatos a decretar la primera huelga general nacional en agosto de 1918.

carácter heroico y subordinado del marino [...]. 7°. Crónica que contenga el relato de algún caso heroico personal o colectivo, ocurrido en los últimos años en África»²⁵⁸. La meta de la Academia de Cádiz era, pues, celebrar la valentía de los distintos cuerpos del ejército y debía contribuir a exaltar el papel de los soldados españoles que se encontraban en la época comprometidos en una campaña colonial en Marruecos tan ardua como impopular.

En muchos aspectos, el papel de los militares creció durante los años de la dictadura. Sin embargo, también pudo verse la institución de un régimen civil a partir de los años 1924-1925, con la creación del movimiento de la Unión Patriótica, el 14 de abril de 1924, para que surgieran nuevos responsables políticos, y con la creación del Directorio Civil, en diciembre de 1925²⁵⁹. A pesar de ello, se confirmó el lugar preeminente de los militares durante las conmemoraciones del 12 de octubre a partir de 1925, en particular por el prestigio que el cuerpo militar recobró con la resolución del conflicto marroquí. Para un ejército que se había granjeado muchas críticas después de los desastres coloniales sucesivos y los muchos soldados heridos o muertos²⁶⁰, la escenificación colectiva y pública de la institución militar sin duda se proponía recuperar el prestigio de uno de los pilares del régimen oligárquico establecido desde 1875. A la vez emblema del poder y garante de su supervivencia, se puso en el candelero al ejército, el cual llegó a constituir un actor central de los festejos del 12 de octubre.

En paralelo, tuvo lugar un extraordinario despliegue de propaganda para que el 12 de octubre se convirtiera en la fiesta nacional que desearon sus promotores. Con la ayuda de los capitanes generales y de los gobernadores militares, la dictadura logró difundir la ideología militante y militarista que impregnó en parte las celebraciones del 12 de octubre. A ese nivel, el papel de la jerarquía militar fue decisivo para la implantación por todo el terri-

²⁵⁸ «Certamen de la Academia Hispano-Americana de Cádiz para celebrar la Fiesta de la Raza», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 4, jul.-ag. 1923, pp. 21-22.

²⁵⁹ Sobre el papel de la Unión Patriótica bajo la dictadura, véase: Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 97-102; y Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, *Haciendo españoles...*, *op. cit.*, pp. 291-322.

²⁶⁰ En cuanto a la impopularidad de la guerra de 1895-98 y a las violentas reacciones populares que generó, remitimos a «Bailando con cadáveres: respuestas populares a la guerra y al desastre», en Sebastian BALFOUR, *El fin del imperio español...*, *op. cit.*, pp. 101-140.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

torio español de ritos patrióticos imitados de los del ejército. Su acción en las celebraciones del 12 de octubre podía compararse con el trabajo de fondo al que se dedicaron los delegados gubernativos, funcionarios militares que el Directorio mandó a las provincias, al principio de la dictadura. Creado por Primo de Rivera, este cuerpo de oficiales estaba encargado de la formación cívica y patriótica de la población. Los militares que lo integraban solían organizar los domingos, antes o después de misa, conferencias, conmemoraciones y desfiles. Constituyeron una auténtica red de cabecillas militares que difundían la propaganda a favor del régimen e intentaban luchar, con más o menos éxito, contra el «caciquismo» que perduraba en el campo²⁶¹. La labor «pastoral» de estos oficiales encargados de «predicar la religión de la patria», según la fraseología entonces en uso, formó parte de un auténtico programa de adoctrinamiento militar de las masas planificado por el propio dictador, programa que incluía también la creación del Servicio Nacional de Educación Física Ciudadana y Premilitar para con las jóvenes generaciones.

Ahora bien, la fecha del 12 de octubre se prestaba muy bien a esta forma de militarización del patriotismo defendido por las autoridades, en la medida en que correspondía también con la festividad en honor a la Virgen del Pilar, patrona de la Guardia Civil. Las celebraciones que solía organizar dicho cuerpo del ejército ocuparon una parte cada vez más relevante en el conjunto de las ceremonias del 12 de octubre. Esas fiestas militaroreligiosas, que estaban entre las más antiguas ya que fueron instituidas en 1913, tendieron a dejar su impronta en las demás modalidades conmemorativas. En un plano simbólico, la omnipresencia de la Guardia Civil en la fiesta nacional del 12 de octubre era también muy significativa: no sólo ese cuerpo representaba el orden burgués y el poder monárquico sino que, dentro del contexto de crisis social que vivía el país, reflejaba la intromisión de los militares en la custodia del orden público así como la dominación de éstos en la vida política y social española. Símbolo conservador, represivo y mili-

²⁶¹ Se encontrará un testimonio del esfuerzo que desplegaron aquellos delegados en cuanto a la escolarización y la formación cívica de los ciudadanos en: E.T.L., *En la dictadura. Por pueblos y aldeas: de las memorias de un delegado gubernativo*, Toledo, Editorial Católica Toledana, 1928. Al respecto, consúltese Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, «Los apóstoles de la patria». El Ejército como instrumento de nacionalización de las masas durante la Dictadura de Primo de Rivera», art. cit., pp. 245 y ss.

tarista, la Guardia Civil que ocupaba un lugar de primer plano en los festejos del 12 de octubre remataba un ideal patriótico basado en el orden, la obediencia ciega, la jerarquía, la abnegación y el sacrificio.

Otra institución tendió a ocupar un lugar creciente en las celebraciones del 12 de octubre. Se trataba de los Exploradores de España, organización de juventud con carácter militar, similar a los *Boy-scouts*, fundada en 1912 por el comandante de caballería Teodoro de Iradier y Herrero²⁶². La dictadura, que veía en esta organización un medio ideal para inculcar a los más jóvenes los valores marciales que ella defendía, propició su presencia en las manifestaciones del 12 de octubre. Encontramos en las formas que cobraron las ceremonias indicios de la captación de la juventud española en el seno de esos grupos que, si no eran representativos a nivel nacional, traducían perfectamente la índole autoritaria de las celebraciones del 12 de octubre. Las diferentes ceremonias en las que participaban los Exploradores, con motivo de la Fiesta de la Raza, eran muy reveladoras. Así, el 12 de octubre de 1924, la tradicional procesión cívica no tuvo lugar en la capital, y la principal ceremonia pública fue el homenaje que rindió una tropa de treinta y siete exploradores chilenos que habían llegado de esa república para la ocasión: en compañía de sus homólogos madrileños acudieron a la Castellana para depositar ante los monumentos a Cristóbal Colón y a Isabel la Católica ofrendas florales (fig. 14).

El año siguiente, el 12 de octubre de 1925, los Exploradores volvieron a ocupar un lugar central. Dominaba la actualidad el recién desembarco de las tropas en Alhucemas, y la Fiesta de la Raza cobró, aquella vez, la forma de un homenaje al Soldado español y al Ejército, en particular en Madrid. El acto, al que acudió el Batallón del Infante, cuerpo expedicionario que había sido mandado a Marruecos para defender Ben-Karrich, acompañado de delegaciones de todos los cuerpos del ejército que participaban en la campaña de Marruecos, consistió en un desfile cívico y militar triunfal. La víspera, día 11, se organizó una ceremonia ante la estatua de Eloy Gonzalo: unos 600 exploradores rindieron homenaje al «Soldado español» depositando, una corona de flores y cantando su himno ante la estatua, en presencia del rey y del pleno del Con-

²⁶² Los Exploradores de España es una organización de jóvenes que se creó en 1912 y duró hasta 1940.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

sejo nacional²⁶³. Esta ceremonia ilustra la importancia del símbolo marcial en la ideología del 12 de octubre. El monumento al soldado Eloy Gonzalo, rebautizado «Héroe del Cascorro», en referencia a la aldea cubana donde realizó su proeza, había sido inaugurado en 1902, en la plaza de Nicolás Salmerón²⁶⁴. Aquel héroe de humildes orígenes, verdadera alegoría del pueblo, hacía las veces de soldado desconocido y servía desde entonces para todo tipo de homenajes militares. En 1925, se trataba de homenajear a los soldados españoles que habían combatido, y seguían haciéndolo, en Marruecos. En su alocución, el jefe de los Exploradores subrayó la frecuencia de los episodios heroicos en la historia española y destacó que, en África, los soldados españoles habían dado muestras de «sacrificio, de disciplina y de amor a la Patria»²⁶⁵. Concluyó su discurso recordando que la organización de los Exploradores pretendía hacer de los jóvenes españoles ciudadanos con un cuerpo y una mente fuertes y que obraban por la grandeza de España. La ceremonia se terminó bajo los vivas a España, a América y al ejército.

El régimen quiso sacar el mayor provecho posible de la resolución del conflicto marroquí y asoció durante tres años la fiesta nacional de la Raza con homenajes al ejército español combatiente en África. Entre 1925 y 1927, se sucedieron las celebraciones en honor de la victoria española sobre los llamados «rebeldes del Rif». Durante la ceremonia del 12 de octubre de 1925 organizada en el teatro de la Princesa, los dos cabezas del ejecutivo procuraron recordar sus responsabilidades militares: el rey revistió para la ocasión el uniforme de capitán general, mientras que el general Primo de Rivera ostentaba la banda de la Orden Militar de San Fernando²⁶⁶. Era un modo simbólico para acaparar en sus propias personas el prestigio inherente al mando de un ejército victorioso. Fuera de Madrid, numerosos homenajes al ejército se verificaron también, como en Zaragoza que acogió a su vez al Batallón del Infante, así como la Legión, con un desfile triunfal de las tropas por las calles. En Melilla, enclave español muy cercano al teatro de

²⁶³ «Homenaje al Soldado Español», en *ABC*, Madrid, 13-X-1925, p. 17.

²⁶⁴ Carlos SERRANO, *El nacimiento de Carmen...*, *op. cit.*, pp. 203-226.

²⁶⁵ Discurso de Antonio DIMAS pronunciado ante el Monumento a Eloy Gonzalo el 11 de octubre 1925, «Homenaje al Soldado Español», en *ABC*, Madrid, 13-X-1925, p. 17.

²⁶⁶ «La Fiesta de la Raza», en *El Sol*, Madrid, 13-X-1925, p. 1.

operaciones, se celebró un homenaje floral en el Panteón de los Héroes, así como una fiesta en homenaje a los soldados heridos con la obra de teatro *El Héroe de la Legión*.

Colocadas bajo el signo del ejército, las celebraciones del 12 de octubre fueron la ocasión tanto para repetir los homenajes a las tropas victoriosas como para resucitar la epopeya del vuelo trasatlántico del hidroavión Plus Ultra, que realizaron en 1926 cuatro aviadores militares con base precisamente en Melilla, donde también se habían iniciado en la guerra durante la campaña de Marruecos. Entonces culminaron los cantos de alabanzas al heroísmo militar.

Sin embargo, fue sobre todo en 1927 cuando la intromisión del ejército y de sus valores en la fiesta nacional del 12 de octubre fue más significativa. La omnipresencia de los motivos militares terminó por desnaturalizar por completo la fiesta nacional ya que, aquel año, las tradicionales ceremonias de homenaje a Cristóbal Colón y al cuerpo diplomático hispanoamericano se postergaron al sábado 16 de octubre, mientras que se dedicó el 12 de octubre a la celebración de la victoria definitiva de las tropas españolas participantes en la campaña de África. El 10 de julio de 1927, el general Sanjurjo, Alto Comisario de España en Marruecos y artífice de la victoria, anunció oficialmente la «pacificación general del Protectorado», lo que daba fin a unos dieciocho años de guerra. Bautizados «Fiestas de la Raza y de la Paz», los festejos, con un brillo y dimensiones excepcionales, cobraron la forma de un gran homenaje al ejército de África y a los soldados que habían servido durante los dieciocho años de campaña. Por disposición gubernamental, el 12 de octubre, fiesta del Pilar y de la Raza, debían organizarse en todos los pueblos misas de acción de gracias, y fiestas profanas de comunión entre el «Ejército» y el «pueblo» para conmemorar la victoria:

Y para dar aun más esplendor, más solemnidad, mayor realce al suceso, para originar una impresión más viva en los cerebros de los hijos de la vieja España, dispuso el Gobierno que el día 12 de Octubre, día de la Virgen del Pilar, día de la Raza, aniversario del hecho magno que registran los anales de la Humanidad, el descubrimiento de América, se celebraran en todos los pueblos de España fiestas religiosas en acción de gracias y profanas, de comunión de pueblo y Ejército, para conmemorar el triunfo de las armas²⁶⁷.

²⁶⁷ «La Fiesta de la Paz», en *El Telegrama del Rif*, Melilla, 12-X-1927, p. 1.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

Al asociar la Fiesta de la Raza con la de la victoria en Marruecos, el poder en realidad había fagocitado el símbolo americanista del 12 de octubre en beneficio de una fiesta patriótica que exaltaba los valores del nacionalismo y del militarismo españoles. Asociado de ese modo a la Fiesta de la Raza, ese último valor constituía una paradoja en la medida en que se suponía que el 12 de octubre era un símbolo de paz entre los pueblos.

Mientras que en provincias todas las celebraciones se concentraron en el 12 de octubre y las dominaron los desfiles y demás homenajes militares, en Madrid el calendario se amplió y los festejos se escalonaron durante una semana, postergando hasta el 16 de octubre la Fiesta de la Raza propiamente dicha. Durante el banquete que brindó, la noche del 15 de octubre, el ayuntamiento madrileño al gobierno y al cuerpo diplomático latinoamericano, el alcalde justificó el aplazamiento de la Fiesta de la Raza, afirmando la preeminencia de la victoria española sobre cualquier otro acontecimiento:

La Fiesta de la Raza, siempre memorable para nosotros, ha tenido que sufrir este año un aplazamiento inevitable, precisamente por coincidir con un fausto acontecimiento que no debe pasar inadvertido en un acto como éste de confraternidad ibero-americana. Me refiero a la pacificación del Rif. España, como en tantas otras ocasiones, ha derramado su generosa y noble sangre en los inhospitalarios campos de Marruecos, y ahora, como en el siglo xv, no por egoísmos disculpables ni por ambiciones y afanes de expansión, sino abnegadamente, por servir y defender desinteresada y lealmente los altos y supremos ideales de la justicia, el derecho y la civilización²⁶⁸.

La comparación que efectuaba el edil entre la campaña de Marruecos y la conquista del siglo xv era edificante ya que él no dudaba ante los diplomáticos americanos en situar en un mismo plano las colonizaciones de América y de África, separadas sin embargo por más de cuatro siglos de distancia. Valiéndose de un discurso colonialista típico del siglo xix, presentaba la civilización como justificación del expansionismo español y rechazaba cualquier motivación material, que hubiese sido contraria a la nobleza y a la abnegación españolas.

²⁶⁸ Discurso de Manuel SEMPRÚN Y POMBO, en Ayuntamiento de Madrid, *Actos realizados para conmemorar la Fiesta de la Raza el día 16 de octubre de 1927*, op. cit., 1928, p. 21.

La principal ceremonia de las «Fiestas de la Raza y de la Paz» organizadas aquel 12 de octubre tuvieron lugar en Zaragoza, adonde acudieron para la ocasión el general Sanjurjo, el presidente del Directorio, así como la infanta Isabel, en representación de la familia real. Organizar en la capital aragonesa el «Homenaje a la Victoria», tal como lo calificó la prensa, era todo un símbolo, ya que los festejos se verificaron en el Paseo de la Independencia, que conmemoraba la resistencia victoriosa de los españoles frente al sitio de las tropas napoleónicas: mediante el paralelismo entre esas dos campañas, España parecía reanudar sus glorias militares pasadas. Era también el modo de asociar con la victoria a la Virgen del Pilar que era la capitana de los ejércitos de la Independencia. Las ceremonias que se verificaron los 12 y 13 de octubre fueron espectaculares. Después de la misa pontifical y el *Te Deum* celebrados en la basílica del Pilar, las autoridades inauguraron una avenida que tomó el nombre del Alto Comisionario pacificador de Marruecos, el general Sanjurjo. Por la tarde, un sonado homenaje se organizó en el Paseo de la Independencia —donde se había levantado un arco de triunfo—, y se desarrolló en presencia de las tropas combatientes en Marruecos y de unas 100.000 personas. En su crónica, el corresponsal del periódico *ABC*, Gregorio Corrochano, lamentaba, sin embargo, el carácter muy protocolario de la ceremonia en la que no parecían caber sino los poseedores de grado o galón²⁶⁹. Después de saludar la presencia de los generales Primo de Rivera y Sanjurjo, matizaba el efecto surtido:

Bien representado estaba el Ejército vencedor con estas dos figuras; mas, para que prendiera el entusiasmo efusivamente, faltó una representación más democrática, más del pueblo, porque las altas jerarquías, por el respeto que imponen, llevan en sí una etiqueta que invita al silencio y hace tímido y frío el entusiasmo.

El periodista expresaba con palabras prudentes la confiscación por las altas jerarquías militares de un homenaje que, oficialmente, tenía que rendirse a «todos los que habían participado en la guerra de Marruecos». Esa larga y difícil campaña militar había resultado harto impopular y muy costosa en vidas humanas. Era precisamente contra el reclutamiento de los contingentes destinados a combatir —las famosas quintas— por lo que ese mismo «pue-

²⁶⁹ *Id.*, p. 15.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

blo» se había sublevado en varias ocasiones, como durante las protestas contra la movilización de los reservistas, en julio de 1909, en Barcelona, protesta que había conducido a la Semana trágica. Consciente de que era el pueblo el que había pagado el tributo más importante en esa guerra, el redactor lamentaba la sobrerrepresentación de una jerarquía militar, más bien responsable (hasta hacía poco) del estancamiento de la guerra.

Ese desfase entre las expectativas del pueblo frente a esa celebración y la utilización política que de ella hacían las autoridades también fue perceptible, según la prensa, durante los dos momentos álgidos de la ceremonia: «Hubo dos momentos de intensa emoción: el desfile de los zaragozanos que fueron soldados en Marruecos y la imposición de la Medalla de Sufrimientos por la Patria a Juana Gomara, que le desapareció un hijo en 1921». Una vez más, la crónica de Corrochano revelaba lo que se ventilaba en esos festejos: el homenaje rendido a la madre de un soldado, posiblemente muerto cuando la derrota de Annual en julio de 1921, remitía directamente a la tragedia indecible que era esa guerra para numerosos españoles. Como el periodista lo daba a entender, Juana Gomara, madre de clase popular, era la madre de todos los españoles, fuesen humildes o pudientes; aquella mujer cobraba, de hecho, el valor de una alegoría de la España entera que, con ella, recibía ese tributo por tantos sufrimientos acumulados en nombre de una campaña militar cuyo sentido muy pocos veían.

La paradoja de la imposición de la medalla –recompensa reservada a los militares, en tiempos de guerra– a una mujer cuya única gloria era el haber perdido a un hijo en la guerra traducía una doble preocupación por parte del poder. Primero, la voluntad de reconocer, y hasta de aliviar, los sufrimientos aguantados por todas las familias que el conflicto colonial había enlutecido: «En esta mujer del pueblo se quiso consolar a todas las madres», precisaba para el caso el redactor de *ABC*. Pero la imposición de la medalla, como de cualquier otra condecoración, pretendía también recompensar una actitud patriótica que, en este caso, consistía en la sumisión y abnegación de una mujer que había consentido en silencio el sacrificio de un hijo. De cierto modo, las autoridades pretendían así instituir una medalla al sacrificio destinada a alentar al pueblo a que aceptase la suerte que se le reservaba, sin protesta ni rebelión. Si esta vieja madre con el corazón partido de dolor se ajustaba perfectamente a tal modelo, la escenificación ideada por la jerarquía militar se vio algo trastocada por los sentimientos que

expresó la pobre mujer, sentimientos que pudieron con el protocolo formal y estricto que suele observarse en semejantes circunstancias. Los dramáticos acentos de la descripción que da de ello el mismo periodista de *ABC* merecen mencionarse:

Juana Gomara, vieja, enlutada ya para siempre, lloraba y apenas podía tenerse en pie cuando la pusieron sobre el corazón la medalla de Sufrimientos. Un hombre la sostenía y le decía cariñosamente:

—¡Madre: no llore usted, madre!

Pero no podía consolarla, porque también lloraba él. Otra mujer, una aristócrata, también lloraba y también lucía la medalla sobre el corazón; era la condesa de Hornachuelos, que perdió un hijo en Monte Arruit, que Marruecos ha hecho llorar a todas las madres españolas. Por esto el anuncio de la paz, la Fiesta de la Paz, representa tanto para España²⁷⁰.

La patética escena de una mujer vencida por el dolor y a la que parecía que la agobiaban aún más con la imposición de una medalla muy pesada traducía el desajuste de percepciones que existía entre el pueblo y las autoridades a propósito de esa guerra. Para éstas, la conmemoración era sobre todo la ocasión para afianzar la legitimidad de su poder²⁷¹, y la emoción manifestada procedía más de una estrategia política que de una implicación personal. De hecho, se eligieron dos mujeres para recibir dicha condecoración, una de la clase popular, la otra de la aristocracia, simbolizando las dos la unión de la patria en el dolor. Con esa escenificación, el poder instrumentalizaba una vez más a las mujeres en esas ceremonias: mientras que se les ponía a menudo de relieve por su belleza o por su carácter «ornamental», en ese caso permitían la expresión digna de los sentimientos y del sufrimiento, manifestaciones que hubieran parecido degradantes por parte de un hombre, a fortiori por parte de un militar. Pero en ese 12 de octubre de 1927, los corazones no parecían dispuestos a sufrir que se mandara en ellos, y ambas mujeres no pudieron contener el llanto, ni tampoco el oficial que sostenía a la vieja mujer... Sin embargo la ceremonia recobró pronto la compostura de rigor, ya que a la emocionante escena sucedió un desfile de la guarnición por debajo del arco de triunfo.

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ Recordemos que para las «Fiestas de la Paz y de la Raza» (celebradas los 12 y 13 de octubre de 1927 en Zaragoza), se rodó la película propagandística de Antonio de Padua Tramullas *Primo de Rivera en Zaragoza*.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

Por supuesto, los festejos militares se acompañaron de ceremonias religiosas a las que asistieron las autoridades gubernamentales y la infanta Isabel, aquella misma tarde del 12 de octubre, participando en la procesión a la Virgen del Pilar.

El conservadurismo religioso al servicio de una causa recuperada por el poder

En el famoso discurso que pronunció en los salones del Ayuntamiento de Madrid con motivo de la Fiesta de la Raza del 12 de octubre de 1919, el intelectual argentino Manuel Ugarte se refirió a los participantes, viendo en ellos «ciudadanos de un idioma, patriotas de una tradición, soldados de un recuerdo», tres figuras que situaba en un mismo plano²⁷². Esta comparación simbólica entre ciudadanos, patriotas y soldados es significativa de la confusión entre los papeles de los civiles y de los militares, confusión que remató cuatro años más tarde la llegada al poder del general Miguel Primo de Rivera. Manuel Ugarte prosiguió su discurso evocando la significación de la conmemoración del 12 de octubre, que él asimilaba a una reunión patriótica en torno a una bandera, la de la fraternidad hispanoamericana, la cual sonaba «como un enorme eco bajo la bóveda de una catedral». La metáfora religiosa era, también, harto significativa de otra confusión que amplificaría la década siguiente, la que concernía las esferas cívica y religiosa. Desde el principio, las conmemoraciones del 12 de octubre oscilaron entre culto cívico –y por lo tanto laico– y celebración religiosa. No obstante la integración creciente de la Iglesia y del clero en las ceremonias conmemorativas y la radicalización del discurso religioso que en ellas se formulaba incrementaron esta ambigüedad original.

El 12 de octubre representaba a la vez la recuperación de una espiritualidad española (con la Virgen del Pilar) y la proyección de dicha espiritualidad sobre el resto del mundo (con la evangelización, presentada como el nervio de la colonización). Ya a partir de los primeros años, los discursos y las creaciones literarias que se produjeron con motivo del 12 de octubre estuvieron plagados de

²⁷² «Sesión solemne en el Ayuntamiento de Madrid, 12 de octubre de 1919», en Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 22-336-37.

referencias religiosas. En el memorándum del Club Palósfilo de Málaga, publicado en septiembre de 1915, su presidente, Anselmo Ruiz Gutiérrez, formuló un paralelismo directo entre las dos figuras de Cristo y de Colón: «La obra de Colón tiene alguna semejanza con la del divino Redentor. El insigne Almirante redimió a millares de hombres del cautiverio de la ignorancia»²⁷³. Con esta comparación atrevida, que reiteró y desarrolló con motivo de la Fiesta de la Raza celebrada aquel mismo año en un hospicio de Málaga²⁷⁴, aquel americanista inscribía simbólicamente la historia española dentro de la historia de la humanidad. Su interpretación hacía de España un mensajero divino y el brazo de la Iglesia para la propagación de la fe. Por otra parte, la campaña conducida durante los años 1910 en favor de la oficialización de la Fiesta de la Raza y del Pilar se inscribía dentro del marco de una unión de la religión católica con la historia, y participaba de la creación de símbolos patriótico-religiosos. El mismo año, el episcopado español manifestó su apoyo a la idea de la Fiesta de la Raza, mediante manifestaciones como la carta que dirigió el 29 de septiembre de 1915 el obispo de Vich, Monseñor José Torras i Bages, al presidente de la Unión Ibero-Americana:

Me asocio a la idea con el doble carácter de español y de Obispo, pues la civilización de aquellos pueblos es un resultado de la compenetración que había entre nuestra Patria y la Iglesia; y nuestra raza se formó espiritualmente en el molde sobrenatural de la fe de Cristo²⁷⁵.

En la mente de la jerarquía católica y de buena parte de la derecha española, la Patria y la Iglesia formaban un todo. A partir de ello, la fiesta nacional debía coincidir con un motivo y una festividad religiosos. Por eso el clero español recibió con tanta benevolencia la decisión de oficializar la fiesta nacional del 12 de octubre. El 21 de junio de 1918, inmediatamente después de la publicación del decreto que institucionalizaba la fiesta nacional del 12 de octubre, el arzobispo de Zaragoza publicó una carta dirigida al Sumo Pontífice para hacer de la «Fiesta del Pilar» una fiesta religiosa de precepto en Aragón²⁷⁶. El 4 de marzo de 1930,

²⁷³ Anselmo RUIZ GUTIÉRREZ, «Jesús y Colón», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 9, sept. 1915, p. 21.

²⁷⁴ «La Fiesta de la Raza. Málaga», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1915, pp. 149-150.

²⁷⁵ *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1915, p. 104.

²⁷⁶ Arzobispo de Zaragoza, «La Fiesta del Pilar y de la Raza», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 4, jul. 1918, pp. 3-5.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

el nuevo arzobispo de Zaragoza, Monseñor Rigoberto, le comunicó al cardenal primado de España idéntica propuesta solicitando de la Santa Sede que declarara el día de la Virgen del Pilar fiesta oficial de la Iglesia en toda la Península y en los países latinoamericanos²⁷⁷. Cabe precisar que, mientras tanto, el Congreso Marial Hispanoamericano, reunido en Sevilla en mayo de 1929, había acordado recomendar que el Día de la Raza se hiciese marial con una aplicación común a España y América²⁷⁸.

Durante los años 1920, la evolución en la forma de las celebraciones y discursos del 12 de octubre tradujo una recuperación clerical y hasta tradicionalista de la conmemoración. Que descansara en la Virgen del Pilar, en las figuras de los misioneros o en el principio de la evangelización, la religión terminó por acaparar todo el contenido de la supuesta esencia hispánica, a la que se llamaría más tarde *Hispanidad*. La ideología vehiculada por la Raza se fue resumiendo en tres términos, Patria, Religión y Sangre, los tres sirviendo los intereses del régimen y de la élite en el poder. Se trataba de un nuevo avatar de la alianza entre el ejército y la Iglesia, que gozaba de una tradición ya muy anclada en las mentalidades españolas. En el Teatro Real, el 12 de octubre de 1921, Gabriel Maura dirigió a la asamblea un discurso cargado de connotaciones militares y religiosas, hasta el punto de atreverse a evocar «el evangelio de la fe hispánica»²⁷⁹.

El papel creciente de la Guardia Civil en los festejos del 12 de octubre fue uno de los elementos que propiciaron esa tendencia. Una de las modalidades conmemorativas que mejor traducía esa alianza y que tuvo tendencia a desarrollarse durante los años 1920 era, sin lugar a dudas, la misa de campaña. Ese oficio religioso, que se celebraba en una plaza o en una avenida del centro, frente al ayuntamiento u otro monumento de importancia, representaba la quintaesencia de la confusión entre las esferas civil, militar y religiosa. Junto con las autoridades, asociaba los cuerpos de la guarnición y las delegaciones de la sociedad civil. El que esas misas tuvieran lugar en la plaza pública era muy sintomático de la irrupción de lo religioso en el espacio profano. La presencia, al

²⁷⁷ Véase José María GONZÁLEZ, *El día de Colón y de la Paz*, op. cit., p. 17.

²⁷⁸ FRANCISCO GUTIÉRREZ LASANTA, *La Virgen del Pilar, Reina y Patrona de la Hispanidad*, Zaragoza, Tall. edit. El Noticiero, 1943.

²⁷⁹ «La Fiesta de la Raza. Discurso del Conde de la Mortera», en *El Debate*, Madrid, 13-X-1921, p. 4.

aire libre, de los eclesiásticos, de los soldados y de los oficiales de alto rango reunidos en un lugar céntrico y estratégico de la ciudad expresaba una toma de poder simbólica y la supremacía de dichos grupos sociales sobre lo político.

Lo ilustraba la misa que fue celebrada el 12 de octubre de 1916 en Salamanca²⁸⁰. En la plaza de Colón, al pie de la estatua del Descubridor, se había instalado un altar decorado con flores, lo que permitía asociar la religión con el Descubrimiento. Las autoridades presentes dan una indicación sobre la distribución de poderes: el gobernador civil, el coronel de la zona, el vicario general de la diócesis, el teniente coronel de la Guardia Civil, luego el conjunto de las autoridades civiles municipales, judiciales y provinciales. La asamblea constaba, además, de numerosos oficiales de la guarnición, de estudiantes y alumnos con sus profesores, de Exploradores, así como de todo un escuadrón del ejército. Después de un homenaje floral depositado ante el monumento a Colón, celebró la misa el capellán castrense y a continuación el gobernador pronunció un discurso. Por fin, para clausurar la ceremonia, los niños de las escuelas y las tropas presentes desfilaron con paso marcial. En 1922, en Melilla, además de las ceremonias particulares de la Guardia Civil, también tuvo lugar, para la Fiesta de la Raza y del Pilar, una misa al aire libre que asociaba el batallón expedicionario de Gerona, y al final, se sirvió una ración extra a las tropas.

Con el advenimiento de la dictadura de Primo de Rivera, los llamamientos a la religión cambiaron de índole y cobraron un cariz más militante y combativo. Se presenció un regreso a una ortodoxia religiosa basada en el catolicismo más riguroso, ortodoxia que ilustraban recurrentes referencias discursivas a la Reconquista contra el infiel y un culto a la consigna medieval «¡Santiago y cierra España!». De esta forma, la patria quedaba asimilada a la civilización y cultura cristianas, que se percibían como amenazadas por dos influencias externas que hacían patente el proceso de secularización: el liberalismo anticlerical y el protestantismo. La cruzada que emprendió entonces la Iglesia se parecía mucho al movimiento de la Contrarreforma. La apasionada profesión de fe americanista que Alfonso XIII le transmitió al papa Pío XI, durante el viaje que hizo a Roma en noviembre de 1923, expresaba el papel que España pretendía desempeñar en ese movimiento de

²⁸⁰ «La Fiesta de la Raza. Salamanca», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1916, p. 94.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

reconquista espiritual: durante la entrevista con el Sumo Pontífice, el rey se hizo el portaestandarte de los católicos a través del mundo y en América²⁸¹.

La orientación que adoptó la dictadura no hizo sino confirmar la del monarca, aunque sería excesivo calificar de integrismo católico a la nueva ideología imperante, teniendo la participación de elementos religiosos en las ceremonias oficiales un valor ante todo simbólico y discursivo. Lo ilustra una celebración que se hizo en honor a la Virgen del Pilar, y que, por ese motivo, traducía la ideología político-religiosa que iba con la efeméride del 12 de octubre. Como relataba el americanista conservador Valentín Gutiérrez-Solana, padrino del acontecimiento, el 7 de Junio de 1925 tuvo lugar la ceremonia de bendición de la bandera de la Juventud Católica de Nuestra Señora del Pilar²⁸². En el discurso que pronunció para la ocasión, ese intelectual se inclinó a favor de la sustitución del positivismo y del materialismo imperantes por un espiritualismo vigoroso que recuperara las tradiciones españolas y pusiera fin a las divisiones y a las influencias importadas del extranjero. La bandera que entregó a la asociación representaba el regreso a una cristiandad combatiente y misionera, así como lo ilustraban los tres motivos representados: una cruz verde, como símbolo de esperanza y de defensa de la fe cristiana; el conde de Tendilla, primer capitán general de la Granada reconquistada, en el palacio de la Alhambra de Granada, como imagen del triunfo de los Reyes Católicos y del apoteosis de la Reconquista; el desembarco de Cristóbal Colón en las primeras tierras descubiertas, como representación del continente regalado a España a modo de recompensa de sus esfuerzos pasados y terreno de propagación de la fe. Dicha bandera era doblemente simbólica ya que, además de los motivos que ostentaba, había sido bordada por una pareja hispanomexicana. He aquí lo que decía de ella Gutiérrez-Solana:

Salida de un hogar hispanoamericano, formado por un español y una mexicana, [esta bandera] significa el enlace de nuestra Patria, con sus

²⁸¹ Alfonso XIII visitó al soberano italiano y al Papa en noviembre de 1923. La audiencia que le otorgó Pío XI tuvo lugar el día 19. Se encontrará el discurso del rey y la respuesta del Papa en «Día 19 [de Noviembre]», en Fernando SOLDEVILLA, *El año político - 1923*, Madrid, Imprenta y Encuadernación de Julio Cosano, pp. 412-435.

²⁸² Dicho evento lo describió detalladamente Valentín GUTIÉRREZ-SOLANA en *Granos de Arena Hispanoamericanos. Divulgaciones*, Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos del S.C. de Jesús, 1925, pp. 39-43.

hijas de América, las cuales conservando a pesar de la distancia y muchos años la lengua, costumbres, religión y afinidades de su Madre, son acreedoras dignísimas, de que vosotros, dediquéis esfuerzos constantes, entusiastas, a [...] oponerse con los bríos propios de la raza hispana, a la campaña persistente y cada día más tenaz de los panamericanistas y latinoamericanistas, que, con ayuda de sus Gobiernos, disfrazándose de mil maneras, tratan de dividir a la gran Familia Hispanoamericana, arrojándonos de nuestro solar, y luchando contra la influencia de la Iglesia en la vida pública, [...] queriendo destruir así nuestra gigantesca obra, el alma de la raza –la luz del Evangelio y la fe en Jesucristo–, arrancando de aquella bendita tierra el catolicismo, que es consubstancial de ellos y nosotros; que es nuestra esencia y vida y, sin cuya santa doctrina, el mundo sólo existiría como materia y corrupción²⁸³.

Este parlamento reducía la campaña hispanoamericana a una especie de cruzada, a una lucha contra la secularización y el anticlericalismo supuestamente importados del extranjero. El hispanoamericanista, partidario de una Raza limitada al único catolicismo, se veía comprometido en una lucha de influencia filosófica con los defensores de la latinidad y del panamericanismo, ambas tendencias responsables de corrupción y de disolución materialista.

En la intervención de Alfonso XIII ante el papa o en un discurso como el de Valentín Gutiérrez-Solana, se presentaba la Raza como el brazo armado de la Iglesia en la reconquista espiritual de América. Las referencias y connotaciones religiosas de ese tipo saturaron cada vez más los discursos del 12 de octubre, generando una auténtica «religión americanista» que predicaba la «fe y el apostolado hispánicos». A ese respecto, el papel que desempeñó una revista como *Raza Española* ilustraba perfectamente la intransigencia de las mentes y la alteración del mito del 12 de octubre en una dirección exclusivamente católica²⁸⁴. Bajo la dictadura, el 12 de octubre, más que una celebración americanista fue sobre todo una fiesta patriótica en honor a la patria, al ejército y a la religión. La intervención del presidente de la Audiencia de San Sebastián durante la Fiesta de la Raza del 12 de octubre de 1923, nos brinda un perfecto ejemplo de ello: después de glosar un mo-

²⁸³ *Id.*, p. 43.

²⁸⁴ Véase, por ejemplo, «Fiesta de la Raza», en *Raza Española*, Madrid, n.º 34, oct. 1921, pp. 15-18, o el discurso de Blanca DE LOS RÍOS NOSTENCH DE LAMPÉREZ, «Raza Española», en *Raza Española*, n.º 57-58, sept.-oct. 1923, pp. 13-23.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

mento a propósito de la Raza, resumía los lazos que unían a España con sus hijas hispánicas, los cuales descansaban, a su parecer, en el «Apostolado, el Idioma y la Cultura»²⁸⁵. Con su alocución, que en nombre de la comunidad hispánica exaltaba a la Patria como un «sagrado misterio», el magistrado remataba la empresa de glorificación de la religión, de la nación y de la patria a la que se fue reduciendo la Fiesta de la Raza. El representante consular de El Salvador, presente en la ceremonia, le fue a la zaga centrando su intervención en «los lazos indestructibles de la Raza y de la Fe». Estos diferentes ejemplos son la prueba, cada uno a su modo, de la falta evidente de entusiasmo que manifestaron las élites para transmitir al pueblo un verdadero ideal americanista.

A través de la preeminencia de lo religioso –tanto en los discursos como en los rituales conmemorativos–, la Fiesta de la Raza pasó a ser, poco a poco, el instrumento del ostracismo y de la exclusión del *Otro* (interior o exterior), al que se consideraba una amenaza para la integridad nacional y racial. El *Otro* interior se vio así asimilado a la «anti España», representada, según el patrón que dibujó Marcelino Menéndez y Pelayo, por los llamados heterodoxos: los extranjeros (exteriores a la Raza) presentes en España o en América latina, los partidarios de un liberalismo que no se circunscribiera a la ideología conservadora, los sectores anticlericales, los marxistas, los judíos, los protestantes, los masones, que todos entraban en conflicto con el principio de la nación católica. En tanto que fiesta nacional, el 12 de octubre se oponía pues a la integración en la nación de esos elementos que se consideraban heterogéneos y hasta subversivos.

Raza y etnonacionalismo: el combate de España por la pureza de la fiesta

En la primera parte, hemos analizado los diferentes valores de la noción de Raza, resaltando en particular la relación ambigua que unía ese concepto con la cuestión de la etnicidad. En cuanto a las celebraciones del 12 de octubre, ahora cabe preguntarse si la Fiesta de la Raza constituía o no una fiesta étnica. Eso afirmaron sus detractores, quienes, a semejanza de Miguel de Unamuno, no du-

²⁸⁵ «La Fiesta de la Raza en San Sebastián», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 5, sept.-oct. 1923, p. 32.

daron en hablar a fines de los años 1920 de celebración con carácter racista. El filósofo salmantino publicó en 1935 un artículo en el que denunciaba la alteración racista y protofascista que estaba experimentando la Fiesta de la Raza desde el principio de los años veinte²⁸⁶. Estigmatizaba el «patriotismo ortodoxo» que fomentaban, según él, las celebraciones del 12 de octubre y censuraba el ostracismo del que eran víctimas los representantes de la «anti España», como los veía cierta derecha española. Condenaba, sucesivamente, el antisemitismo, la hostilidad para con los anglosajones y las acusaciones de protestantismo que expresaban los nuevos apóstoles de una interpretación integrista, agresiva y racista de la fiesta.

Aunque se defendían de cualquier consideración racista, los propios partidarios del 12 de octubre recurrían a menudo a la expresión de «fiesta étnica». No resulta sencillo comprender el alcance de ese calificativo, porque la imprecisión misma del concepto que albergaba contribuye a oscurecer sus implicaciones ideológicas. El recurso al concepto de Raza traducía, en cierta medida, la tendencia a definir la nación a partir de una base étnico-religiosa, que hacía eco a la importancia desde la época medieval de la «limpieza de sangre», para definir la procedencia social y la nacionalidad. El editorial que publicó la revista *Raza Española* para la Fiesta de la Raza de octubre de 1919 reflejaba la intolerancia y el exclusivismo de las concepciones nacionales que defendía una parte de las derechas española y latinoamericanas. Poniendo sobre aviso a los miembros de la Raza contra el peligro de desnaturalización que corría ésa, la redacción criticaba con violencia «el mismo pecado suicida del desprecio o nuestro origen, del olvido de nuestras tradiciones, de la desestimación de todo lo bueno propio y la imitación de todo lo malo exótico»²⁸⁷. La concepción maniquea de la identidad nacional –con su corolario que se refería a las aportaciones extranjeras– vehiculada por semejante discurso era el vector de una xenofobia manifiesta, como indicaba la conclusión del artículo:

Ese gran Día de la Raza despuntará cuando americanos y españoles, desechando el patriotismo de la patria ajena, la humillante manía del remedo extranjero, la suicida desestimación nacional, recobremos por entero la conciencia étnica que resucitó en nosotros el glorioso

²⁸⁶ «La Fiesta de la Raza», en *Ahora*, Madrid, 22-X-1935.

²⁸⁷ «El gran Día de la Raza», en *Raza Española*, Madrid, n.º 10-11, oct.-nov. 1919, pp. 3-8.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

maestro Menéndez y Pelayo; cuando los españoles de las dos Españas vaciemos el alma de exotismos inadaptables y la dejemos llenarse de sí misma, del genio milenario e insumergible de la estirpe, del orgullo de poseer la más gloriosa historia que los hombres vivieron [...]. Cuando de todas estas grandezas y virtudes propias hagamos un solo amor y un solo orgullo étnico, entonces habrá despuntado el gran Día de la Raza.

La determinación del extranjero como enemigo y la condena de cualquier influencia extranjera recibida como necesariamente perjudicial a la esencia hispánica fueron los ingredientes de una alteración sectaria y xenófoba del símbolo de la Fiesta de la Raza. Añadiremos que, sintomáticamente, los actores de la epopeya conmemorada cada 12 de octubre eran todos españoles y, en la mayoría de los casos, castellanos. El mismo Cristóbal Colón fue objeto de una hispanización a marchas forzadas que se parecía a una mistificación histórica. Los indios, por su parte, estaban casi ausentes de los motivos de la conmemoración, salvo cuando aparecían como instrumentos o pretextos para otras consideraciones: poblados víctimas de la superstición y del culto a los ídolos que esperaban la redención por la fe católica, masas ignorantes y bárbaras rescatadas por los propagadores de la Civilización, etc.

Otro elemento contribuye a esclarecer esta instrumentalización del criterio étnico: se trata del combate que se llevó durante los años 1920 por la pureza de las celebraciones de la Raza. Ciertamente es que, desde la década anterior, la conmemoración del 12 de octubre se presentaba como una prerrogativa hispánica. Pero hubo que esperar a que la fiesta se hubiera cobrado una amplia notoriedad y a que constituyera una realidad con dimensión internacional para que las diferentes naciones rivales en la influencia en América latina empezaran a disputarse con violencia el codiciado símbolo. Tras haber constituido un símbolo de paz y de concordia durante la guerra de 1914-1918, la fiesta, durante el siguiente decenio, se vio afectada por una evolución que era la manifestación por parte de los españoles de una preocupación celosa por defender su área de influencia en América. Mientras se asistía a una constricción de la noción de Raza y a una radicalización de sus apóstoles, el 12 de octubre se fue considerando como un patrimonio propiedad exclusiva de la raza hispánica, y por lo tanto, había que protegerlo. Entonces se lanzó en España una auténtica cruzada para preservar la índole exclusivamente hispánica del homenaje celebrado los 12 de octubre.

Fue la revista *Raza Española* la primera en abrir las hostilidades al publicar en diciembre de 1921 un artículo titulado «La gran voz de la Raza»²⁸⁸. Con ese editorial, la redacción pretendía reaccionar contra «la captación tendenciosa de las simpatías hispano-americanas» a la que se dedicaban últimamente ciertos países. Contra este intento, oponía «la gran voz de la Raza», «el instinto valeroso de la persona étnica» que no era sino el instinto de conservación de los pueblos amenazados con la pérdida de su «yo histórico». De modo más específico, fueron los ataques contra el símbolo del 12 de octubre lo que despertó las conciencias españolas. El presidente norteamericano Woodrow Wilson ya había proclamado «Día de la Libertad» la fecha del 12 de octubre de 1918. Dentro del contexto del entreguerras, una campaña se inició desde Estados Unidos para que se hiciera del 12 de octubre, o *Columbus Day*, una fecha con alcance panamericano. En 1924, el antiguo director general de la Unión Panamericana en Washington y actual presidente del Comité Internacional Panamericano, John Barrett, promovió otra campaña para cambiar el nombre del 12 de octubre en *Pan American Day*. En la sede de la Unión Panamericana, Barrett pronunció en castellano un discurso en el que designó la fecha simbólica con la expresión «Día Memorable Panamericano», e incitó a los latinoamericanos a que le dieran una significación claramente continental²⁸⁹. El presidente norteamericano de la época, Calvin Coolidge, le dio su respaldo en una carta dirigida el 24 de septiembre a John Barrett, en la que afirmaba que era Colón «uno de los primeros héroes panamericanos» y que, por lo tanto, el 12 de octubre debía reunir todos los países americanos en un homenaje histórico común²⁹⁰.

Del lado español y por parte de muchos intelectuales latinoamericanos, esta propuesta se interpretó como un ataque frontal panamericanista en contra del hispanoamericanismo. La muy oficial Unión Ibero-Americana, que se consideraba la creadora de la Fiesta de la Raza, reaccionó en el acto y publicó, en el número de mayo-junio de 1924 de su revista, un encarte dirigido al conjunto

²⁸⁸ «La gran voz de la Raza», en *Raza Española*, Madrid, n.º 36, dic. 1921, pp. 5-7.

²⁸⁹ Al respecto, véase José María GONZÁLEZ, «Norteamérica y nuestra fiesta del 12 de Octubre. Debemos mantener la denominación de Día de la Raza o de la Hispanidad», en *La Región*, Oviedo, 17-X-1947.

²⁹⁰ COLUMBIA (José María GONZÁLEZ), *El día de Colón y de la Paz*, op. cit., p. 144.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

de la prensa latinoamericana para que las publicaciones de esos países lo reprodujesen y comentasen²⁹¹. La redacción decía en él que era imperativo evitar la «desnaturalización» de la fiesta, en particular con la participación de miembros extraños a «nuestra raza». Haciendo hincapié en los ataques de la latinidad y el panamericanismo que intentaban suplantar el hispanoamericanismo, el artículo reivindicaba la Fiesta de la Raza como prerrogativa racial que no admitía ninguna colaboración exterior. Su redactor lanzaba luego con altivez: «¿Se concibe la celebración de unos juegos florales de la Raza con un discurso en inglés, otro en francés y otro en italiano?». Nuevo episodio de la lucha por adueñarse de un símbolo ya muy popular en América, la reacción contra las pretensiones italianas, francesas y norteamericanas sobre el 12 de octubre –Día de Colón o Día Panamericano– revelaba cuán feroz era la guerra de propaganda que se hacían esas naciones en América. Haciendo caso omiso del verdadero origen de la fiesta del 12 de octubre que, cabe recordarlo, se iba celebrando con regularidad en América antes de que se extendiera a España en los años 1910, el artículo de la Unión reivindicaba la exclusividad de la Raza hispana en las celebraciones, y daba de ella una orientación muy restrictiva y hasta conservadora:

Pero no debemos admitir una coparticipación que ataca en sus fundamentos a la «Fiesta de la Raza», *exclusiva de los pueblos iberoamericanos que la integran*, y cuya significación entraña: la de venerar la memoria del ínclito descubridor, de Isabel la Católica y de los demás personajes históricos que intervinieron en el descubrimiento, conquista y colonización; y la de manifestar el íntimo consorcio fraternal reinante entre Iberia y los pueblos de ella oriundos.

La «cruzada» para preservar la pretendida «pureza original» de la fiesta del 12 de octubre era bastante atrevida porque en realidad los españoles usurpaban así una tradición arraigada con anterioridad en América para darle una orientación propiamente hispánica al servicio de sus intereses nacionales. A partir de ahí, la pretensión española, aunque en parte se apoyara en la hispanofilia de algunos dirigentes latinoamericanos, suponía apropiarse del símbolo del 12 de octubre sólo en beneficio suyo²⁹².

²⁹¹ «Para la Fiesta de la Raza en 1924», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 3, mayo-jun. 1924, p. 3.

²⁹² La revista dedicó cuatro páginas para reproducir los discursos que procedían de diarios de Argentina, Brasil, México, Venezuela, Chile y Cuba, los cuales

Por su parte, el corresponsal en Nueva York del diario madrileño *ABC* transmitió en 1924 un libelo que iba titulado «Desespañolizando nuestra fiesta»²⁹³. Interpretando a su modo el alcance de las celebraciones en América, Miguel de Zárrega afirmaba que el 12 de octubre que celebraban desde hacía años las repúblicas latinoamericanas tenía por objeto la Fiesta de la Raza, y no el Día de Colón y que, por lo tanto, éstas proclamaban ante todo de este modo su fraternidad racial con España. Luego pasaba a denunciar la flagrante ofensiva del panamericanismo contra el hispanoamericanismo y replicaba que ambos movimientos podían ciertamente coexistir, pero que no podían compartir una misma fecha simbólica. Un año más tarde, el mismo corresponsal volvió a la carga y se mofó de la prensa anglófona norteamericana que, como el *Herald Tribune*, persistía en su empeño de hacer del 12 de octubre el famoso *Pan American Day*, cuando Estados Unidos eran los únicos en celebrarlo...²⁹⁴

De hecho, a pesar del apoyo del presidente Coolidge, las repúblicas latinoamericanas recibieron la iniciativa de John Barrett con una negativa rotunda. Por eso, el Consejo ejecutivo de la Unión Panamericana aconsejó a los diferentes gobiernos americanos que declarasen el 14 de abril «Día Panamericano», en recuerdo de la aprobación de la resolución que había dado luz a dicha institución de solidaridad continental, durante su primer congreso, en 1890²⁹⁵. Con todo, el presidente norteamericano no se desanimó por ello, ya que reiteró su ataque contra el símbolo demasiado hispánico de la Fiesta de la Raza, dirigiendo, desde la Casa Blanca, un mensaje solemne para reorientar la celebración del 12 de octubre de 1924²⁹⁶. El texto de su declaración veía en el descubrimiento de

defendían la iniciativa de la Unión. Cf. «La Fiesta de la Raza es exclusiva de los pueblos ibero-americanos que la integran», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 5, sept.-oct. 1924, pp. 53-56.

²⁹³ Miguel DE ZÁRREGA, «Desespañolizando nuestra fiesta», en *ABC*, Madrid, 1924 (reproducido en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 6, nov.-dic. 1924, pp. 16-17).

²⁹⁴ Miguel DE ZÁRREGA, «ABC en Nueva York. Colón, Ciudadano Americano», en *ABC*, Madrid, 16-XI-1925, p. 21.

²⁹⁵ Véase COLUMBIA (José María GONZÁLEZ), *El día de Colón y de la Paz*, op. cit., pp. 144-145.

²⁹⁶ «Mensaje del Presidente de los Estados Unidos para el "Columbus Day"», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 6, nov.-dic. 1924, pp. 14-17. El mensaje que leyó el presidente Calvin Coolidge el día 3 de octubre de 1924, aparece acompañado de dos artículos procedentes de los diarios *La Prensa*, de Nueva York, y *ABC*, de Madrid.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

América «una de las mayores hazañas realizadas por el genio y la iniciativa de un hombre», a pesar de que hubiera tenido que afrontar la incompreensión de sus coetáneos. Exclusivamente centrada en la figura de Cristóbal Colón, la alocución se esforzaba en borrar la menor huella del papel de España en la historia del Descubrimiento y cobraba el valor de un homenaje emocionante a la nación italiana:

A cada nueva celebración de este aniversario, todos comprendemos más claramente la significación de la revolución en las relaciones de la humanidad y la expansión de la civilización a las zonas más remotas del mundo que comenzaron con los viajes de Colón. Era justo que un hijo de Italia hubiera sido señalado por el destino para este servicio; que Italia, por tanto tiempo sede de la antigua civilización, pasara así la antorcha para iluminar una nueva era y un nuevo mundo.

La maniobra del presidente norteamericano era clara: desde principios del siglo, numerosas voces se habían levantado en España para reivindicar la paternidad española del descubridor y, desde finales de los años 1910, las conmemoraciones del 12 de octubre habían cobrado un cariz claramente hispanófilo; se trataba pues de poner en tela de juicio el prestigio histórico de la Península ibérica recalcando —con exceso si fuera necesario— el papel de Italia en el Descubrimiento. Siendo numerosa e influyente la comunidad italiana residente en Estados Unidos, allí se consideraban desde hacía tiempo las celebraciones del 12 de octubre como «la fiesta de los italianos». Por lo tanto Coolidge terminaba su mensaje dando testimonio del agradecimiento inmenso que sentía la nación americana para con los inmigrantes italianos y recordando la tradicional amistad entre ambos pueblos.

Como réplica a ese mensaje, la *Unión Ibero-Americana* publicó el artículo de un colega de la prensa hispanohablante que se burlaba de la iniciativa presidencial. El periódico español *La Prensa*, publicado en Nueva York, daba una crítica sarcástica de la ignorancia interesada de Coolidge en materia histórica:

Mr. Coolidge describe en sobrias frases la tragedia del Descubridor. Se adivina la piedad que, en el austero espíritu del presidente, mueve la dolorosa historia de Colón. Sumergido en sombrías cavilaciones, sin duda, el ejecutivo comete una omisión en su manifiesto: olvida el hecho, en opinión de los historiadores capital, de que fue España, y no Italia o los Estados Unidos, quien descubrió América...²⁹⁷

²⁹⁷ «España, Colón y Mr. Coolidge», en *La Prensa*, New York, 15-X-1924.

La campaña de protestas que condujo la Unión Ibero-Americana no tardó en desatar una nueva polémica en Ultramar, de la que el órgano de los españoles residentes en Buenos Aires, *El Diario Español*, se hizo eco durante el mes de octubre de 1924. El día de la Fiesta de la Raza, ese periódico publicó un artículo del argentino criollo Vicente Zamprile que recordaba que muchas figuras de la historia latinoamericana podían considerarse glorias de este continente y sin embargo no pertenecían a la misma raza que él, es decir la raza blanca descendiente de los conquistadores españoles y portugueses²⁹⁸. Llamaba entonces a los argentinos a que se librasen del prisma madrileño para contemplar su propia historia nacional. Algunos días más tarde, el historiador español residente en la capital argentina, Carlos Bosque, remachó el clavo publicando un artículo titulado «La Guerra de Razas y la Fiesta de la Raza», en el que acusaba a la Unión Ibero-Americana por haber lanzado un llamamiento al odio racial con su artículo publicado en su número de junio que fue reproducido en *El Diario Español* del 16 de octubre²⁹⁹. El historiador español se sublevaba contra la interpretación restrictiva e intolerante que esa asociación hacía del concepto racial enarbolado con motivo de la fiesta. Dando muestras de una gran sagacidad, empezaba lamentando el uso erróneo de las clasificaciones raciales que, a su parecer, no podían prescindir de una visión racial y zoológica de los grupos humanos:

Así flaquea ya en sus mismos cimientos ese concepto de la raza, que en mal hora se puso como feo mote de una fiesta destinada, al parecer, a provocar acercamientos morales y materiales. [...] Desde que se habla de razas y se nos mete en los términos y temas zoológicos hay que ser lógicos y no atenerse sino a lo que une o separa a las especies animales. Lo natural hubiera sido agruparnos por el espíritu y por la palabra, excelso distintivo de los hombres hechos a imagen y semejanza de Dios.

Valiéndose de sus numerosos años de investigación, subrayaba que la historia del continente americano estaba llena de aportaciones alógenas, ya que italianos, alemanes, franceses, ingleses, irlandeses u holandeses habían contribuido a poblar el continen-

²⁹⁸ Vicente ZAMPRILE, «La destrucción de España en América», en *El Diario Español*, Buenos Aires, 12-X-1924.

²⁹⁹ Carlos BOSQUE, «La Guerra de Razas y la Fiesta de la Raza», en *El Diario Español*, Buenos Aires, 23-X-1924.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

te, lo que hacía falaz cualquier pretensión de homogeneidad racial: «la raza está algo más mezcladilla, y trabajo le doy a quien pretenda decir si somos latinos o qué diablos resultamos». A partir del ejemplo de los indios y de los negros, agregaba que llamar «raza hispanoamericana» a este arcoiris de poblaciones constituía un «absurdo notorio» que descansaba en una peligrosa utopía.

Más aún, para Carlos Bosque, la iniciativa de la Unión lindaba con una «incitación a la guerra racial», en la medida en que su campaña a favor de la pureza de la Fiesta de la Raza pretendía descartar cualquier intromisión extranjera. Hasta resultaba contraproducente y perjudicial al hispanoamericanismo esta prédica llena de odio dirigida contra todo lo que no era español, portugués o criollo, al suscitar el rencor en millones de hombres que se sentían como excluidos de la «comunidad racial». A sus ojos, esta alteración sectaria y racista de la Fiesta de la Raza traicionaba el ideal fraternal e universalista que había dado vida a la fiesta internacional. Si el concepto de «raza» pudo, en los orígenes, representar para algunos un principio supranacional generoso y progresista, a todas luces era en la actualidad el aval para un etnonacionalismo español que buscaba extenderse a América:

Era de esperar y de presumir que todos se incluirían en esa fiesta que coincide con la del descubrimiento de este continente. [...] Se habló de raza, cosa nueva y tan extensa y amplia que caben todos en ella, todos menos una gran parte de esos mismos iberoamericanos cuyo estrechamiento es precisamente lo que parece buscarse con tanto afán como falta de sindéresis.

Al desmontar el principio mismo de una raza hispanoamericana que, en la mente de los americanistas españoles, no podía sino ser blanca y estar heredada de la colonización, Carlos Bosque hacía resaltar con clarividencia las ambigüedades inherentes a la ideología de la Raza y el exclusivismo propio de ese tipo de construcción intelectual.

Las graves acusaciones que emitía este respetado historiador, la Unión no podía dejarlas sin respuesta³⁰⁰. Reafirmando que seguiría abogando por que la Fiesta de la Raza se perpetuase como «fiesta exclusiva de la familia de naciones que pertenecían al tron-

³⁰⁰ La respuesta estaba firmada por las iniciales A.G. (con fecha en 25 de octubre de 1924) y fue reproducida en «La Fiesta de la Raza no fue nunca una excitación a la Guerra de Razas», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 6, nov.-dic. 1924, pp. 50-53.

co hispánico», la redacción de la *Unión Ibero-Americana* descartaba toda idea de llamamiento a la guerra de las razas. Sin embargo, dicha respuesta reflejaba lo que de verdad estaba en juego y que se ocultaba tras la cruzada emprendida por la Unión, ya que su autor identificaba la ofensiva de Estados Unidos y de los italianos sobre el 12 de octubre como un nuevo episodio de la eterna *leyenda negra* con la cual se pretendía desacreditar a España. Pareciendo hacer totalmente caso omiso del punto de vista de los propios latinoamericanos, hacía de ese asunto un conflicto entre España y sus enemigos de siempre y defendía la campaña de afirmación patriótica de la Unión:

Pero, ¡por Dios!, que no hay ningún motivo para que nos consideremos parias entre los demás pueblos y a nada conduce que continuamente consideremos a nuestra Patria como la cenicienta de las naciones que tanto nos van quitando y regateando que a poco que nos empeñemos nos vamos a quedar mondos y lirondos en absoluto y lo que no pueden hacer los extranjeros lo vamos a conseguir los españoles con nuestra suicida manía de combatirnos mutuamente, escribir la historia de la humanidad sin que figure en ella el nombre de España, Iberia o Hispania.

Los defensores de una Fiesta de la Raza exclusivamente hispánica parecían pues menos interesados en fortalecer las relaciones hispanoamericanas que en defender el nombre de España y su puesto en el seno de las naciones civilizadas. A la inversa, la intrusión italiana en las celebraciones pretendía a las claras hacer de la «raza latina» (que no «hispana») la madre de América, en lugar de España. Cabe identificar en ese temor de ver desaparecer el nombre de España –o sus declinaciones: Iberia e Hispania– un eco al debate apasionado que, en la misma época, tenía lugar en la Península acerca de la denominación adecuada para designar el subcontinente americano. Una vez más, la latinidad era la gran culpable, fuente de trabas eternas a la legítima afirmación de España. La exposición que venía a continuación constituía un cargo más contra la leyenda negra y recurría a los argumentos trillados de la teoría del complot, argumentos que en ese caso lindaban con la paranoia:

Cuando se habla de Colón incomprendido y martirizado, de la crueldad de los conquistadores, de fanatismo, de tiranías, de incapacidad colonizadora, nadie se ha acordado de que entre los descubridores, exploradores y colonizadores había italianos, franceses, alemanes o ingleses. España fue siempre la culpable, la única culpable: jamás se

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

ha dolido nadie de que esos insultos, esas injusticias afectaban a Francia, a Italia, a la raza latina. ¿Por qué?

Apoyándose en la indignación que expresaba el artículo, la revista *Unión Ibero-Americana* volvió sobre el tema reproduciendo otro artículo publicado en el mismo diario de Buenos Aires³⁰¹. En él, su autor, Director del Archivo Nacional de Paraguay, defendía la Fiesta de la Raza afirmando que las reivindicaciones españolas sobre la Raza eran legítimas por tratarse de «un imperio ideal». Al revelar con estas palabras el alcance de la campaña americanista española, anunciaba un imperialismo de una nueva clase: ese «imperio ideal», espiritual o cultural manifestado gracias a la Fiesta de la Raza se integraba dentro de un amplio nacionalismo hispánico que el autor designaba proféticamente como el imperio de la «hispanidad»: «Hablan hoy de este imperio el “hispanismo” y el “españolismo”; tal vez en fecha no muy lejana hable otra cosa apenas determinable; la “hispanidad”». De hecho, la expresión de Hispanidad, con el valor de imperio espiritual o de ideal superior a las fronteras nacionales, arraigó y se impuso a partir de finales de los años 1920, antes de que el régimen franquista lo entronizara oficialmente haciendo del 12 de octubre la «Fiesta de la Hispanidad».

Estas controversias indican que la cuestión de la fiesta del 12 de octubre no era ajena a la problemática inherente a toda forma exacerbada de patriotismo y, también, de nacionalismo: la xenofobia y el rechazo al *Otro*. Estos movimientos se definen por una identificación con el grupo y por un imperativo de fidelidad indisoluble al mismo. Pero este reconocimiento induce una consecuencia pocas veces desmentida: la preferencia incondicional hacia los suyos con relación a los otros se traduce necesariamente por la preferencia nacional o por cualquier construcción imaginaria como la comunidad racial. El ejemplo de la relación con los «otros» que pretendieron adueñarse del 12 de octubre y de la figura de Colón, o bien que intentaron inmiscuirse en las conmemoraciones –italianos, franceses y norteamericanos– es muy revelador a ese respecto. No que los temores de los españoles y las alegaciones de leyenda carecieran totalmente de fundamento; prueba de ello es la decisión del gobierno italiano presidido por Mussolini que hizo del 12 de octubre una fiesta oficial por un decreto del 26 de julio de

³⁰¹ Viriato DÍAZ PÉREZ, «El contacto de codos de España con América», en *El Diario Español*, Buenos Aires, 9-X-1924.

1925³⁰². Pero esas constantes insinuaciones sobre la competencia desleal a la que se sometía a España contribuía a encubrir los verdaderos retos con los que se enfrentaban los americanistas españoles. Cuando la Europa de entreguerras había iniciado un proceso de repliegue sobre sí misma, y mientras soplabla el viento de la intolerancia y del sectarismo identitario, España tenía entre manos un ideal basado en los valores de justicia, fraternidad y universalismo capaz de oponerse a las doctrinas xenófobas o incluso mortíferas que prosperaban más allá del Pirineo. En vez de transformar el hispanoamericanismo en instrumento para la apertura y la pacificación de las tensiones internacionales, las élites españolas que se hicieron con esa corriente y con la fiesta del 12 de octubre, su emblema, no supieron resistirse al movimiento general y terminaron por hacer del hispanoamericanismo un movimiento imperialista y nacionalista basado en una etnicidad ambigua y excluyente.

El hijo del que fue presidente de la Unión Ibero-Americana durante más de veinticinco años, Faustino Rodríguez de San Pedro, ofrecía un perfecto ejemplo de la orientación que siguió la nueva generación, cuando escribió que los exaltados de la Raza tenían total legitimidad para querer encerrarse en sí mismos: «Es lícito a los entusiastas enamorados de su raza encerrarse, encerrarla a ella misma de modo que no la traspasen influencias de otra raza»³⁰³. Esta concepción pasional de la Raza, que traicionaba por completo el espíritu y la letra de los primeros americanistas, abonaba el terreno para una alteración fascista y autoritaria de la derecha nacional española.

¿Por qué hablar de etnonacionalismo para el 12 de octubre? Bien es verdad que el proyecto de la Fiesta de la Raza, iniciativa que nació en el seno del regeneracionismo para suscitar un ideal nacional capaz de federar un país fragmentado, resultó ser una clara manifestación de un nacionalismo español introvertido. Las modalidades y la ideología de las conmemoraciones del 12 de octubre presentaban todos los elementos característicos de éste: la va-

³⁰² Por decreto del 26 de julio de 1925, firmado por Mussolini y el rey Víctor Emmanuel, Italia oficializó la «fiesta cívica del 12 de octubre, día aniversario del descubrimiento de América».

³⁰³ Carlos RODRÍGUEZ SAN PEDRO, «La Raza. Con motivo de la Exposición Hispanoamericana de Sevilla», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 3, mayo-jun. 1925, p. 2.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

loración de lo *nacional* (o que se reivindicaba como tal) en detrimento de los elementos *extranjeros*; una construcción identitaria colectiva, la Raza hispana, que descansaba en una ideología excluyente, en ese caso el castellanocentrismo; la reunión en torno a un mismo ideal, que aquí era un mito fundado en la construcción a posteriori de una epopeya imperial presentada como fundadora de la nación española; el autoritarismo y el sectarismo, tendencias que se impusieron bajo la dictadura de Miguel Primo de Rivera.

Esta alteración autoritaria, si no fascizante, que contribuyó, algunos años más tarde, a desencadenar la Guerra Civil española, ya se sentía en Gabriel Maura, un autor también representativo de la nueva generación heredera de la derecha tradicional ya que era hijo del famoso estadista Antonio Maura. En un discurso memorable pronunciado en el Teatro Real el 12 de octubre de 1921, Gabriel Maura se hizo intérprete de una concepción autoritaria y nacionalista de la Fiesta de la Raza, en la que el ideal patriótico no podía ser sino sacrificio a la colectividad:

Todos los conductores de hombres [...] jamás obtendrán el triunfo si no cuentan con el concurso abnegado de la masa anónima, que ha de consistir en la renunciación voluntaria de cada personalidad, en el deliberado aniquilamiento de cada individuo para integrar el ser colectivo³⁰⁴.

Su discurso, que llamaba a unos ciudadanos transformados en «masa anónima» a que obedeciesen ciega y absolutamente a la autoridad pública, anticipaba el Estado fascista que, al año siguiente, triunfaría en Italia³⁰⁵ y no tardaría en ver la luz en España.

D) LA CONMEMORACIÓN DEL 12 DE OCTUBRE COMO INSTRUMENTO DE POLÍTICA EXTERIOR

La fiesta del 12 de octubre ha constituido un incentivo para la influencia internacional de España. Aunque se trataba de una fies-

³⁰⁴ Ayuntamiento de Madrid, *Festival celebrado en el Teatro Real de Madrid el día 12 de octubre de 1921 para solemnizar la Fiesta de la Raza*, Madrid, Imp. Municip., 1921, p. 18.

³⁰⁵ Tras crear en 1919 sus milicias, los «Fascios de combate», Benito Mussolini llegó al poder el 29 de octubre de 1922 a raíz de un ultimátum presentado al rey Víctor-Emmanuel III. A partir de ahí, asentó progresivamente el poderío del sistema fascista en el país.

ta nacional española, no le era propia sino que la compartían oficialmente unos veinte países. Apoyándose en esta singularidad, España manipuló la noción de supernacionalismo hispánico, o «Patria Grande», que llegó a ser durante los años 1920 el eje prioritario de su política exterior. Con la intención de formar un frente común hispánico que se reuniría cada 12 de octubre para clamar su unidad, la diplomacia española pudo contar con el apoyo de varios dirigentes e intelectuales latinoamericanos como Manuel Ugarte, quien había personalmente celebrado en el 12 de octubre la fiesta de «todos los amores, todos los entusiasmos, todos los patriotismos»³⁰⁶.

La Fiesta de la Raza, símbolo de paz frente a los desórdenes del mundo occidental (1914-1918)

La difusión de la conmemoración del 12 octubre entre las repúblicas americanas en el contexto de la Primera Guerra mundial, y la activa campaña que condujo la Unión Ibero-Americana entre los años 1914 y 1918 contribuyeron a conferir a la fecha un valor simbólico de paz. En un artículo publicado en octubre de 1915, la revista del Centro de Estudios Americanistas de Sevilla escribía que los pueblos hispanohablantes habían celebrado, aquel año, la Fiesta de la Raza «como una muestra de cordura y de amor frente al espectáculo cruel de la guerra que traía espanto y ruina a los hogares de parte del mundo»³⁰⁷. De hecho, la «fiesta de amor, de idealismo y de cordialidad» que representaba el 12 de octubre constituía el marco ideal para promover la paz y la reconciliación de los enemigos entonces en guerra. Por su parte, la revista *Unión Ibero-Americana*, durante los cinco años de contienda, no dejó de repetir que el símbolo del 12 de octubre se encontraba en total oposición con la guerra europea. En su editorial, publicado en el número de octubre de 1914, afirmaba: «No es [La Fiesta de la Raza] efeméride de sangre y destrucción, de atropellos y rencores...: es, por el contrario, fiesta de paz y que aun debiera ser –si por acaso no lo es– de fraternal ca-

³⁰⁶ «Sesión solemne en el Ayuntamiento de Madrid, 12 de octubre de 1919», en Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 22-336-37.

³⁰⁷ F. Martín CABALLERO, «La fiesta de la raza», en *Boletín del Centro de Estudios Americanistas*, Sevilla, n.º 14, oct. 1915, p. 9.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

riño»³⁰⁸. Escamoteando los aspectos más crueles y funestos de la colonización española en América, el director de la revista, Manuel de Saralegui, celebraba en la conmemoración un símbolo de armonía, concordia y paz, y el principio de una familia de naciones, dimensiones que eran el contrapunto a las luchas fraticidas europeas.

Sin embargo, aunque sincero era el horror que se expresaba frente a los estragos del conflicto francoalemán, las motivaciones de semejante afirmación de fraternidad no le competían sólo al pacifismo, el cual era muy relativo ya que España llevaba casi cinco años comprometida en una violenta campaña militar colonial. Era ante todo un medio para subrayar que España era el único gran país europeo en permanecer neutral y que coincidía en esa noble actitud con la mayor parte de las repúblicas latinoamericanas. Entonces se trataba más bien de vanagloriarse de la valerosa actitud que observaba la Raza hispánica:

Al contemplar cómo todas las otras razas se hallan más o menos interesadas y comprometidas en la lucha que se está sosteniendo, el ver que la única excepción es la hispanoamericana, debe ser motivo, no sólo de congratulaciones en alto grado, sino para hacer resaltar tal actitud en actos de unión y solidaridad, no para la fuerza, sino para el amor y la concordia y para utilizar la ocasión (que no por dolorosa deja de serlo) que la ruina total o por lo menos la paralización del comercio y la industria de las naciones hoy en lucha ofrece a los de nacionalidad española³⁰⁹.

Para el redactor del artículo, cuya publicación se hizo el mes que siguió la declaración de guerra del Imperio Austrohúngaro a Serbia, la neutralidad común de los países hispanoamericanos no debía conducir sólo a cantar las virtudes de la paz; en paralelo, España debía aprovecharla para mover sus piezas en el tablero diplomático y afianzar su expansión económica y comercial en el continente suramericano que, con el esfuerzo de guerra de los países contrincantes, había sido dejado en descubierto.

En la siguiente década de los años 1920, la Fiesta de la Raza llegó a ser, poco a poco, el emblema de una nueva doctrina internacional de la que España se erigió en portaestandarte, doctrina que se fundaba en la fraternidad entre los pueblos y en la defen-

³⁰⁸ Manuel DE SARALEGUI, «La Fiesta de la Raza (Día 12 de Octubre)», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1914, p. 1.

³⁰⁹ A.P., «La guerra europea y el 12 de Octubre», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 8, ag. 1914, p. 2.

sa colectiva del derecho internacional. Aunque la neutralidad de ciertas repúblicas tradujera más el rechazo de la pura y sencilla alineación con la política de Estados Unidos, y hasta expresara simpatías germanófilas, España pudo apoyarse en la convergencia de miras manifestada por varios países hispánicos para solicitar la posibilidad de representarlas en el Consejo de la Sociedad de Naciones que nació al final del conflicto con el Tratado de Versalles. La declaración en 1918 del 12 de octubre como fiesta nacional, precisamente el año de la rendición de Alemania, constituyó un símbolo que las autoridades españolas no tardaron en hacer valer para sacar provecho de él en América.

Además, la elección del 12 de octubre –presunto día del «descubrimiento del Nuevo Mundo»– como manifiesto de la Raza y de la colonización española, hacía hincapié en un acontecimiento glorioso que no era ni sangriento ni militar, al contrario de la etapa siguiente de la conquista. Más aún, para sus creadores, la Fiesta de la Raza representaba al mismo tiempo la reconciliación y la comunión cordial de la familia hispánica después de casi un siglo de discordia, según una argumentación que José María de Salaverría retomó en octubre de 1916:

La Fiesta de la raza no ha nacido entre los peninsulares. Tampoco es un acto concreto, sino una idea noble, como una aspiración o como un homenaje espiritual que se tributa a sí misma la gente, la familia, la humanidad hispánica. Es un intento de comunión cordial entre las numerosas naciones que dispersó la discordia; una manera de arrepentimiento de los hermanos que supieron odiarse por atender las predicaciones capciosas de los extranjeros³¹⁰.

Esa visión idílica no les gustaba a todos, y algunos americanistas no estaban dispuestos a dejarse engatusar por semejantes alegaciones tan dulces como ilusorias. Ése era el caso del industrial y periodista Constantino Suárez, quien reaccionó con brusquedad al artículo de su colega Salaverría. Suárez, un español emigrado a Cuba, conocido por no profesar gran devoción hacia las manifestaciones retóricas del americanismo, replicó desde La Habana con un libelo sobriamente titulado: «Más tonterías»³¹¹. De-

³¹⁰ José María SALAVERRÍA, «Aspectos españoles. La Fiesta de la Raza», en *ABC*, Madrid, 13-X-1916, p. 6.

³¹¹ Constantino SUÁREZ, «Más tonterías», artículo publicado en *El Diario Español*, La Habana, dic. 1916, y reproducido en el libro del mismo autor *La desunión hispano-americana y otras cosas...*, *op. cit.*, pp. 37-42.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

nunciaba en él el mito de la reconciliación, de la fraternidad y de la unión hispanoamericana que Salaverría asociaba a la Fiesta de la Raza:

Don José Salaverría, escritor merecidamente celebrado, que vivió algún tiempo en la Argentina, y por ello, conocedor de la psicología de la América española, escribió sobre la «Fiesta de la Raza» un artículo cantando el acercamiento de las Repúblicas hispanoamericanas a España, esta novedad: *Quien ha vivido algún tiempo en América, sabe las hondas raíces que tuvo (?) allí el desamor o el desdén por España.* Si ese «tuvo», así de redondo, como indicando algo que sucedió hace tiempo, no es errata, es lo inexplicable. *Tuvo*, no; tiene, tiene... Y si Dios no lo remedia, *tendrá* por mucho tiempo.

Extrañándose de que estuviera tan engañado un periodista como Salaverría, que había vivido en América, Constantino Suárez lamentaba la ceguera de tantos intelectuales españoles que encontraban en la Fiesta de la Raza un terreno propicio a la difusión de sus ilusiones.

Si durante los años 1910, la campaña española para utilizar el símbolo del 12 de octubre como incentivo de una política exterior audaz hacia América estaba aún en sus balbucesos, ése no fue el caso durante el decenio siguiente. Al terminar la guerra, las pretensiones de España a encabezar el grupo de los países neutrales tropezaron con la dura realidad de las alianzas ya pactadas y de los juegos de influencia —en los que ella tenía poco peso. Entonces los sectores diplomáticos tomaron conciencia de que les era preciso capitalizar la corriente de simpatía hispanófila del continente americano mediante una política extranjera más activa. El verdadero cambio, en cuanto a proyección exterior, tuvo lugar en diciembre de 1925, cuando se constituyó el Directorio Civil, siendo nombrado José María de Yanguas Messía ministro de Estado.

La Fiesta de la Raza como instrumento de «reconquista espiritual» de América (1925-1930)

La constitución del gabinete civil inauguró un nuevo período en las relaciones hispanoamericanas, el cual se caracterizó por una ofensiva diplomática por parte de las autoridades españolas. Confrontada con dificultades presupuestarias y con una relativa escasez de recursos, al menos en comparación con los de sus competidores, la diplomacia española tuvo que conformarse con una

política de gestos simbólicos hacia las opiniones públicas y los gobiernos de las «repúblicas hermanas» de América. Por eso, la Fiesta de la Raza representó un vector prioritario de la propaganda activada dentro del marco de reorganización diplomática. Mientras lograba poner fin a la larga campaña militar en África, la dictadura del general Miguel Primo de Rivera pudo reorientar las energías nacionales hacia una zona de influencia mucho más consensual en la Península, o sea hacia América latina. En diciembre de 1925, el general nombró para el Palacio de Santa Cruz al prestigioso universitario y antiguo diputado José María de Yanguas Messía. En paralelo con una importante reorganización del ministerio de Estado (Asuntos Exteriores), se tomaron disposiciones simbólicas que plasmaron la nueva política de proyección cultural de España en América. Una de ellas fue la reactivación del proyecto de Exposición Iberoamericana, que seguía estancado desde hacía unos años, nombrándose en ese mismo mes de diciembre a José Cruz Conde como Comisario Real encargado de la organización. Otro acontecimiento relevante fue, por cierto, el espectacular vuelo trasatlántico del avión Plus Ultra, que se verificó en enero y febrero de 1926.

Comprometida en una batalla diplomática y cultural audaz para resucitar una comunidad hispánica solidaria, el dictador recurrió a la Fiesta de la Raza como elemento esencial de su empresa de «reconquista espiritual» de América. Ya desde el 12 de octubre de 1923, Miguel Primo de Rivera había dado testimonio de su apego a esta conmemoración presidiendo la ceremonia organizada en la Universidad Central. Pero sólo fue a partir de 1925 y 1926 cuando la celebración anual se utilizó de verdad como instrumento de propaganda exterior. Las nuevas modalidades que introdujeron los organizadores de los festejos para fortalecer la parte diplomática correspondían con la concepción que el nuevo ministro de Estado tenía del 12 de octubre. Menos de un año después de ser nombrado, durante la ceremonia organizada en el teatro de la Zarzuela, José María de Yanguas Messía pronunció un largo discurso en respuesta al delegado del cuerpo diplomático latinoamericano. Su intervención, reproducida por toda la prensa nacional, tenía un valor programático para la nueva política exterior promovida por el Directorio Civil. Resumiendo el significado de la Fiesta de la Raza, declaraba que no sólo tenía el carácter de una fiesta de familia, sino que también permitía afirmar una unidad moral —la solidaridad racial hispánica— que superaba los límites de los patriotismos nacionales:

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

Y éste es cabalmente el significado de la Fiesta de la Raza que celebramos hoy, en América y en la Península. Afirmación de la Patria grande y, con ella, de la personalidad de la raza ibera, a la que tanto debe la Humanidad. Como en toda fiesta de familia, la que nos congrega aquí es una evocación del tronco secular de donde procedemos todos y al que todos veneramos. Es, a la vez, una afirmación de la unidad moral, de la solidaridad íntima que une a nuestros pueblos hermanos y es, por último, una afirmación de fe en el destino luminoso de la raza ibera, que siempre puso su generosidad por encima de todos los egoísmos, que siempre coloca su espíritu universalista y humano, sobre todo estímulo exclusivista y mezquino, que en todo momento y por encima de los utilitarismos rinde culto a la espiritualidad, dueña y señora del genio humano³¹².

En su alocución, el ministro tenía a bien alejarse de las acusaciones de «guerra de razas» que, los dos años anteriores, habían amancillado las celebraciones del 12 de octubre. Reafirmaba para ello el carácter universalista y esencialmente humanista de la celebración. Asimismo recurría significativamente a la metáfora familiar de las naciones «hermanas» para indicar que pretendía establecer con las repúblicas americanas relaciones en un mismo pie de igualdad. Sin embargo su discurso se centraba en un concepto más ambiguo, el de una «Patria grande» a la que cabía afianzar: o sea, reforzarla en sus fundamentos y darla a conocer en el escenario internacional. La conmemoración del 12 de octubre se inscribía así en coherencia perfecta con la nueva política exterior desplegada hacia América y que, mediante la Fiesta de la Raza, tendía a promover un patriotismo racial, una «patria espiritual» basada en unos lazos «familiares». Así, junto con los fines de política interior, el protocolo diplomático asociado a las manifestaciones fue ganando importancia, siendo completado por nuevas iniciativas.

La voluntad que expresó España de acercarse a sus antiguas colonias a través del símbolo común del 12 de octubre se recibió favorablemente allende los mares. A principios de los años 1920, casi todas las repúblicas habían terminado por integrar esa fecha en su calendario cívico. En 1925, México era el único en no haber decretado oficialmente aún la fiesta del 12 de octubre. Posiblemente esta excepción se debía a las rencillas sin resolver que los gobiernos nacidos de la revolución albergaban para con una ex metrópoli que había tomado partido más bien por la reacción durante los dis-

³¹² Ayuntamiento de Madrid, *Actos organizados para conmemorar la Fiesta de la Raza el 12 de octubre de 1926*, op. cit., pp. 49-50.

turbios. Si hubo, pues, que esperar hasta 1929 para que todas las naciones hispánicas comulgaran juntas con motivo del 12 de octubre, recordemos que, ya a partir de 1913, México se había asociado a la conmemoración, ya que el presidente Victoriano Huerta se había adherido viendo en ella un homenaje al legado español. Más aún, en 1919 y 1922, la Fiesta de la Raza fue la ocasión de un reencuentro con el México constitucionalista, el cual cristalizó en los mensajes de saludos que dirigió la municipalidad de México a la de Madrid. Esta nueva convergencia obedecía al contexto propio de los años veinte: entonces se presenció en América latina –y en particular en México– la construcción de un nacionalismo en ruptura con la nueva amenaza que representaba el imperialismo estadounidense. El proceso de recuperación simbólica de las raíces españolas que en parte significaba la celebración del 12 de octubre en América obedecía pues a una lógica interna, y hasta continental. El propio José Vasconcelos, rector de la Universidad Nacional de México, veía en el Día de la Raza la fiesta grande, la celebración de la identidad hispánica de México y un extraordinario instrumento para combatir el imperialismo de Estados Unidos³¹³.

No obstante, aunque hubiera una evidente concordancia de intereses entre las autoridades de Madrid y los dirigentes latinoamericanos para reencontrarse en torno a la fecha simbólica del 12 de octubre, puede ponerse en entredicho la eficacia del discurso formulado desde España sobre el imperativo de unión racial y de solidaridad hispánica en torno a la madre patria. En cada una de esas repúblicas, la institución del 12 de octubre obedecía ante todo a motivaciones interiores y a una lógica continental. Por eso, resultó poco operante en el plano de las relaciones internacionales la retórica que desplegó la dictadura sobre una comunidad hispanoamericana heredada del Imperio cuya tutela inevitablemente recaería en España. El mito de la Raza que el hispanoamericanismo oficial no dejaba de presentar a los latinoamericanos pocas veces se tomaba en serio. Ejemplo de ello es el mensaje de saludo radiofónico transmitido a las repúblicas «hermanas» de América latina por Miguel Primo de Rivera el 12 de octubre de 1925. Este discurso estereotipado sobre la Raza hispanoamericana fue objeto de una caricatura del dibujante Bagaría que debía publicarse en el periódico *El Sol* del 13 de octubre, pero que, por tomarla di-

³¹³ Al respecto, consúltese Miguel RODRÍGUEZ, *Celebración de «la raza»...*, op. cit., pp. 121-122.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

rectamente con el dictador, fue censurada. Sólo pudo publicarse en 1930, después de la caída del régimen (fig. 15). Representaba un asiático tocado con un sombrero adornado con las banderas latinoamericanas que exclamaba «Dicen que hay raza..., pues ¡viva la raza!», una manera de mofarse del mito de la raza hispánica aplicado a un continente mestizo que había conocido últimamente oleadas de emigración procedente del mundo entero³¹⁴.

La propaganda desarrollada por el régimen a mediados de los años 1920 solía recurrir a símbolos y emblemas capaces de aunar a todos los países hispánicos en una devoción común. El 12 de octubre era un vector prioritario de ésta y la Corona española lo explotó para restaurar el ascendiente moral que antaño había tenido sobre «la España de ultramar». Por cierto, existía una convergencia de miras entre el dictador y el rey en esta reorientación de la acción exterior de España hacia América. Desde su acceso al trono, Alfonso XIII había dado muestras de un gran interés por las relaciones trasatlánticas, y se había comprometido constantemente en las manifestaciones más brillantes del hispanoamericanismo³¹⁵. A partir del 12 de octubre de 1917, la participación regular del soberano en las ceremonias de la Fiesta de la Raza en San Sebastián lo demostró (fig. 16). El compromiso personal del rey a favor de un acercamiento a las antiguas colonias se había manifestado también en la promesa, formulada ya en 1906 en un discurso en Santander, de ir a América latina en un próximo viaje oficial³¹⁶. Al que llamaban «el Rey de la Raza», porque seguía encarnando —aunque en un plano simbólico— la unidad de los países hispanoamericanos³¹⁷, en ultramar pedían a gritos su presencia, como lo

³¹⁴ Caricatura de BAGARÍA titulada «Fiesta de la Raza», reproducida en «Caricaturas censuradas de Bagaría», en *El Sol*, Madrid, 21-IX-1930, p. 3. La redacción precisa que esta caricatura fue rechazada por la censura el 13 de octubre de 1925, por aludir a un discurso de saludo que dirigió el general Primo de Rivera a las repúblicas latinoamericanas y que fue retransmitido por la radio.

³¹⁵ En cuanto al papel político del monarca en su reinado (1902-1931), consúltese el capítulo «Después del 98. La diplomacia de Alfonso XIII», en José María JOVER ZAMORA, *España en la política internacional. Siglos XVIII-XX*, Madrid, Marcial Pons, 1999, pp. 173-223, así como el ensayo de Javier MORENO LUZÓN (ed.), *Alfonso XIII: un político en el trono*, Madrid, Marcial Pons, 2003.

³¹⁶ «El Rey de España y los pueblos ibero-americanos» y «El viaje del Rey a América», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 8, ag. 1907, p. 6, y n.º 10, oct. 1907, p. 5.

³¹⁷ En la medida en que, en tiempos de la colonización, el rey de «las Españas» reinaba sobre la Península y los territorios de ultramar, el monarca llegada a

hacían en particular numerosos colectivos de emigrados españoles. Aunque lo anunció con regularidad la prensa (en 1906, 1913, 1920 y 1922 en particular), ese proyecto de visita real no dejó de postergarse.

Al establecerse la dictadura en 1923, y con la visita que le hizo Alfonso XIII al papa Pío XI, ante quien se erigió en portaestandarte de los católicos del mundo hispanohablante³¹⁸, el rey deseó renovar la relación que España mantenía con América, y por eso respaldó la reorientación americanista que inició la diplomacia española en 1925-1926. Comprometido con una hipotética reconquista espiritual del imperio, de cuya desaparición había sido testigo antes de subir al trono, el rey pretendió aprovechar el nuevo fervor panhispánico alentado en torno a los símbolos conmemorativos para dirigirle a América un mensaje que traducía su compromiso personal y reafirmaba la misión de España para con el continente.

Un documento inédito, sacado del archivo sonoro de Radio Nacional de España, ilustra de modo elocuente los objetivos deseados y los medios utilizados: se trata de un discurso radiado por Alfonso XIII hacia las naciones americanas, que se grabó posiblemente entre 1922 y 1925³¹⁹. El contenido del discurso es muy sintomático de la utilización que los dos cabezas del poder –en este caso, el rey– hacían de las ceremonias del 12 de octubre en términos de propaganda. En él, Alfonso XIII empleó una verdadera retórica imperial a través de la que le atribuía a España una misión tutelar y sagrada para con sus «hijas»:

Naciones de América, a vosotras, que sois el más vivo testimonio de la grandeza de España, a vosotras que formáis entre todas el más glorioso imperio espiritual de una Raza, que ya era suma de razas diversas unidas por una fe, conquistadora de tierras y cielo, con sus soldados y sus santos, sus doctores y sus artistas, la oración todo ello de

personificar la unidad del Imperio hispánico. Después de las emancipaciones decimonónicas y la posterior fragmentación del Imperio, puede decirse que, a nivel simbólico, seguía representando el rey de España la unidad de los pueblos que antaño fueron su vasallos. De hecho, la dinastía suponía cierta continuidad histórica, aunque obviamente este valor afectivo no tenía ya valor político.

³¹⁸ Los discursos de esta entrevista con el Papa vienen reproducidos en «Día 19 [de Noviembre]», Fernando SOLDEVILLA, *El año político - 1923, op. cit.*, pp. 412-435.

³¹⁹ «Saludo del Rey Alfonso XIII a las Naciones y pueblos de América, expresando su deseo de visitarlos» (3 min. 25) [192 ?], en Archivo Sonoro de Radiotelevisión Española (RTVE), Catálogo histórico - Documentos antiguos, grabación n.º PCT/007926/3. Este saludo también fue grabado en un disco por la Compañía del Gramófono (Barcelona).

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

un pueblo que sabía elevar su espíritu sobre la pesadumbre de los días y la cerrazón de lo presente, hacia un porvenir justiciero, a vosotras va mi saludo, que bien quisiera refrendar algún día con mi presencia. Deseo ferviente de mi corazón es el de visitar algún día esas tierras de América.

Colocado bajo los auspicios de la Raza, el imperio espiritual al que se refería el monarca lo unían la fe y la historia, dos lazos que le parecían más fuertes que la lengua castellana o las relaciones comerciales. Pero el soberano español no se contentaba con recuperar los tópicos de la reconquista pacífica y cultural de América ni con anunciar su futuro viaje; pretendía justificar la acción de su país en Marruecos y, por ello, inscribirla en la continuidad de la obra colonial que otrora se realizó en América: «al realizarlo [el viaje], será señal de paz en todo el mundo y para España el haber conseguido en tierras de África su propósito, que no fue nunca, fiel a sus tradiciones, la posesión de materiales territorios, sino abrir y asegurar nuevos caminos a la civilización, y al progreso». Como lo vemos, las máximas autoridades no dudaron en recurrir a la radio para promover, con el 12 de octubre, el discurso de autojustificación que destinaban al escenario exterior. Dicho esto, no se desestimaron tampoco vectores más tradicionales para dirigir el mensaje convencional de fraternidad racial a las naciones hispanoamericanas. A este respecto, la estatuaría representó un poderoso aliado en esa campaña.

Forjar un nuevo hispanoamericanismo a través de coronas, bustos y bajorrelieves: el homenaje a Hipólito Yrigoyen

Numerosos monumentos se inauguraron para apoyar la nueva política exterior del Directorio hacia América. Y entre ellos, distinguiremos particularmente dos iniciativas que remitían más o menos directamente a Argentina: el homenaje al presidente Yrigoyen y el monumento a la Raza. En su política de reorientación internacional, la dictadura colocó a Argentina en el corazón del nuevo despliegue cultural de España. Después de que España y Argentina hubieron alzado a nivel de embajadas sus respectivas legaciones diplomáticas, la llegada al poder en Buenos Aires del político de origen vasco Hipólito Yrigoyen, el 12 de octubre de 1916, consagró la concordia que iba a caracterizar durante mucho tiempo las relaciones oficiales entre ambos países. En señal de apro-

ximación a la antigua potencia colonial, por un decreto del 4 de octubre de 1917 Yrigoyen hizo del 12 de octubre un día de asueto en el que afirmaba rendir así homenaje a España.

El valor altamente simbólico de tal decisión tomada por el mandatario de una de las repúblicas hispanoamericanas más influyentes contribuyó a hacer de este decreto, que hacía del 12 de octubre una fiesta oficial argentina, un emblema que las autoridades españolas no tardaron en utilizar, ya que vieron en él la consagración de su política de integración racial. A Hipólito Yrigoyen incluso se le presentó como al verdadero creador de la Fiesta de la Raza cuando, ya lo sabemos bien, no era el caso. La leyenda que fueron edificando los hispanistas de ambas orillas del Atlántico en torno a la figura de Yrigoyen es muy significativa del modo de fabricación del mito de la Raza, y más generalmente del americanismo tal como lo concibieron las élites dirigentes de los años veinte. Surgió con un proyecto, que nació en 1922 y fue realizado en 1928, que pretendía inmortalizar el famoso decreto del 4 de octubre de 1917 así como a su autor. Por iniciativa de los españoles residentes en Argentina, se proyectó colocar una placa conmemorativa en honor al presidente Yrigoyen y a su decreto del 4 de octubre de 1917 en una avenida o en un parque de Madrid que se bautizaría «12 de octubre de 1492».

En un libro sobre los dispositivos simbólicos establecidos por Francia y España para fomentar las relaciones culturales con América latina³²⁰, Miguel Rodríguez recurre a la expresión afortunada de «propaganda del sentimiento». Evoca las fiestas solemnes y los monumentos con carácter americanista que aparecieron a partir de iniciativas privadas o públicas y que recibieron el respaldo de los servicios diplomáticos de ambos países. La placa de homenaje al presidente Yrigoyen, una de las principales manifestaciones de la dictadura en la materia, constituye un ejemplo elocuente de dicha diplomacia del sentimiento que triunfó en la época. Si reconstituimos el proceso que permitió su realización, comprendemos la convergencia de intereses que permitieron realizar ese proyecto en un tiempo relativamente breve cuando, frecuentemente, esas iniciativas se quedaban en papel mojado. Una

³²⁰ Miguel RODRÍGUEZ, «Propagande du sentiment: commémorations et monuments», en Denis ROLLAND *et alii*, *L'Espagne, la France et l'Amérique latine...*, *op. cit.*, pp. 405-487. La referencia a la placa que conmemora el decreto del presidente Yrigoyen aparece en la p. 457.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

vez más, las autoridades españolas se contentaron con recuperar un movimiento procedente de la sociedad civil, en este caso de los españoles de Argentina, lo que ilustra el papel clave de las colectividades españolas afincadas en ultramar en la campaña de acercamiento hispanoamericano.

Mientras el presidente argentino en funciones, Marcelo Torcuato Alvear, había sido recibido, el 1º de agosto de 1922, por el rey Alfonso XIII en Santander –efectuando así la primera visita oficial de un mandatario argentino a España–, varias entidades españolas de Argentina desearon rendir homenaje al ex presidente Hipólito Yrigoyen (en función entre 1916 y 1922), por sus convicciones hispanófilas y por el decreto del 4 de agosto de 1917, con el que, según ellas, había honrado tanto a España como a los emigrados españoles afincados en la república³²¹. La Comisión «Pro Homenaje a Hipólito Yrigoyen», instalada en Buenos Aires y presidida por L. Córdova, constaba de distintos directores de periódicos españoles, como el iniciador del proyecto, Ricardo Valcárcel, vicedirector de *El Diario Español* de Buenos Aires, Casimiro Prieto Costa, director de ese periódico, Julio de la Cuesta, director de *El Heraldo Gallego*, etc.³²² Durante el otoño de 1925, esta comisión le dirigió al presidente del Directorio, Miguel Primo de Rivera, una carta que reiteraba de modo oficial su propuesta:

Con representación de [...] la unánime delegación de esta colectividad española, tenemos el alto honor de transmitir a V.E. los deseos de todos los españoles radicados en la Argentina, en cuyo sentido solicitamos la anuencia de vuestro gobierno para remitir una plache de bronce que llevará grabado el texto íntegro del generoso decreto por el cual se declaró fiesta nacional argentina el día 12 de Octubre de todos los años, y cuyos considerandos, con caracteres de inmortalidad, constituyen no sólo una elocuente vindicación de las glorias históricas de España, y el sello indeleble que estableció para siempre ante el mundo su vínculo indestructible con los pueblos de América, sino también el mejor canto que se haya entonado a su magna e inigualada epopeya...

³²¹ Carta dirigida el 28 de septiembre de 1922 al alcalde de Madrid, en Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 22-328-70.

³²² «Expediente promovido por la Comisión pro-homenaje al Dr. Don Hipólito Yrigoyen, ex-presidente de la República Argentina, para que se dé el nombre de «12 de octubre de 1492» a uno de los jardines o Paseos públicos de esta Corte», en Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 26-330-5.

Los motivos invocados por el colectivo español de Argentina aparecían claramente en la carta: a través del homenaje a Yrigoyen, se trataba a la vez de exaltar las «glorias históricas» de España y la epopeya que había realizado, y de celebrar los vínculos «indestructibles» que unían la Península y sus ex colonias. El monumento debía simbolizar la perennidad de esas relaciones y por eso los promotores del proyecto insistieron en su carácter indeleble, indestructible e inmortal.

En la sesión del 18 de noviembre de 1925, el concejo municipal madrileño aprobó dos decisiones: la placa conmemorativa se inauguraría en el parque del Retiro, en la plaza en la que se levantaba el monumento a Alfonso XII, que debería rebautizarse «Plaza del 12 de octubre de 1492». Para ello, el ayuntamiento le encargó al escultor argentino Rogelio González Roberts cincelar un bajorrelieve «que simbolizase el famoso decreto promulgado por Hipólito Yrigoyen para hacer del 12 de octubre una fiesta nacional argentina en homenaje a España, madre de Naciones». La formulación del proyecto por el colectivo español y la decisión de las autoridades madrileñas muestran que, al contrario de su objeto aparente, el «homenaje al presidente Hipólito Yrigoyen» inicialmente previsto, debía centrarse más bien en el decreto y, a través de él, en el agradecimiento hacia la España descubridora y colonizadora. El hecho de que se situara la placa al lado del gran monumento a Alfonso XII también era revelador. Ambos homenajes debían representar las dos facetas de la España posterior a 1898: por un lado, el imponente monumento a Alfonso XII, concebido en 1902 y terminado unos veinte años más tarde, expresaba «una especie de adiós definitivo a las desastrosas guerras coloniales», una página que se pasaba sobre el pasado colonial español³²³; por otro lado, la placa en homenaje a Yrigoyen y al decreto instituyendo el 12 de octubre simbolizaba el establecimiento de una nueva relación con América, ya basada en la fraternidad racial. Sin embargo, ¡la modestia relativa de la placa de bronce, comparada con el impresionante monumento a Alfonso XII, revela qué tipo de relaciones pretendía instaurar la *madre patria* con sus antiguas colonias ahora independientes!

Fundida en los astilleros militares argentinos, la placa se entregó al ministerio de Estado español en mayo de 1928 y fue inau-

³²³ Carlos SERRANO, *El nacimiento de Carmen...*, op. cit., p. 198.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

gurada el 12 de octubre de 1928. La composición gráfica de la obra confirmaba la lectura paseista de las relaciones hispano-americanas. Se trataba de un tríptico de bronce colocado en una estela de piedra, en el que aparecen, en la izquierda, un retrato en relieve de Yrigoyen, en el centro, esculpida, la leyenda del decreto y, en la derecha, la figura entera de un indio visto por detrás³²⁴. La fecha elegida era doblemente significativa ya que no sólo correspondía con la Fiesta de la Raza, sino que también era el día de investidura del presidente Hipólito Yrigoyen, reelegido aquel año para un segundo mandato. La ceremonia de inauguración cobró por ello más solemnidad y constituyó un mensaje de salutación al nuevo presidente argentino, como da fe de ello la imponente asistencia reunida para la ocasión, además del presidente Miguel Primo de Rivera³²⁵. Ante la placa, cubierta por las banderas española y argentina, el embajador de Argentina, Daniel García Mansilla, recalcó la significación excepcional del decreto del 4 de mayo de 1917 para las relaciones hispanoargentinas: «Es, pues, cosa digna y afortunada que tales conceptos permanezcan grabados en el bronce como un artículo de nuestro decálogo político, como una profesión de fe nacional: el inquebrantable amor a España»³²⁶. Una vez más, el culto a la madre patria se expresaba con términos religiosos, como una devoción rendida el día del Pilar. Mientras que el alcalde de Madrid, José María de Aristizábal, evocó en su alocución, la «política racial» conducida por el presidente Yrigoyen entre 1916 y 1922, el presidente del Directorio centró su intervención en la significación de la Fiesta de la Raza. Para él, esas fiestas conmemorativas permitían, a la manera de ágapes fraternales, exteriorizar los sentimientos. Concluía el marqués de Estella recurriendo a la inevitable metáfora de la madre España que acogía en el hogar natal a sus hijas agradecidas:

Terminó diciendo que España, vieja, arrugada, pero con laureles inmarcesibles y una historia gloriosa, siente como máximo orgullo el

³²⁴ «El busto a Hipólito Yrigoyen», en Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 47-258-19.

³²⁵ Todos los periódicos madrileños refirieron en detalle aquella ceremonia de inauguración. Remitimos a las ediciones del 13-X-1928 de los diarios *ABC*, *El Debate* o *El Sol*.

³²⁶ «La Fiesta de la Raza. Se descubre la lápida al presidente Hipólito Yrigoyen», en *El Sol*, Madrid, 13-X-1928, p. 8.

engrandecimiento de esos países y que vengan cada día con mayor cariño, amor y justicia al solar de la madre patria³²⁷.

La España de 1928 que llamaba a que sus hijas emancipadas regresaran a su seno ya no era la España triunfante y regenerada que tanto anhelaba el dictador cuando llegó al poder, sino una España a la que Miguel Primo de Rivera admitía marchita, «vieja y arrugada» según puntualizan los apuntes estenográficos conservados en el archivo municipal, «vieja, rugosa por la edad y llena de cicatrices» añadía el corresponsal de *ABC*³²⁸. La visión patética que de ello resultaba contrastaba con la celebración de una España del pasado, gloriosa y potente, y parecía dar una muestra más del debilitamiento del régimen, obligado a buscar en un pasado pretérito o en la lejana América el reflejo desformado de un presente desencantado.

La significación que, desde el principio, se le dio a ese homenaje procedía de una deformación de la realidad. Aunque el decreto inmortalizado en el bronce y el mármol se interpretó constantemente en España como la primera consagración de la Fiesta de la Raza, en él no se hacía ninguna referencia a la «raza», al contrario de lo que se dijo y repitió en la prensa española e hispanoamericana. Además, Argentina distaba mucho de ser origen de la celebración ya que no era más que la undécima república (a partir de 1910) en hacer del 12 de octubre un día de asueto y ya que apenas una semana después de Yrigoyen, el Perú decretó a su vez el 12 de octubre «en homenaje a la nación española y a Cristóbal Colón». Había pues un interés manifiesto para las autoridades españolas en poner a Argentina de realce —se la colocaba en el centro de la nueva proyección diplomática hacia América— y también al presidente Yrigoyen. De hecho, la figura de Yrigoyen fue en España objeto de un consenso capaz de reunir a toda la clase política. Éste, en efecto, les gustaba tanto a los liberales como a los conservadores: para unos, representaba el Partido Radical, un partido de masas, democrático, antioligárquico y comprometido con la modernización del país; para los otros, era un hispanista

³²⁷ «Expediente del Homenaje al Presidente de la República Argentina Excmo. Sr. D. Hipólito Yrigoyen» [1928], Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 26-330-5.

³²⁸ «Solemne celebración de la Fiesta de la Raza. Homenaje al Dr. Hipólito Yrigoyen», en *ABC*, Madrid, 13-X-1928, p. 19.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

apasionado y un latinoamericano de ascendencia vasca que estaba orgulloso de sus orígenes españoles, actitud que ofrecía un contraejemplo de afirmación identitaria frente al nacionalismo periférico vasco que seguía agitando a la Península.

La instrumentalización de la figura de Yrigoyen era patente, y con ella se trataba menos de exaltar al primer magistrado argentino que de celebrar la imagen de una España eterna, orgullosa y gloriosa. Es precisamente lo que hacía notar José Francos Rodríguez, político liberal que entonces presidía la Asociación de la Prensa y que conocía América por haberla visitado en misión oficial en 1920. En una carta que dirigió al alcalde de la capital, se extrañaba de la relativa modestia de la placa dedicada a tan ilustre presidente argentino y lamentaba el que las autoridades se hubieran contentado con rebautizar en honor suyo un paseo del Retiro, en vez de atribuirle una calle céntrica contigua a la Gran Vía que se estaba abriendo en la época³²⁹.

Fuera de los discursos, resultaba escasa la implicación de las autoridades en materia de americanismo. En muchos aspectos, la propaganda desarrollada con motivo del 12 de octubre se limitó a una política de gestos simbólicos sin verdadero alcance práctico y que, además, no se encontraban siempre a la altura de las pretensiones ostentadas. En ese caso, es interesante notar que, como otras muchas estatuas en relación con América latina, el monumento estuvo radicado en el parque del Retiro, en ese santuario reservado al solaz y a la naturaleza, protegido del tráfico y de la ciudad industrial, lo cual simbolizaba el segundo puesto al que se relegaba América: confinado así a un espacio apartado de los retos y de los conflictos políticos, sociales o económicos —el bien llamado parque del Buen Retiro—, el americanismo celebrado a través de la placa aparecía como el «dulce retiro» al que aspiraba España —esa España enjuta que pintaba Miguel Primo de Rivera— que ya no concebía América más que como un motivo de ensoñaciones imposibles de realizar en la práctica.

³²⁹ Carta con fecha del 3 de octubre de 1928 dirigida al alcalde de Madrid, José María de Aristizábal, en «Expediente del Homenaje al Presidente de la República Argentina Excmo. Sr. D. Hipólito Yrigoyen» [1928], Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 26-330-5.

El imposible Monumento a la Raza

La idea de levantar un monumento para inmortalizar la Fiesta de la Raza en uno de los parques madrileños era antigua, puesto que la había formulado ya en 1916 el periodista Mariano de Cavia, siendo adoptada en seguida por el concejal Hilario Crespo. En la propuesta que éste presentó el 21 de octubre de 1916 a la corporación, le dio forma a la idea sugiriendo que se editara, en España y en toda América latina, un periódico ilustrado titulado *La Fiesta de la Raza* que se publicase cada 12 de octubre. El producto de la venta debería atribuirse a la erección en cada una de las naciones concernidas de un monumento para conmemorar la fiesta y simbolizar así el impresionante auge de la Raza hispánica³³⁰. Al año siguiente, Hilario Crespo precisó su iniciativa ante la comisión municipal:

Primero. El de erigir, en lugar que considere más apropiado para ello (después de tener presente que los árboles embellecen todo cuanto a su alrededor existe), en nuestros parques y jardines, un monumento que simbolice de una manera precisa, grandiosa y artística, a base de España, América, Isabel la Católica, Colón y Cervantes, enumerando y perpetuando así la fiesta de nuestra raza³³¹.

Quizás consciente de los modestos resultados estéticos en que quedaban a menudo estas construcciones, Crespo veía en un entorno arbolado un artificio capaz de embellecer el proyectado Monumento a la Fiesta de la Raza. Los motivos que debían figurar en él –Colón, Isabel la Católica y Cervantes, además de España y América–, sugerían también la orientación españolista e imperialista que las autoridades madrileñas contribuyeron a dar a la fiesta. Al invocar estas ilustres referencias como a los más fieles guardianes de la familia iberoamericana, Hilario Crespo hacía de ellas los máximos emblemas de la nación española y de la Raza hispánica. Aunque el Concejo municipal aprobó su propuesta, el pro-

³³⁰ Hilario CRESPO GALLEGO, «Proposición sometida para su estudio a la Comisión primera del Excmo. Ayuntamiento de Madrid (en 21 de octubre de 1916)», en Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 20-169-134.

³³¹ Proposición del concejal Hilario Crespo con fecha del 31 de agosto de 1917, adoptada el 12 de octubre, en «Expediente promovido a virtud de la proposición del Sr Crespo, relacionado a la celebración de la “Fiesta de la Raza”», Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 20-169-134.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

yecto conmemorativo de la Fiesta de la Raza quedó, como otros muchos, en papel mojado hasta 1922, cuando se inició la edificación de la humilde placa al presidente Yrigoyen.

Para reparar la injusticia resultante de tan modesta obra y conjurar la impresión de dulce y apacible retiro en el que las autoridades centrales parecían querer enterrar al hispanoamericanismo, un proyecto alternativo de «Monumento a la Raza y al decreto-ley de Yrigoyen» nació poco tiempo después de inaugurarse la placa madrileña. Por iniciativa de la Asociación Patriótica Española de Buenos Aires, un monumento dibujado por el escultor Fernando Viscáí fue proyectado para la Plaza de España en Barcelona³³². El hecho de que fuera precisamente dicha ciudad, que simbolizaba la España industrial y comerciante y que organizaba aquel año una Exposición internacional con carácter comercial, industrial y técnico, ilustraba la permanente lucha de símbolos que oponían Madrid y Barcelona. En el caso presente, el monumento pensado para Barcelona era mucho más ambicioso que el de Madrid y, quizás por eso, nunca se llevó a cabo. Se trataba de un obelisco de mármol en el que se reproduciría el famoso decreto. Unos leones que representarían la corona española debían rodear la columna y el conjunto estaría flanqueado por dos fuentes adornadas con los blasones españoles y encuadradas entre las columnas de Hércules rematadas por las águilas imperiales³³³. La síntesis de todos los símbolos –obelisco, leones, columnas de Hércules, águilas–, traducía, una vez más, una concepción anticuada y claramente imperialista de la Raza, pero, por lo menos, colocaba el decreto de Yrigoyen en lo alto del edificio, encaramado en una columna, mientras que los leones españoles se conformarían con velar por él. De cierto modo, el obelisco ideado representaba la victoria de España que había conseguido arrancarle a la más próspera de sus emancipadas colonias ese decreto de homenaje a la madre patria, especie de testamento de la Raza y de tributo permanente rendido a la nación madre.

³³² Como prueba del interés de las autoridades locales para ese proyecto, el Ayuntamiento de Barcelona decidió poco tiempo después fijar otro paradero para el Monumento a la Raza, o sea frente al Palacio Real, un lugar harto emblemático.

³³³ Consúltese Stéphane MICHONNEAU, *Barcelona: memoria i identitat...*, op. cit., pp. 275-276, y Rodrigo GUTIÉRREZ VIÑUALES, *Monumento conmemorativo y espacio público en Iberoamérica*, op. cit., p. 225.

En el marco de la Exposición internacional de Barcelona, hasta se expuso una maqueta del monumento y el embajador de Argentina, Daniel García Mansilla, fue a verla el 22 de mayo de 1929. Por su parte, el Capitán General de Cataluña, Emilio Barrero, presidente del Comité ejecutivo del proyecto de monumento, le transmitió a la prensa argentina un artículo en el que explicaba el alcance excepcional de la obra:

Barcelona, primer puerto español del Mediterráneo, va a erigir por suscripción pública el Monumento a la Raza y al decreto ley del presidente de la República Argentina, don Hipólito Irigoyen. [...] El decreto del Gobierno argentino [...] merece ser conocido por todos los españoles y debiera figurar como documento íntimo y primordial en todos los hogares; lo mismo en las chozas de los humildes, que en lo soberbios palacios de los poderosos, y ser perpetuado y esculpido en letras de oro en el lugar más céntrico y visible de las aldeas, pueblos, villas y ciudades del suelo patrio³³⁴.

No hacía la más mínima referencia al escaso homenaje que la capital madrileña había rendido, un año antes, al presidente argentino y a su tan memorable decreto. Es de creer, pues, que la ceremonia que entonces se había organizado en Madrid poco había convencido.

El 12 de octubre de 1929, una asamblea «pro monumento a la Raza» se reunió en la Ciudad condal, por iniciativa de la Unión de Damas hispanoamericanas. ¿Era pura casualidad si, exactamente un año antes, se había celebrado una reunión en la sede de la Unión Ibero-Americana de Madrid, con vistas a erigir en Madrid o en Sevilla un monumento a España y a la Raza? Se trataba, esta vez, de un proyecto colectivo del cuerpo diplomático americano y que se inspiraba en el Monumento al Genio latino que había sido inaugurado en París el 12 de julio de 1921, a instancias del cuerpo diplomático allí residente³³⁵. La reunión preparatoria al proyecto español atrajo a gran número de cónsules hispanoamericana-

³³⁴ Este folleto fue redactado por Emilio BARRERA, Capitán General de Cataluña, y mandado a la prensa de Buenos Aires («Monumento a la Raza y al Decreto-Ley de Irigoyen. El Embajador de la República Argentina visita la maqueta del Monumento», en *La Vanguardia*, Barcelona, 23-V-1929, p. 8).

³³⁵ El Monumento a España y a la Raza que imaginaron los cónsules latinoamericanos sin duda alguna era una respuesta al Monumento al Genio latino, obra de Jean Magron que fue erigida en los jardines del Palacio Real de París el 12 de julio de 1921 (cf. Charles MAURRAS, prólogo a la obra de Marius ANDRÉ, *El fin del Imperio español*, Barcelona, Casa Editorial Araluce, 1922, p. 17).

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

nos y a diferentes personalidades como Antonio Goicoechea o Crisóstbal de Castro, con el respaldo de José María de Yanguas Messía, Blanca de los Ríos y Rafael Altamira³³⁶. Contando con un presupuesto provisional de unos catorce millones de pesetas, los cónsules deseaban inaugurar el monumento con motivo de un «Año jubilar de España» que constituyera el marco de múltiples acontecimientos americanistas.

El caso es que al final ninguno de ambos proyectos cuajó, como si la Raza fuera demasiado ambigua para que se la representase bajo cualquier forma que fuese, y como si todas las iniciativas de ese tipo estuvieran condenadas a caer en olvido. Fuera lo que fuese, la caída de Miguel Primo de Rivera en enero de 1930 puso un punto final a muchos proyectos conmemorativos demasiado emblemáticos del régimen dictatorial. Uno de ellos subsistió sin embargo, al menos hasta la Guerra civil. Se trataba de otra forma de devoción, que rindieron las propias repúblicas latinoamericanas. Pese al carácter convencional de su objeto y a la dimensión protocolaria de su escenificación, la iniciativa era muy innovadora ya que el homenaje que instituía se inscribía dentro del tiempo ritualizado de la celebración del 12 de octubre al tiempo que introducía una dimensión evolutiva que presuntamente debía revitalizar cada año la significación de la fiesta.

*El «Homenaje de las naciones americanas al Descubridor»,
un monumento evolutivo para una fiesta petrificada*

El 12 de octubre de 1924, un año después del acceso al poder de Miguel Primo de Rivera, la Fiesta de la Raza madrileña no contó con el tradicional desfile escolar. Oficialmente por falta de tiempo y por razones de ahorros presupuestarios, la procesión –sin embargo una de las principales manifestaciones del 12 de octubre– fue cancelada, lo que podía interpretarse como el signo de un debilitamiento del modelo conmemorativo instaurado. Para los partidarios de dicha conmemoración, era por lo tanto necesario encontrar una nueva idea para volver a darle prestigio y cierto interés a un ceremonial que ya amenazaba la rutina. Si, a partir del año siguiente, esto es 1925, la dictadura acrecentó el carácter militar

³³⁶ «Monumento a España y a la Raza», en *La Vanguardia*, Barcelona, 13-X-1928, p. 19.

de la celebración anual del 12 de octubre, también promovió, a partir del mismo año, una consolidación de la dimensión diplomática de las ceremonias. Dentro de ese marco, una de las principales innovaciones fue el «Homenaje de las Naciones americanas al Descubridor», que se organizó a partir del 12 de octubre de 1925, por iniciativa de Argentina. Dicho homenaje, que se verificaba cada año en Madrid, consistía en una corona de bronce que cada uno de los representantes diplomáticos latinoamericanos iban depositando por turno en el pedestal del monumento a Colón. Esa ofrenda, con todo el protocolo inherente a ese tipo de manifestaciones diplomáticas, se verificaba por la mañana del 12 de octubre en la plaza de Colón, justo antes de que arrancara la procesión cívica (fig. 17).

Durante el primer homenaje rendido en 1925, el nuevo embajador de Argentina, Carlos Estrada, explicó cuál era la finalidad de la ceremonia. Expresándose ante el príncipe de Asturias y el conjunto de las autoridades civiles, se dirigió al alcalde de Madrid, rogándole a que «recibiera el homenaje de las Repúblicas americanas hacia la nación que dio su sangre primero y la sabiduría de sus leyes después por la obra de la civilización española»³³⁷. Al concebir este homenaje, Argentina le reiteraba así a España un testimonio de agradecimiento y de gratitud en aquel día solemne del 12 de octubre. Por otra parte, se concedía así a sí misma el primer puesto entre las repúblicas latinoamericanas ya que, en virtud del orden alfabético, era precisamente Argentina quien, el 12 de octubre de 1925, se había encargado del estreno del Homenaje al Descubridor.

La expresión de «monumento evolutivo» elegida para calificar ese homenaje anual subraya la originalidad de esta nueva modalidad conmemorativa: buscaba romper con el carácter puntual de las habituales inauguraciones de monumentos, cuya figura homenajeada solía caer al olvido, en demasiados casos, inmediatamente después de la ceremonia. El Homenaje al Descubridor pretendía efectivamente crear una tradición: siguiendo el orden anunciado, las veinte repúblicas latinoamericanas ofrecerían una tras otra una corona o un medallón que depositarían al pie de la estatua a Colón. De ese modo, la estatua debía irse transformando, año tras año, progresivamente rodeada de medallas y coronas ofrecidas por

³³⁷ «Celebración de la Fiesta de la Raza. En Madrid. Ante la estatua de Colón», en *ABC*, Madrid, 13-X-1925, p. 13.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

todas las naciones nacidas del Descubrimiento. Los monumentos, una forma conmemorativa que consiste en cristalizar e inmovilizar en el tiempo un sentimiento, un valor o un acontecimiento, se criticaban a veces por su carácter fúnebre, ya que, con ellos, se consagra de cierto modo el aspecto pretérito del objeto conmemorado, lo que contribuye a despojarlo de toda sustancia real. El Homenaje al Descubridor pretendía, al contrario, dar vida a la conmemoración y traducir, por la metamorfosis anual del monumento, el hecho de que el hispanoamericanismo fuera un proceso animado, una construcción progresiva de la familia hispánica, que no un legado inmutable.

La idea formulada por la diplomacia argentina recibió buena acogida ya que la tradición de la corona conmemorativa se siguió rigurosamente a lo largo de la dictadura, y hasta después³³⁸. La significación que el cuerpo diplomático le daba al homenaje, la sintetizó el discurso del agregado de Brasil, José Roberto Macedo Soares, durante la inauguración de la corona de bronce que ofreció su república, en 1927:

Señores: Incluyóse en la Fiesta de la Raza, por hermosa iniciativa de la noble República Argentina, la ceremonia de que las naciones hispanoamericanas, una en cada año, por orden alfabético, ofrendasen a España una corona de bronce para ser colocada en la estatua de Colón. Esa inspiración, en su natural desenvolvimiento, resultó una especie de plebiscito internacional, en que cada una de esas coronas es un voto juzgador de la obra cristiana y, por tanto, civilizadora de España en el Nuevo Mundo, esfuerzo sublime del cual Colón se tornó en símbolo. Con tal entusiasmo fue acogida por América esa iniciativa, que cuando hayan transcurrido veinte años las generaciones

³³⁸ Después de Argentina, le tocó a Bolivia el 12 de octubre de 1926, a Brasil el 16 de octubre de 1927, a Colombia el 12 de octubre de 1928, a Costa Rica en 1929, a Cuba en 1930, etc. Las autoridades de la II República mantuvieron ese ritual, ya que, en los años posteriores a la dictadura, varias coronas y medallones de bronce fueron colocados sobre el Monumento a Colón, siguiendo el orden fijado en 1925: el 12-X-1931, le correspondió a Chile, en 1932 a la República Dominicana, en 1933 a Ecuador, y en 1935 a El Salvador. Debido a los disturbios que provocó la insurrección de los mineros asturianos, entre el 5 y el 19 de octubre de 1934, no hubo homenaje a Colón ese año en Madrid. A partir de 1936, el estallido de la Guerra Civil impidió que los festejos del 12 de octubre siguieran su curso normal, y se puso fin al tradicional homenaje bronceo de las naciones americanas. En cuanto al régimen franquista no recuperó esta costumbre. Hoy en día las coronas han desaparecido del monumento a Colón, pues en 1976 (al crearse los «Jardines del Descubrimiento») éste fue desplazado con las obras de rediseño de la plaza, siendo reemplazado su pedestal.

venideras tendrán ante sus ojos, como un documento de histórica verdad enlazada en la base de este monumento, una artística cadena de bronce, en que cada corona será un eslabón, ofrenda del reconocimiento y del aplauso unánime de las Repúblicas americanas a la madre España³³⁹.

Las explicaciones proporcionadas por el diplomático son muy útiles para interpretar el sentido que los instigadores le querían dar a ese monumento en evolución. Primero, el Homenaje al Descubridor constituía en realidad un «plebiscito internacional» a favor de España, lo que da a entender que la nación madre se encontraba en posición delicada a nivel internacional y necesitaba el voto juzgador de las naciones americanas. Lejos de representar Colón cualquier título de gloria para Italia (su patria de origen), el Descubridor no tenía más que un valor de símbolo, el del sublime esfuerzo de España en su obra civilizadora y por tanto colonizadora. La imagen que José Roberto Macedo Soares daba del monumento al cabo de los veinte años que debía de durar la tradición de las coronas permite entender el fervor que, las primeras veces, había acompañado el proyecto. Se trataba de constituir una auténtica cadena que rodease el monumento a Colón, símbolo de la obra colonial española. De este modo, las repúblicas nacidas de la colonización ibérica rendirían homenaje a la nación madre a la par que se erigirían en escudo contra los ataques de la leyenda negra que cuestionaban el legado histórico que España había transmitido a la humanidad. Además, la visión de los miembros de la Raza como eslabones de una cadena no podía sino confirmar a españoles y a latinoamericanos en su aspiración a la solidaridad hispánica y al sueño de una confederación racial que algunos acariciaban.

El hecho de que fuera Brasil la tercera república en asociarse al homenaje traducía, por otra parte, las nuevas relaciones establecidas entre dicha república y la España de Miguel Primo de Rivera. La nueva política conducida por la dictadura había procurado hacerse en nombre del «iberoamericanismo», que no del «hispanoamericanismo», como en el caso de las iniciativas anteriores, lo que había permitido asociar mejor Portugal y Brasil a la comunidad racial imaginada. Al apuntar esta nueva orientación en su discurso, el diplomático brasileño le rindió un encendido homenaje al presidente del Directorio:

³³⁹ Ayuntamiento de Madrid, *Actos realizados para conmemorar la Fiesta de la Raza el día 16 de octubre de 1927, op. cit.*, pp. 15-16.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

El insigne estadista señor Teniente General D. Miguel Primo de Rivera, Marqués de Estella, Presidente del Consejo de Ministros y Ministro de Estado, con su maravillosa visión del futuro y de los altos designios de su Patria, busca ampliar en una sola orientación las tradicionales tendencias de la diplomacia española en sus relaciones con Portugal y con el Nuevo Mundo, adoptando el *iberoamericanismo* como un denominador común que reúne a los intereses recíprocos de España con los de Portugal, Brasil y de los demás países de América.

Dando un repaso a las manifestaciones más emblemáticas de la nueva tendencia, recordó que el hidroavión Plus Ultra que, un año antes, había conseguido cruzar el Atlántico hasta Buenos Aires, había llegado primero a Brasil, trayendo consigo un mensaje de saludo que dirigía el rey al presidente brasileño, en el que el monarca hispano declaraba: «Al floreciente Brasil, como primera tierra iberoamericana, a la cual irían a saludar los primeros aviadores españoles que cruzaban el Atlántico». Más aún, este nuevo rumbo político lo consagraba la Exposición de Sevilla, tan oportunamente rebautizada «iberoamericana», para mayor satisfacción de las autoridades brasileñas y portuguesas. Aunque la corona que entonces ofrecía Brasil constaba de la sobria frase «O Brasil a Colombo», había que ver claramente en ella una nueva etapa en las relaciones hispanobrasileñas.

El homenaje perduró durante los años siguientes. El medallón que, a su vez, entregó el representante de Colombia el 12 de octubre de 1928 era obra del escultor español Mariano Benlliure (fig. 18). Se componía de dos figuras masculinas que llevaban cada una una cinta en la que venían escritas las palabras «Libertad» y «Orden», lema nacional de Colombia, y que enmarcaban el escudo de dicha república. Remataba el conjunto un cóndor de alas protectoras. En el centro del medallón, entre dos alegorías humanas y encima de una corona de laurel, aparecía una medalla dorada donde figuraba la carabela Santa María. El conjunto así era una adaptación de la insignia nacional colombiana, la cual constaba, además del cóndor y del escudo, de la bandera de la nación y de dos cañones, símbolos de la insurrección emancipadora. Al sustituir el blasón de armas de la Independencia por una corona de laurel y por la Santa María, la composición transformaba el Descubrimiento en el núcleo fundador de la nacionalidad colombiana y en eje central de su construcción contemporánea. Como lo recalca el representante de Colombia en su discurso, la corona presentaba a España y su epopeya colonizadora como la matriz de

todo el continente latinoamericano. Es más, el orador deseaba hacer del legado español y de sus valores cristianos y nobles una afirmación de orgullo: «Nosotros, hispanos, estamos orgullosos de la herencia cristiana, hidalga y caballerosa que recibimos de España, y nos gloriamos de pertenecer a la raza de Fernando el Santo e Isabel la Católica, Gonzalo de Córdoba y Hernán Cortés, Calderón y Cervantes»³⁴⁰.

En 1930 le tocó el turno a Cuba. Si aquel 12 de octubre sólo se depositó una corona de flores –no se había terminado a tiempo la corona prevista, esculpida en metal–, al discurso que pronunció el embajador Mario García Kohly, veterano del cuerpo diplomático latinoamericano en España (en funciones desde 1913), no le faltó el brío. Ese vistoso diplomático retomó en su discurso un tema que había declinado ya repetidas veces con motivo de las Fiestas de la Raza: se trató de un Homenaje al Descubridor y a la Raza, pretexto a un canto de alabanza a la gran epopeya del descubrimiento y de la colonización americanas³⁴¹. Con el fervor hispanista que emanaba de su discurso, quedarían satisfechas las autoridades españolas reunidas para la ocasión, en la medida en que Mario García Kohly utilizaba en sumo grado la retórica del ditirambo propio de esas ceremonias. Así lo reportaba un periodista:

Califica de gigante la conquista y la colonización: gigante por la voluntad, por su sentimiento poético y el espíritu quimérico que presidió la acción de la raza y de los nuevos pueblos, que a veces proyecta planes que son llamados absurdos, pero que al fin realiza o cree que los ha realizado. El concepto místico, fervoroso y cordial de Castilla de ir a conquistar, más que tierras, almas para su Dios es el que hace posible que América resulte una prolongación de Europa.

El diplomático, de este modo, rendía homenaje a la España conquistadora y celebraba la osadía y el ideal que había sabido infundir a todas sus empresas. Pero calificando unos de sus ensueños de proyectos «absurdos» y declarando que, más que su realización concreta, lo que importaba sobremanera era que España creyese que los había llevado a cabo, el diplomático restaba toda «efectividad» al hispanoamericanismo y desacreditaba algo el al-

³⁴⁰ «Actos conmemorativos de la Fiesta de la Raza», en *El Debate*, Madrid, 13-X-1928, p. 5.

³⁴¹ Véase, por ejemplo: «Solemne celebración de la Fiesta de la Raza y del idioma. La entrega de una corona por la República de Cuba», en *ABC*, Madrid, 14-X-1930, p. 33.

cance práctico de semejantes manifestaciones conmemorativas. En 1930, ya nadie esperaba que saliese algo concreto de ese tipo de ceremonias: esto no provocaba ningún conflicto al corresponsal de *ABC*, ¡el cual hasta calificaba de «magistral» el discurso del representante cubano!

Si echamos una mirada global sobre esas celebraciones, sea en un plano de política interior, o en un plano diplomático, notamos que la ideología que se asociaba con el 12 de octubre fue cobrado, andando el tiempo, cierta coherencia. No obstante, el rumbo seguido se diferenciaba del que habían imaginado los primeros instigadores de la fiesta. Hasta se podría afirmar que las reivindicaciones formuladas en las celebraciones del 12 de octubre eran un buen indicador de dicha ideología. Tratábase primero de una conmemoración con escaso contenido político ya que sólo se le asociaba un borroso programa americanista como proyecto nacional. Luego, también era una fiesta de afirmación patriótica, que pretendía sacar al país de su pesimismo y defender una comunidad hispánica a la que presuntamente amenazaban sus enemigos hereditarios, los anglosajones y hasta los latinos. En un espíritu análogo, el 12 de octubre tenía una dimensión sobre todo cultural, ya que se trataba de defender una identidad y los valores heredados del pasado amenazados por el utilitarismo y los progresos del capitalismo anglosajón. La celebración tenía asimismo, claro está, un carácter religioso, que pretendía recordar la tradición evangelizadora, alentar el espíritu misionero y defender el catolicismo en esa época de secularización. Era, por fin, una celebración diplomática, porque hacía de la comunidad hispánica y de la Raza los objetos de un culto anual.

Si por consiguiente la fiesta albergaba pocas reivindicaciones políticas concretas –la fecha elegida carecía de contenido político, en el sentido partidista de la palabra–, en cambio tenía una fuerte carga ideológica. Se trataba de confirmar con las conmemoraciones a una élite en el poder, de crear una unión nacional en torno a un ideal y a un mito que supuestamente debían preservar el régimen y el orden establecidos y de señalar un enemigo –los anglosajones, herederos de la Reforma– para federar las naciones hispánicas en torno a *su* madre española. Ese contenido ideológico contribuyó a impregnar la fiesta de un carácter altamente paseista. Al peso del pasado, al conservadurismo, a la defensa de los valores tradicionales asociados al catolicismo y al castellanocentrismo, se añadía un neocolonialismo apenas velado. Da fe de ello ese

juicio que emitió Blanca de los Ríos de Lampérez cuando, en 1921, definió la Fiesta de la Raza del modo siguiente: «Este santo vasallaje de amor rendido por pueblos autónomos y soberanos a la creadora de sus nacionalidades, a la excelsa madre España, que se partió en dos y dio lo más recio de su carne»³⁴². Blanca de los Ríos sólo concebía a las naciones americanas «autónomas» (que no independientes) aunque reconociera su soberanía. Con semejante discurso, esa escritora partidaria de un americanismo conservador y católico les instaba a dar muestras de santa sumisión hacia la madre patria. Así pues, la Raza constituía, mediante la palabra, una nueva forma de opresión, dirigida potencialmente contra las masas y, en el exterior, contra las veleidades de insubordinación de las antiguas colonias.

Aburrido por toda esta retórica y por el sectarismo que traducía esta ideología, el antropólogo cubano Fernando Ortiz no pudo sino denunciar «la idolatría de la raza» en un discurso pronunciado en el restaurante Lhardy, el 17 de noviembre de 1928, ante los intelectuales españoles y el cuerpo diplomático ahí reunidos:

Si españoles y americanos hemos de entendernos, nunca será por una falsa idolatría de una raza imaginaria, sino por la religión de una verdadera cultura, que en gran parte nos es común, por nuestro abo-lengo troncal y por nuestro bello lenguaje [...]. La raza es concepto estático; la cultura, lo es dinámico. La raza es un hecho; la cultura es, a demás, una fuerza. La raza es fría; la cultura es cálida. Por la raza sólo pueden animarse los sentimientos; por la cultura los sentimientos y las ideas. La raza hispánica es una ficción, generosa, si se quiere; pero la cultura hispánica es una realidad positiva, que no puede ser negada ni suprimida en la fluencia de la vida universal³⁴³.

El intelectual cubano formulaba una crítica lúcida y saludable del «culto racial» instaurado con la fiesta del 12 de octubre. Opiniendo la cultura a la raza, abogaba por una religión de la cultura y denunciaba en el prisma racial un concepto que permanecía estático, frío y pasional. Así pues, pese a todos los «monumentos evolutivos» imaginados, la Fiesta de la Raza no consiguió nunca concitar ni un amplio entusiasmo, ni un verdadero consenso, que fuera en España o en América latina.

³⁴² «Historia. La Fiesta de la Raza», en *Raza Española*, Madrid, n.º 34, oct. 1921, p. 18.

³⁴³ Discurso de Fernando Ortiz citado por Jean-Claude RABATÉ en «Rencontres transatlantiques entre quelques intellectuels dans le premier tiers du XX^e siècle (Espagne - Amérique latine)», art. cit., p. 128.

4. El Día de la Raza y los españoles: balance sobre la recepción de una fiesta con pretensión nacional

Cabe ahora hacer el balance de cómo fue recibida en España la Fiesta de la Raza que, siendo instaurada en 1918 como fiesta nacional, sigue conservando hoy en día este estatuto. El estudio de las controversias, ilustrado en particular por los recortes de prensa, permite sacar algunas lecciones al respecto, pero resulta difícil reconstituir el panorama global de la recepción de una práctica social como la conmemoración del 12 de octubre. Especialmente delicado es valorar la aprehensión que de ella tuvieron las «masas populares», si es que ese colectivo tiene alguna homogeneidad sociológica. La cuestión es sin embargo esencial si se trata de evaluar el alcance verdadero de una fiesta con pretensión nacional como fue el caso de la Fiesta de la Raza: ¿Cuál fue la participación popular? ¿Qué partes respectivas tomaron la espontaneidad y la imposición en la adhesión al rito?

A) LA PARADOJA DE UNA FIESTA NACIONAL PROMOVIDA POR LAS ÉLITES

La Fiesta de la Raza que se concibió a principios de los años 1910 recuperaba una conmemoración que ya se había celebrado en gran pompa en 1892, y cuya efeméride —el 12 de octubre— se beneficiaba como tal de una fama internacional. Después de 1898 y de la derrota que puso fin a la Guerra hispanoamericana, el poder español pudo contar con la identificación común de gran parte de la población española en oposición con unos norteamericanos rebautizados *yankees*. A partir de ello, la exaltación de la Raza hispana, tanto en España como en América latina, cobró el sentido de una revancha simbólica del imperio espiritual sobre el imperio de las armas. Sin embargo, la institución de la fiesta nacional española en torno a la Raza y a la epopeya que se asociaba a la fecha memorable del 12 de octubre de 1492 recurría a referencias que parecían muy alejadas de las preocupaciones de la mayor parte de los españoles, y hasta casi ignoradas del pueblo. Conforme el régimen de la Restauración estaba entrando en una larga crisis que al final condujo a la caída de la monarquía, ¿bastaba la resurrección de la epopeya imperial española para crear ese vínculo nacional que tanto se echaba en falta?

¿Festejos de precepto o fiestas populares?

De cierto modo, la institucionalización de una fiesta significa su objetivación y una independización progresiva con relación a la voluntad y a los criterios que la han engendrado. En lo que a la Fiesta de la Raza atañe, se ha de ver si el proceso de oficialización de la celebración y su extensión por el territorio nacional no contribuyeron a que escapara a los agentes sociales de los que procedía. Por otra parte, cabe interrogarse sobre sus participantes. Si ya hemos visto que fueron las asociaciones de la burguesía americanista las que la originaron y que pronto la respaldaron los círculos del poder, ¿podemos concluir que se trataba de una fiesta para las élites? Al proclamarse día de asueto y «fiesta nacional», el 12 de octubre debía reunir a la nación española³⁴⁴. La pretensión de los instigadores de la fiesta a reunir y a involucrar para la ocasión a la totalidad de la población quedaba bien clara. Eso pregonaba un redactor del periódico *El Porvenir* de Cartagena, convencido de que esas fiestas tenían una utilidad social:

La Historia y la raza nos aúnan, ciertamente; pero es preciso la cooperación de la voluntad, del amor, para lograr esta aspiración que hoy constituye el más grande ideal de los hispano-americanos. Y a ello tienden estas fiestas llevadas al pueblo [...]. Porque el pueblo es el que ha de realizar esta gigantesca empresa de identificaciones; al pueblo hay que ir; él, por sus legiones de trabajadores, artistas, escritores, profesores, ha de ser el principal actor de esta obra santa, y en los tiempos democráticos que corremos, interesarle en ella es hacer patria³⁴⁵.

Para muchos, la Fiesta de la Raza sólo tenía sentido si penetraba la conciencia del pueblo, al cual le incumbía ser el primero en identificarse con el ideal americanista del que era portadora la Raza. Por lo tanto, el 12 de octubre, en tanto que fiesta nacional, pudo concebirse esos fines. Sin embargo, el que esas intenciones seguramente hubieran presidido la difusión del 12 de octubre no

³⁴⁴ Es la pregunta liminar que hace Miguel Rodríguez en un artículo sobre los usos del 12 de octubre: «Par le caractère institutionnel qu'il a dès ses débuts, le 12 octobre devient très rapidement un jour férié. Devient-il une fête nationale pour autant?» (cf. Miguel RODRÍGUEZ, «De divers usages du 12 octobre», en François-Xavier GUERRA (ed.), *Mémoires en devenir...*, op. cit., p. 320).

³⁴⁵ Antonio PUIG CAMPILLO publicado en *El Porvenir*, Cartagena, 12-X-1915.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

prejuzga la penetración efectiva de ese ideal en las conciencias y en las prácticas sociales de la mayor parte de la población.

¿De qué elementos de valoración se dispone? La prensa constituye un primer indicador. Los artículos detallaban a menudo la concurrencia a las fiestas del 12 de octubre, a veces hasta con datos cifrados que, por otra parte, son muy difíciles de comprobar. Si se observan las celebraciones del 12 de octubre, se nota, para la procesión cívica madrileña, dos momentos: en 1917, el año de su establecimiento en la capital, la manifestación congregó a unos 9.000 alumnos, y a 6.000 en 1922. Por tratarse de un público escolar, esta participación no era espontánea, y quedaba bastante limitada tratándose de una capital. Sin embargo, en el caso de Madrid, ese ritual no descansaba aún en ninguna otra práctica local anterior, lo cual explica la relativa modestia del desfile. A partir de la instauración del Directorio civil, creció de manera relevante la procesión, que alcanzó los 40.000 niños en 1926 y en 1928, y los 30.000 en 1927 (el 16 de octubre). Igual fenómeno se produjo en las ciudades de provincias, ya que la procesión cívica de Huelva acogió a 3.000 personas en 1922, y a 6.000 al año siguiente. En la mayor parte de los casos, el grueso del desfile siguieron constituyéndolo alumnos. Esas cifras no incluían, pues, al público que había acudido a las procesiones como espectador, del cual resultaría muy difícil proponer una cuantificación. En la medida en que los niños asociados a esas procesiones iban dirigidos por sus profesores, los cuales obedecían a las directrices de los inspectores de enseñanza y de las autoridades municipales, puede decirse que los festejos del 12 de octubre no eran espontáneos. Su éxito no tenía mucho que ver con los repetidos esfuerzos que las autoridades y los promotores de la fiesta desplegaron, ni con la ambición de una «fiesta nacional», ni a fortiori «racial». Al contrario, el hecho de que, en muchos de los casos, la procesión cívica se limitara a una procesión escolar con, a veces, un desfile militar, da a entender que los organizadores temían cierta desafección. De hecho, tras derrumbarse la dictadura primorriverista, no tardaron en surgir las múltiples críticas procedentes del cuerpo docente contra la política de represión y control que aplicó el ministro Martínez Anido. El estallido de estas protestas refleja tanto el malestar de dicha corporación como la ineficacia de las campañas nacionalizadoras conducidas por la Dictadura. Las medidas coercitivas más bien contribuyeron a nutrir las filas de la oposición republicana en el seno de muchas ramas profesionales: maestros

de escuela, inspectores de enseñanza, médicos, abogados, funcionarios, etc.³⁴⁶

Otro elemento de valoración consiste en saber si el día del 12 de octubre era o no un día de descanso, lo que puede ayudar a determinar cómo la población recibió esta fiesta nacional, y si merecía que se le «sacrificase» una jornada laboral. Sólo los servicios públicos aplicaron la regla de un día de asueto, mientras que los sectores de los servicios, del comercio y de la industria –en los que se ejercía menos directamente la presión de las autoridades– solían trabajar, y ello, hasta 1929 cuando una ordenanza real precisó que la prohibición del trabajo se aplicaba a la totalidad de los sectores público y privado. En lo que al pequeño comercio y a ciertas oficinas atañe, a partir de 1918, y en ciertas capitales de provincias, apareció una tendencia a cerrar las tardes del 12 de octubre. Si se considera que el principal festejo con vocación popular, o sea la procesión, solía verificarse por la mañana, se puede poner en duda el que ese detalle de organización correspondiera a un deseo más fuerte de contribuir a ese ritual público.

En definitiva, parece efectivamente que sólo los festejos organizados por las comunidades aragonesas, en Zaragoza o en otra parte, se beneficiaron de cierto fervor popular. En este caso, la Fiesta de la Raza iba asociada a la celebración de la Virgen del Pilar, festividad que descansaba en una tradición popular ya antigua y que estaba muy arraigada en Aragón. Las mayores concentraciones de público tuvieron lugar en Zaragoza: en 1920, las fiestas del Pilar que se celebraron a la par que la fiesta nacional, atrajeron ya a 20.000 forasteros a la provincia. El 12 de octubre de 1927, Zaragoza acogió a unas 100.000 personas, congregadas para celebrar «la Fiesta de la Paz» y el final de la campaña militar de Marruecos. En 1930, se reunió en la ciudad un mismo número de personas. En el resto de España, los festejos del Pilar no atraían sin duda muchedumbres tan impresionantes, y los más concurridos solían organizarlos las diferentes colectividades aragonesas. El contraste entre, por un lado, un 12 de octubre «racial» y cívico cuyo éxito dependía de las autoridades y de la convocatoria de colectivos presentes por obligación como los soldados o los alumnos y,

³⁴⁶ Al respecto, consúltese: Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, «Maestros, espías y lentejas. Educación y nacionalización de masas durante la dictadura de Primo de Rivera», en Javier MORENO LUZÓN (ed.), *Construir España...*, op. cit., pp. 203 y ss.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

por otro, un 12 de octubre «marial» y religioso que se beneficiaba de un entusiasmo popular evidente, permite establecer un primer balance sobre la recepción popular de la Fiesta de la Raza. Como justamente apuntó Miguel de Unamuno en 1920, o sea a los dos años de su oficialización, la Fiesta de la Raza no solía despertar mucha pasión y se limitaba a una liturgia oficial, una de esas «ceremonias decretadas por real orden» que no podían encontrar la adhesión popular:

Eso de la Fiesta de la Raza ha pasado en toda España como otra liturgia cualquiera oficial, por ejemplo, la de las aperturas de los cursos académicos. Y es que ni se crea, ni siquiera se fomenta sentimientos, cuando los hay, con esas ceremonias de real orden. Más bien se les perjudica³⁴⁷.

La observación que hacía Miguel de Unamuno, quien no albergaba la menor simpatía por una celebración que él había denunciado repetidas veces, era severa. Una vez más sacaba a la luz el divorcio que existía entre la «España oficial» y la «España real», incompreensión que estaba marcada por instituciones alejadas del pueblo y de sus aspiraciones. Los años siguientes no suprimieron este desfase, tanto es así que, bajo la dictadura primorrriverista, el periódico progubernamental *La Nación*, reconocía con medias palabras que la Fiesta de la Raza, lo mismo que otros festejos institucionales, no tenía el éxito esperado. En febrero de 1928, reutilizó la expresión de Miguel de Unamuno para subrayar el contraste con el auténtico fervor popular que había desatado la llegada triunfal a Río de Janeiro del hidroavión Plus Ultra: «En otras ocasiones, [...] hablábase del 'regocijo de real orden'. Hoy el regocijo es espontáneo, verdad»³⁴⁸.

La prensa subrayaba con regularidad la relativa indiferencia, por no decir la frialdad, con la que la población solía acoger las celebraciones de la Fiesta de la Raza. En 1921, Fernán Cid, redactor de *ABC*, puso de relieve la gran diferencia entre el entusiasmo que despertaba la conmemoración del 12 de octubre en ultramar y la apatía del público en España³⁴⁹. Para el periodista, la explicación residía en que la Fiesta de la Raza no había nacido en-

³⁴⁷ Miguel de UNAMUNO, «La otra España», en *El Liberal*, Madrid, 15-X-1920.

³⁴⁸ «El vuelo a América. La magnífica hazaña, afirmación vibrante de las virtudes raciales», en *La Nación*, Madrid, 5-II-1926, p. 1.

³⁴⁹ Fernán CID, «Aspecto práctico del Día de la Raza», en *ABC*, Madrid, 12-X-1921, p. 7.

tre los españoles de España, sino entre las comunidades de españoles emigrados en América. Su implantación en la Península era pues algo artificial, o al menos algo importada, lo que explicaba su relativa desafección. Para *El Socialista*, las ceremonias del 12 de octubre eran ante todo la ocasión para que las élites se encontraran con regularidad en torno a celebraciones cursis e insinceras durante las cuales unos oradores pedantes ejercitaban su escaso talento. La caricatura que ese periódico publicó con motivo del 12 de octubre de 1927 presentaba a tres dandis que simbolizaban los descendientes de los antiguos héroes españoles (fig. 19)³⁵⁰. Este dibujo era la sátira de una fiesta que sólo era nostálgica para una España pasada, en la que el objeto conmemorado –los descubridores y los conquistadores– formaba un contraste cruel con la decadencia de la clase aristocrática y de la alta burguesía contemporáneas, ambas reunidas con motivo de las fiestas. A juzgar por estas manifestaciones de distancia, cuando no de abierta crítica, puede dudarse de una auténtica interiorización de la identidad nacional y del modelo patriótico difundidos por la Fiesta de la Raza. En este sentido, dicha conmemoración fracasó como vector social destinado a constituir una «experiencia de nación» (según la terminología del historiador Ferran Achilés) que la población española hubiera hecho suya³⁵¹.

Dicho esto, con el paso del tiempo y gracias a una implicación activa de las autoridades bajo la dictadura, la Fiesta de la Raza acabó por instalarse en los usos cívicos. A falta de seducir, el 12 de octubre terminó por aparecer como uno de los festejos obligatorios en el calendario cívico. Si *El Telegrama del Rif* se aventuraba un poco al afirmar, en 1926, que «prendió raíces la Fiesta de la Raza y ya tiene olor añejo»³⁵², el periódico catalán *La Vanguardia* reflejaba mejor la realidad, cuando hacía notar, en su número del 12 de octubre de 1927, que la Fiesta de la Raza era ante todo una fiesta de las élites que, por eso mismo, necesitaba tiempo para instalarse en las conciencias populares:

³⁵⁰ Ésa era la leyenda: «¿Se podría descubrir otro Nuevo Mundo con estos pollos?» (cf. «Fiesta de la Raza», caricatura de ISMER, en *El Socialista*, Madrid, 13-X-1927, p. 1).

³⁵¹ Ferrán ACHILÉS, «¿Experiencias de nación? Nacionalización e identidades en la España Restauracionista», en Javier MORENO LUZÓN (ed.), *Construir España...*, op. cit., pp. 127-151.

³⁵² Manuel CHACÓN, «La Fiesta de la Raza en Melilla. Las nuevas festividades cívicas», en *El Telegrama del Rif*, Melilla, 13-X-1926, p. 1.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

La Fiesta de la Raza parece que será hoy celebrada con más solemnidad que en años anteriores. El elemento oficial aceptó la patriótica iniciativa, desde el primer momento, con entusiasmo indudable; el público, indiferente al principio, va dejándose penetrar poco a poco por la significación de este día, que tiene acaso sus más fervientes devotos en el Nuevo Mundo³⁵³.

Aunque el redactor subrayaba, él también, que las ceremonias en España no habían tenido nunca el fasto ni el brillo popular de los que gozaban en América, observaba sin embargo que la población se iba asociando a la conmemoración. No obstante, a su parecer, la actitud circunspecta del pueblo se debía esencialmente al que la fiesta era una «tradición inventada», y encima con carácter reciente, y al que el pueblo sentía preferencia por las fiestas tradicionales, que eran a menudo fiestas religiosas.

Ciertos intelectuales liberales, en particular en las filas del americanismo, pudieron lamentar este hecho y desear que España se dotara por fin de una verdadera fiesta nacional en la que cada ciudadano se sintiese implicado. Pero eso suponía eximir esta celebración de la pesada tutela bajo la que había sido puesta desde 1918.

En contra de un 12 de octubre bajo tutela, un «carnaval de la Raza»

Convertir la fiesta nacional, gran escenificación del poder y de las élites de la nación, en un inmenso carnaval no era, es verdad, un proyecto muy «ortodoxo». Sin embargo fue la propuesta que formuló en 1923 el escritor y diplomático mexicano Alfonso Reyes, quien lamentaba el carácter convencional y forzado que la oficialización del 12 de octubre le había conferido a la celebración³⁵⁴. Secretario de la legación de México en Madrid desde 1914, Reyes no se oponía terminantemente a las conmemoraciones y fiestas cívicas como el 12 de octubre, al estimar necesario que todos los artistas se implicasen en la vida de la ciudad: «los artistas deben aceptar el compromiso de trabajar para el pueblo». Por esta misma razón había aceptado expresarse en nombre del cuerpo diplo-

³⁵³ «La Fiesta de la Raza y de la Paz», en *La Vanguardia*, Barcelona, 12-X-1927, p. 8.

³⁵⁴ «La Glorieta de Rubén Darío. Mi fiesta de la Raza» [1923], en Alfonso REYES, *Obras completas, op. cit.*, t. IV «Simpatías y diferencias», pp. 316-321.

mático latinoamericano cuando la inauguración de la «plaza de Rubén Darío», el 12 de octubre de 1922. Dicho esto, en el caso preciso de la Fiesta de la Raza, los resultados le parecían desdeñables tanto en el plano de la creación artística como de la formación cívica del ciudadano. Como buen experto que era, pintaba el proceso que conducía a la mediocridad de las producciones artísticas del 12 de octubre y a la ineficacia de esa fiesta cívica, y reivindicaba el derecho a romper con la ley del silencio y a proclamar en voz alta lo que muchos confesaban en privado:

Pero eso no quita que la Fiesta de la Raza, tal como la mal celebramos, produzca resultados artísticos nulos, y no sirva de nada al pueblo, para quien está dedicada. Tiene razón la gente en quejarse (porque es necesario no disimularse por más tiempo que a la gente no le gusta, no le divierte esta Fiesta de la Raza). Lo que tal fiesta tiene de solemnidad y de oficial la aísla del pueblo y del arte. Los personajes oficiales no son, ni tienen para qué serlo necesariamente, buenos oradores ni buenos poetas. Los buenos oradores se agotan a la primera fiesta, y al siguiente año no tienen nada nuevo que contarnos. Los buenos poetas no se interesan por tales fiestas.

Triste panorama el que presentaba Alfonso Reyes. A su parecer, era el carácter excesivamente oficial, solemne y protocolario lo que aguaba la fiesta. Los oradores y los poetas que solían sucederse en la tribuna eran poco convincentes. En cuanto a la literatura del 12 de octubre, parecía ser una salida para escritores de segunda fila carentes de inspiración.

Frente a las manifestaciones anticuadas y trasnochadas del hispanoamericanismo oficial, Alfonso Reyes proponía a los intelectuales una conspiración del silencio. Para remediar esta lastimosa realidad, anhelaba una Fiesta de la Raza totalmente renovada cuyas energías pudiesen liberarse. Haciendo de la fiesta una especie de verbena popular que pusiera en escena para el pueblo las tradiciones regionales de América y España, Reyes esperaba *emancipar* a la Fiesta de la Raza y echarla a la calle: «Hay que poner un remedio al mal, y un remedio de buen sentido. [...] Hay que emancipar a la Fiesta de la Raza; hay que sacarla de los claustros y de los Ayuntamientos; hay que echarla a la calle; hay que convertirla, en suma, en un verdadero carnaval». Soñando con una auténtica fiesta, con su dimensión popular y subversiva, evocaba así una especie de «carnaval» de la Raza –rito de inversión por antonomasia– en el que cada uno se adueñase de «raza» (*¡sic!*) mediante disfraces, pequeñas representaciones al aire li-

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

bre, proyecciones cinematográficas y conciertos de músicas folclóricas.

Con todo, no tenía su propuesta muchas posibilidades de que se la tomara en cuenta, tan lejos estaba de las preocupaciones de las élites dirigentes, en particular en aquel año que vio la llegada al poder del general Miguel Primo de Rivera. Muy consciente de la situación, Alfonso Reyes concluía su discurso atreviéndose a una metáfora que atacaba directamente el mito de la Raza: «Amigos míos: hay que hacer otro tanto con esta Dulcinea de la Raza; hay que sacarla de su encierro oficial, a la grupa de los potros americanos». Proponiendo nada menos que raptar a la Raza a sus carceleros, como una Dulcinea recluida llevada en una cabalgada libertadora, Reyes se despojaba de los buenos modales del diplomático para expresar su íntima convicción de escritor ciudadano, de liberal y de latinoamericano. La perspectiva de este intelectual recuerda, una vez más, que la Fiesta de la Raza suscitó muchas polémicas, en particular entre los ámbitos liberales, progresistas o radicales.

B) EL CONSENSO IMPOSIBLE EN TORNO AL 12 DE OCTUBRE

Como se desprende de las exposiciones anteriores, los ámbitos conservadores o los sectores cercanos al poder, sobre todo desde finales de los años 1910, a menudo coparon la promoción y organización de las ceremonias del 12 de octubre. No obstante, no puede reducirse la Fiesta de la Raza a una fiesta conservadora ni hacer de ella el instrumento político exclusivo de la derecha española. Eso por varias razones: primero, el 12 de octubre tenía una pretensión (a falta de vocación) nacional y sus defensores querían que fuera capaz de superar las divisiones partidistas tradicionales. Era lo que servía para justificar su pretendido apoliticismo, aunque pronto los hechos contradijeran ese principio cuando la celebración se convirtió en propaganda oficial. Al descansar en un ideal presuntamente consensual, el hispanoamericanismo, la fiesta nacional del 12 de octubre recibió una acogida bastante favorable por parte de un amplio abanico del escenario político español: al menos durante los primeros años, numerosos liberales que ostentaban una sensibilidad de izquierda estuvieron a su favor. Si efectivamente se vio en los años 1920 una monopolización progresiva de este símbolo y de sus modalidades conmemorativas por la oligar-

quía dirigente y las máximas instancias del Estado, los intelectuales liberales e incluso muchos progresistas mantuvieron durante largo tiempo una actitud muy ambivalente para con la fiesta y el mito nacional que se le asociaba.

*La ambigüedad de los intelectuales liberales:
el caso del republicano «posibilista» Rafael Altamira*

Aunque fueran conscientes del incentivo ideológico que la celebración nacional fomentaba, varios intelectuales de renombre participaron, quien más quien menos, de este ritual y de la escenificación ideada por las autoridades. No obstante, puede observarse en su actitud una evolución, debida al relevo generacional que sustituyó a los primeros americanistas. Así, el que con razón fue considerado el patriarca del americanismo, Rafael María de Labra, murió en abril de 1918, o sea, dos meses antes de que se instituyera la fiesta nacional del 12 de octubre en España. Senador republicano reconocido y respetado en el mundillo del poder, Labra pudo saludar en 1915 la convergencia de los gobiernos de España y Latinoamérica en la adopción progresiva de la fiesta del 12 de octubre, sin objetar nada al motivo conmemorado ni a la apelación elegida³⁵⁵. Pero el final de los años 1910 estuvo dominado por un desencanto de los americanistas liberales, decepcionados, al parecer, por la forma que había revestido la consagración nacional de su ideal. A partir de entonces, el 12 de octubre se concibió como un símbolo al que cabía defender reorientándole, o bien, por el contrario, del que convenía distanciarse. La desconfianza que demostraron esos sectores para con la dictadura de Miguel Primo de Rivera y la ideología conservadora que desplegó con motivo del 12 de octubre entraba en conflicto con un imperativo que obsesionaba a todos los intelectuales regeneracionistas: la necesidad de desarrollar el sentimiento nacional de las masas.

Un ejemplo significativo ilustra la ambigüedad de los intelectuales liberales españoles: trátase de Rafael Altamira, un republicano «posibilista»³⁵⁶ que pronto se asoció al poder y que siempre

³⁵⁵ Rafael María DE LABRA, *El problema hispano-americano*, op. cit., pp. 63-65.

³⁵⁶ Cabe precisar que Rafael Altamira fue, en su juventud, socialista. Perteneciendo al republicanismo, se orientó luego hacia una opción posibilista, basada en un reformismo compatible con el mantenimiento de la monarquía. Así

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

tuvo una actitud zigzagueante con relación al 12 de octubre. En un primer momento, Altamira, quien regresó en 1910 de una misión educativa por América latina y aceptó, a continuación, la Dirección General de la Primera Enseñanza, recibió la Fiesta de la Raza como una conquista para España y para el hispanoamericanismo. El símbolo que homenajeara esta celebración le parecía legítimo. Habiéndose él mismo comprometido en una campaña por restaurar el papel histórico de España en América, el profesor alicantino reivindicaba la herencia colonial en América: «[España] bien ganado tiene el título para festejar como cosa propia el 12 de Octubre y para pedir a la Humanidad entera –la que quiere un mundo nuevo mejor que el presente– que se asocie a la celebración de la fecha memorable»³⁵⁷. Altamira interpretaba pues en términos de progreso –una noción esencial para el pensamiento político liberal– el hecho colonial en América. La insistencia en el «justo título» que tenía España para hacer suya esta fecha le daba un color claramente nacionalista al 12 de octubre que él defendía. Era ése el valor que ese profesor conservó en la década siguiente, ya que lo reafirmó en 1923, al expresarse contra cualquier intromisión extranjera –en el caso italiano– en las celebraciones del 12 de octubre³⁵⁸. La reivindicación exclusiva del homenaje rendido por las naciones de América con motivo de la conmemoración del Descubrimiento traducía una preocupación por la afirmación nacional que obsesionaba a buena parte de la clase política española, fuera cual fuera su bando político.

Sin embargo, Rafael Altamira era muy consciente del reto que representaba el americanismo para España. El autor del programa de americanismo práctico, cuya versión más acabada se publicó justamente en 1917³⁵⁹, algunos años más tarde puso sobre aviso a sus coetáneos contra una consagración del ideal americanista que no se acompañara de una política audaz hacia América.

fue elegido senador y nombrado en 1910 Director General para la Primera Enseñanza.

³⁵⁷ «Nuestro justo título», en Rafael ALTAMIRA, *La política de España en América*, op. cit., p. 46.

³⁵⁸ Así declaraba: «Digamos luego que, por lo mismo, el 12 de octubre es, ante todo y sobre todo, fiesta española y de los pueblos formados en las tierras que España descubrió. Pretender otra cosa sería querer dar patente de corso a un error histórico que lastimaría una justa pretensión hispana», «La inteligencia hispanoitaliana» [1923], en Rafael ALTAMIRA, *Últimos escritos americanistas*, op. cit., p. 260.

³⁵⁹ Rafael ALTAMIRA, *España y el programa americanista*, op. cit.

Según él, la celebración del 12 de octubre debía ser la ocasión para hacer un balance de los progresos realizados en materia de acercamiento hispanoamericano, que no la de exaltar una pretendida unidad racial innata:

Cuando la madre España, colectivamente, no por medio de una pequeña minoría de sus hombres advertidos ya de la verdad de las cosas, cumpla enteramente con esos mandamientos de su maternidad, *pensando en sus hijos*, la fiesta del 12 de Octubre será fiesta de cosecha y no de sembradura³⁶⁰.

Este texto, publicado en 1921, traducía ya, sino un distanciamiento, al menos un llamamiento a que se superase la situación presente. Rafael Altamira se negaba a hacer de la Fiesta de la Raza el eje central de la política americanista española. Para él no tenía más que el valor de una manifestación que debía ser el resultado de una política concreta que se antepusiera a los regocijos. Con todo, no ponía reparo en dejarse llevar él también por la retórica estereotipada y paternalista de la madre patria y de los deberes a los que obligaba el papel de madre, rasgo característico de estas celebraciones.

La adhesión de Rafael Altamira al principio de celebrar el 12 de octubre no acarrea forzosamente su aprobación sobre la forma que revestían las solemnidades. En realidad, aunque este americanista apasionado solía poner sordina a sus críticas para no perjudicar los tímidos progresos gubernamentales en materia de cooperación hispanoamericana, ya desde el inicio se distanció de un ritual que le parecía poco eficaz. Tan tempranamente como 1915, lamentó el que sólo brillara en las ceremonias del 12 de octubre el destello romántico de los regocijos líricos que caracterizaban los discursos encendidos y pomposos que presidían la fiesta:

Bien están las «fiestas de la raza», si se cree que de vez en cuando, y en su propia esfera (muy reducida), sirven para reavivar el sagrado fuego romántico que puede animar a la acción, pero no cometamos la inocentada de pensar que con eso basta, ni siquiera que produce los efectos que de nosotros esperan los argentinos, los uruguayos, los chilenos, los colombianos, etc., y también nuestros españoles de allá...³⁶¹.

³⁶⁰ «Madre de pueblos», en Rafael ALTAMIRA, *La política de España en América*, op. cit., p. 47.

³⁶¹ «El programa de nuestro americanismo. Condición previa. La oportunidad del momento» [oct. 1915], en Rafael ALTAMIRA, *España y el programa americanista*, op. cit., p. 22.

Como republicano convencido, pero que había elegido una opción pragmática al asociarse a la política que conducía el régimen monárquico de la Restauración, Altamira reconocía con esas palabras el carácter inevitable de fiestas como el 12 de octubre. Pero, si admitía la necesidad social de impresionar la sensibilidad del público, se negaba a contentarse con ella, diferenciándose así de muchos propagandistas conservadores del 12 de octubre.

Tres años después de emitir este juicio, o sea en octubre de 1918, formuló serias dudas en cuanto a la eficacia de una fiesta que acababa de oficializar el gobierno. Alegrándose de que el mal tiempo hubiera impedido la celebración de numerosas manifestaciones públicas, se refería al conjunto de solicitudes que se habían presentado al gobierno español con motivo del 12 de octubre de 1918 y que constituían, para él, un programa concreto de acción americanista mucho más eficaz que las acostumbradas demostraciones sentimentales y grandilocuentes:

Quizá ha sido un bien que no se haya podido celebrar la Fiesta de la Raza tal como se había proyectado y anunciado en muchas localidades. Nos hemos ahorrado unos cuantos discursos de sentimentalismo insincero o, cuando menos, infecundo, porque nadie cree en él. [...] En cambio, la sobriedad del ceremonial impuesta por las circunstancias ha producido la condensación de las ideas en una serie de conclusiones encaminadas a la acción inmediata, independiente de los sentimientos³⁶².

En los años siguientes, Altamira se distanció de una fiesta nacional en la que ya no reconocía el ideal americanista por el que había luchado antaño. Acogiéndose a sus funciones internacionales de juez en el Tribunal Permanente de Justicia Internacional de La Haya, se abstuvo, no obstante, de formular nunca un juicio demasiado severo sobre esta fiesta, aunque su forma protocolar contribuyera a desacreditar cualquier tipo de compromiso americanista en el escenario político español.

Al margen del poder: la actitud de los ámbitos librepensadores o radicales españoles

La actitud circunspecta que observó Rafael Altamira y, con él, buena parte de los intelectuales liberales más o menos integrados

³⁶² «Defensa del castellano» [oct. 1918], en Rafael ALTAMIRA, *La política de España en América, op. cit.*, p. 71.

en el sistema político de la Restauración, contrastaba con las tomas de posición más tajantes y quizás más auténticas de otros líderes de opinión que permanecían al margen del poder. Unos intelectuales librepensadores, a menudo republicanos, expresaron acerca del 12 de octubre una opinión disconforme con el discurso oficial y ello, pese a las trabas que ponía la censura. Entre aquellos, se puede citar, claro está, en primer lugar, al filósofo Miguel de Unamuno. Autor de numerosos artículos con los que pretendía reaccionar contra la consagración nacional de la Fiesta de la Raza, Unamuno no dejó de expresar su desconfianza hacia la celebración y la dudosa apelación que se le dio. Abogando por una «fiesta de la lengua», por cierto más conforme con la realidad de lo que era la comunidad hispanoamericana a principios del siglo xx, se alzó contra el fundamento sectario y racista en el que se había establecido la fiesta del 12 de octubre. Unamuno, que presenció por primera vez una celebración del 12 de octubre en 1922, en la Universidad de Salamanca, denunció la retórica huera a la que daba pie la fiesta, lo cual conducía inevitablemente a la reproducción de un hispanoamericanismo hartamente ineficiente. Aquel intelectual de prestigio, cuya independencia de pensamiento le obligó al exilio bajo la dictadura primorriverista, no dudó en emitir un juicio de verdad sobre el ritual, afirmando que la fiesta del 12 de octubre, cuya recuperación se debía a las autoridades y a sectores sociales afines al poder, no tenía ningún carácter espontáneo:

El 12 de octubre se volvió a celebrar, por tercera o cuarta vez, esa fiesta ritual y ridícula –todo lo que se hace litúrgico y entra en el calendario oficial acaba por hacerse ridículo– que han llamado la fiesta de la raza. Algo mejor habría estado llamarla la fiesta de la lengua. Pero ni lo uno ni lo otro. Y en esa fiesta volvió a fluir la gárrula vaciedad del iberoamericanismo oficioso³⁶³.

Además de la tendencia nacionalista de una fiesta que miraba casi exclusivamente hacia el pasado, Miguel de Unamuno se movía de una fiesta neocolonialista que evidenciaba la incapacidad de la «clase media intelectual española» –por no hablar de la mayor parte de la población– de concebir a América latina como era en la época contemporánea. Con verbo sarcástico, el rector salmantino llamaba a remediar la ignorancia grosera así manifesta-

³⁶³ Miguel DE UNAMUNO, «Reciprocidad hispano-americana», en *El Mercantil Valenciano*, Valencia, 29-X-1919.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

da en cuanto a la América real, lo cual suponía olvidarse de esos festejos que no hacían sino fortalecerla: «Desde luego sin solemnidades como las del pasado 12 de octubre, sin fiestas así de la raza. Fiestas que ahí y aquí huelen a colonia. Y es el olor a colonia, es el dejo colonial lo que hay que borrar»³⁶⁴. Sin la menor duda, la rectitud de sus tomas de posición y la constancia de las mismas le merecieron también a Unamuno el profundo respeto que les imponía a los intelectuales latinoamericanos.

Situándose en la misma línea crítica, algunos órganos de prensa expresaron a su modo su disconformidad hacia una fiesta nacional que no reconocían. En lugar de exponerse a la censura, la revista *España*, que fundó en 1915 José Ortega y Gasset y en la que se expresaban plumas a menudo próximas al republicanismo, prefirió no dejar espacio en sus columnas a una celebración que no merecía la menor atención, según los redactores. Este órgano reflejaba de este modo el desprecio y la indiferencia que sentían varios intelectuales hacia las celebraciones del 12 de octubre. En sus nueve años de duración, tan sólo un breve artículo de octubre de 1919 justificaba esta línea editorial. Valiéndose de fórmulas que recordaban las críticas que emitió el propio Unamuno, la redacción declaraba:

Este día 12 de Octubre se ha celebrado la fiesta de la raza. Dejemos aparte lo ridículo de una raza que se festeja a sí misma y proclama su excelcitud en discursos oficiales, y aduzcamos como razón para no ocuparnos de este episodio, el exceso de retórica, de frases manidas, de versos ripiosos que tendríamos que reseñar. No son las tonterías dichas y hechas el día 12 propias a dar la impresión de la grandeza de una raza. Seamos más modestos y tengamos como fiesta continua la discreción³⁶⁵.

Un festejo ridículo... La calificación que reservaban a la Fiesta de la Raza los espíritus más libres era inapelable. Como lo había notado el escritor y diplomático Alfonso Reyes³⁶⁶, las ceremonias del 12 de octubre constituían rituales de los que el pueblo y los artistas se veían excluidos: imaginadas por y para unas élites carentes de inspiración, sólo atraían a autores de ripios.

³⁶⁴ Miguel DE UNAMUNO, «La Fiesta de la Raza», en *La Nación*, Buenos Aires, 29-XI-1919.

³⁶⁵ «La raza en fiesta», en *España*, Madrid, n.º 236, 16-X-1919, p. 6.

³⁶⁶ «La Glorieta de Rubén Darío. Mi fiesta de la Raza» [1923], en Alfonso REYES, *Obras completas, op. cit.*, t. IV «Simpatías y diferencias», pp. 316-318.

En el ámbito de los republicanos progresistas herederos de la línea que definió Nicolás Salmerón –marginados todos durante el largo período de la Restauración, aunque consiguieran victorias electorales en algunas ciudades– fue donde más numerosos se contaron los censores de la Fiesta de la Raza. En su mayoría, aquéllos defendían como fiesta nacional la fecha alternativa del 19 de marzo, que conmemoraba la proclamación de la Constitución de 1812 por las Cortes de Cádiz. Por ese motivo no dejaron de criticar el carácter vano y estéril de una Fiesta de la Raza con un contenido por lo menos ambiguo. Gracias a periódicos como *El País* de Madrid o a las asociaciones de emigrados españoles republicanos afincados en ultramar, voces disconformes no dejaron de expresarse, como Rafael Calzada.

Entre estos intelectuales afines al republicanismo liberal, mencionemos a Francisco Grandmontagne, uno de los escritores que compartían ambas culturas (española y latinoamericana) ya que él era vascoargentino. Ídolo del mundo intelectual latinoamericano y colaborador de los diarios españoles *El País*, *El Pueblo Vasco*, *El Sol* y *Euskal Herria*, Grandmontagne también gozaba en España de un gran prestigio, en particular en Madrid donde se afincó a principios de siglo después de residir mucho tiempo en Argentina. Fue solicitado, por ese motivo, en 1922, por el conde de Valle de Suchil, a la sazón alcalde de Madrid, para que se expresara ante los niños durante la procesión escolar prevista para el 12 de octubre. Con motivo de las ceremonias públicas de la Fiesta de la Raza se solía solicitar a un orador de renombre, cuya fama fuera reconocida, en la medida de lo posible, tanto por el mundo político e intelectual español como por el cuerpo diplomático latinoamericano. Aquel año fue el diputado Augusto Barcia quien tomó la palabra en el Teatro Real, y se le encargó a Alfonso Reyes el discurso para la inauguración de la placa dedicada a Rubén Darío. La participación de Francisco Grandmontagne en la procesión de la mañana hubiera podido completar útilmente ese cuadro. La reacción de este intelectual que, en una carta dirigida al alcalde, declinó la invitación, era muy significativa del hartazgo, por no hablar de exasperación, que muchos experimentaban ante la oquedad de las celebraciones del 12 de octubre. En la mencionada carta, justificó sin ambages su rechazo. Sin oponerse rotundamente a ese tipo de manifestaciones, temía aguar la fiesta al tener que expresar en público su indignación ante la pasividad de España y de su clase dirigente para con el americanismo y al ver la falta general

de conocimientos en cuanto a cosas de América. He aquí el final de la carta:

Esta falta de anhelo, de conocimiento, de conciencia histórica, de emoción racial, de sentido americanista, de visión del porvenir, constituye la prueba concluyente de lo corto de talla mental, espiritual y cultural que es nuestro medio político. ¡Y hablan algunos de la expansión de nuestro espíritu en América! Pero ¿dónde está el elemento expansible? ¿Dónde está el espíritu? Hay que crearlo³⁶⁷.

Francisco Grandmontagne no quería comprometerse con una celebración con excesivo carácter de autosatisfacción mientras que todo quedaba por hacer, y por eso prefirió permanecer aquel año en San Sebastián. Hecho sorprendente, el conde de Valle de Suchil quiso, sin embargo, leer en público esta carta con motivo de la procesión del 12 de octubre, con la esperanza quizás de que él mismo pudiese infundirle al americanismo oficial un vigor nuevo publicando esta piedra de escándalo³⁶⁸.

Otro caso merece nuestra atención: el de los sectores obreros y de la prensa socialista militante. Estos grupos sociales, al margen del poder, expresaron también cierta reticencia hacia el símbolo patriótico del 12 de octubre. Como escribió Carlos Serrano, ya habían podido manifestar su resistencia hacia el símbolo de Colón y de las celebraciones que de él se hacían durante las ceremonias del centenario de 1892³⁶⁹. Abogando por una conmemoración anual alternativa –la del desfile de los trabajadores el 1 de mayo³⁷⁰–, los militantes cercanos al internacionalismo querían distanciarse de una conmemoración marcadamente nacionalista: «Nosotros no sentimos ningún entusiasmo por esas fiestas; nos sugestionan

³⁶⁷ «Expediente de organización de la Fiesta de la Raza - 1922», Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 22-328-70.

³⁶⁸ Hasta se publicó *in extenso* esa carta en el folleto que el ayuntamiento publicaba cada año para conmemorar las ceremonias del 12 de octubre (cf. *Festival celebrado en el Teatro Real de Madrid el día 12 de octubre de 1922 y otros actos oficiales conmemorativos de la Fiesta de la Raza*, op. cit., pp. 41-44).

³⁶⁹ Consúltese Carlos SERRANO, «Le descubrimiento et la culture ouvrière», en ALMOREAL, *Actes du colloque «L'évolution de l'idée de découverte de l'Amérique en Espagne et en Amérique latine»* (18-19 novembre 1988), Le Mans, Université du Maine, 1990, pp. 195-204.

³⁷⁰ En cuanto a la celebración del 1.º de mayo, véase: Jean-Louis GUEREÑA, «Del anti-Dos de Mayo al Primero de Mayo: aspectos del internacionalismo en el movimiento obrero español», en *Estudios de Historia social*, Madrid, n.º 38-39, jul.-dic. 1986, pp. 91-102, y Miguel RODRÍGUEZ, *Le 1^{er} Mai*, Paris, L'Harmattan, 1990.

mucho más las que se celebran por la paz y la solidaridad humana»³⁷¹. Para muchos, sin embargo, quizás fuera menos el carácter español de la Fiesta de la Raza lo que molestaba que la forma de patriotismo que se fomentaba mediante el 12 de octubre. La prensa obrera rechazaba bastante claramente el mito patriótico asociado a la conmemoración. Según *El Socialista*, el culto a la patria rendido por la burguesía tenía por única meta conservar su dominación social, y el carácter a la vez militar y religioso que acompañaba las ceremonias terminaba de desacreditar la fiesta nacional.

La prensa de opinión y la prensa militante constituían por naturaleza instrumentos de discusión y de cuestionamiento de las prácticas sociales, y, en el caso de la conmemoración del 12 de octubre, no se contentaban con dar cuenta de ella pasivamente. Al contrario, se trataba para los redactores de orientar la interpretación de una fiesta cuyo alcance simbólico, al principio, no estaba aún fijo y cuya definición seguía fluctuando. Por eso, los socialistas siguieron expresando en 1915 su «emoción» ante el símbolo del 12 de octubre³⁷². Eso explica el que la crítica socialista de la Fiesta de la Raza tratara mucho más del contenido del proyecto político que conllevaba la fecha y de la forma que cobraba su conmemoración que del cuestionamiento del principio mismo de la fiesta. Reivindicando el que Cristóbal Colón y los demás héroes del Descubrimiento fueran una emanación del «pueblo», los socialistas pretendían rendir homenaje a la magna empresa al mismo tiempo que rechazaban una celebración orientada únicamente hacia el pasado y que desoía los problemas del presente. De hecho, la crítica socialista en contra de la Fiesta de la Raza se centraba en la vacuidad de esas celebraciones, limitadas a alguna evocación lírica de mal gusto, en muchos aspectos «ridícula y grotesca», aunque no se podía calificarla abiertamente sin terminar víctima de la censura³⁷³.

A partir de 1923, los socialistas pudieron dejarse seducir por la reforma de las leyes laborales que propusieron el Directorio Mi-

³⁷¹ «La Fiesta de la Raza», en *El Socialista*, Madrid, 13-X-1924, p. 1.

³⁷² «La raza», en *El Socialista*, Madrid, 13-X-1915, p. 1.

³⁷³ Con ocasión de la Fiesta de la Raza de 1923, la redacción de *El Socialista* declaró: «En la ceremonia organizada por el Ayuntamiento, y verificada esta mañana ante la estatua de Colón, hemos presenciado detalles ridículos y grotescos, que no comentamos, porque no nos dejarían, y que más que ensalzar la raza lo que hacen es dar una idea lamentable de la misma», «La Fiesta de la Raza», en *El Socialista*, Madrid, 12-X-1923, p. 4.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

litar y el ministro de Trabajo Eduardo Aunós: ellos también creyeron en una posible regeneración de la «raza»³⁷⁴. Pero la perspectiva y la estrategia que adoptaron en un primer momento evolucionaron con la coyuntura social y política, y pronto reflejaron su decepción en cuanto a la resolución de los problemas que se planteaban a la nación y a la Raza hispánica. Lo expresaba claramente su órgano tras la Fiesta de la Raza de 1927:

Dudamos de la eficacia de estas fiestas declamatorias. La mayor parte de los actores en las mismas van a ellas, no con deseos de laborar para el mejoramiento de esa «raza» decantada, sino a lucir sus condiciones oratorias, sus dotes poéticas o sus aficiones literarias. [...] Además, a fuerza de repetirse, entran en la categoría de esas solemnidades a plazo fijo, en las que se cumple un formalismo sin fe y sin entusiasmo. [...] Dejar a unos cuantos respetabilísimos señores que den salida a sus desahogos líricos cantando a «la raza», mientras los buques salen abarrotados de emigrantes, y mientras hay en España millones de hectáreas de terreno susceptibles de cultivarse y que no se cultivan, es sencillamente perder el tiempo de modo lamentable³⁷⁵.

Seducidos durante un tiempo por el reto simbólico de la Raza y del 12 de octubre, ya que estaban deseosos de utilizarlo para servir la causa del progreso social, los redactores de *El Socialista* fueron tomando distancia con estos motivos. Sin embargo, la actitud imperante fue la de la mayoría de la población, esto es, una marcada pasividad, lindante con el cansancio, hacia esa nueva puesta en escena de un poder incapaz de atender las verdaderas esperanzas populares. Como decía no sin sarcasmo la redacción de *El Socialista*, «La raza está un poco cansada de estas fiestas»³⁷⁶...

El 12 de octubre, ¿fiesta militante o celebración de la nostalgia?

Uno de los reproches que más frecuentemente se formuló en contra de la Fiesta de la Raza estigmatizaba una celebración pu-

³⁷⁴ A inicios de la dictadura, *El Socialista* se hizo eco de opiniones menos intransigentes sobre la Fiesta de la Raza. Véase, por ejemplo, Miguel CARMONA, «Ante el 12 de octubre. Iberoamericanismo», en *El Socialista*, Madrid, 13-X-1925, p. 2, o el editorial «Nuestra emoción ante la Fiesta de la Raza», en *El Socialista*, Madrid, 15-X-1926, p. 1.

³⁷⁵ J. SÁNCHEZ RIVERA, «Comentarios. Acerca de la titulada Fiesta de la Raza», en *El Socialista*, Madrid, 18-X-1927, p. 1.

³⁷⁶ «La Fiesta de la Raza», en *El Socialista*, Madrid, 13-X-1924, p. 1.

ramente retórica que no tenía ninguna salida práctica, y que hasta se mostraba perjudicial a la realización de los objetivos del hispanoamericanismo. Esta cuestión remitía a un viejo debate que oponía, en el seno del americanismo, a los partidarios de un movimiento con miras esencialmente prácticas, con los que apostaban por celebraciones sentimentales como etapa previa obligada a la potenciación de los vínculos trasatlánticos. Ya a inicios de los años 1910, la Unión Ibero-Americana se esforzó por defenderse contra las acusaciones de lirismo que se le hacían. Así, en 1915, Andrés Pando se vio obligado a tomar la pluma para levantarse contra la fórmula burlona que un célebre semanario madrileño había empleado para calificar las ceremonias de la Fiesta de la Raza, tachándolas de «música celestial» totalmente vana³⁷⁷. Arguía en su defensa el que la Unión pronto había demostrado su implicación a favor de las relaciones hispanoamericanas, organizando en particular el centenario de 1892 o el Congreso Social y Económico de 1900. Concluía su artículo lamentando que un ideal consagrado por el conjunto de los partidos políticos y aceptado por una mayoría de repúblicas americanas pudiera seguir suscitando resistencias en España.

Mariano de Cavia, uno de los principales promotores de la Fiesta de la Raza en Madrid, también deseó distanciarse de una interpretación puramente retórica de la Fiesta de la Raza. Tomándola con los *casandras*, prontos en criticar cualquier empresa de regeneración nacional, creía ver en el respaldo del cuerpo diplomático latinoamericano a la iniciativa la mejor garantía de la eficacia de la celebración en materia de realizaciones americanas:

Los parabienes que he recibido de ilustres representantes en Madrid de la América española [...] prueban que la Fiesta de la Raza, si se la determina en la amplia forma que merece, no parará, como ha dicho algún Maese Reparos, picado de escepticismo ramplón, en percalinas y cadenetas de papel, bambolla y garambainas, mojigangas taurinas y juegos florales³⁷⁸.

Con su labia acostumbrada, Mariano de Cavia quería distanciarse de la forma corriente que iban cobrando esas conmemoraciones algo elitistas y vacuas. Pero consciente del peligro que se co-

³⁷⁷ Andrés PANDO, «Algo más que líricos», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1915, pp. 107-109.

³⁷⁸ Mariano DE CAVIA, «La Fiesta de la Raza», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1916, p. 23.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

rría con semejante alteración, invitaba a la municipalidad de Madrid a que diera un brillo y un prestigio nuevos a un festejo que, hasta entonces, se había limitado a unas declamaciones líricas.

Dicho esto, la polémica sólo infló de verdad cuando la institución de la Fiesta de la Raza como fiesta nacional, medida que suponía la consagración de este ideal y la extensión de las ceremonias a todo el territorio. Posiblemente fue en las regiones periféricas de España, en particular en el País Vasco y en Cataluña, conocidos por su compromiso a favor de un americanismo práctico, donde se encontraron las reticencias más fuertes hacia la modalidad conmemorativa puramente sentimental y lírica que parecía reservarse a la Fiesta de la Raza. Ya a partir del 12 de octubre de 1915, día en que la Casa de América de Barcelona estrenó sus nuevos locales, su director, el puertorriqueño Ramón Méndez de Cardona, se empeñó en precisar la concepción que tenían de ese tipo de conmemoraciones los ámbitos empresariales catalanes:

La Casa de América, que vive en esta ciudad tan hermosa, se desarrolla y vive, como la capital de la región catalana, dentro de la realidad, y por lo tanto no quiere ser únicamente el escenario en que se canten romanzas o se reciten poesías glorificando cosas que se esfuman. La Casa de América labora y cree que debe ser el sitio en donde se forjen proyectos de carácter económico que redunden en beneficio de todos: americanos y españoles³⁷⁹.

Rechazando las quimeras de un pasado glorioso a las que se había entregado demasiado una España que estaba perdiendo auge, el director de la Casa de América invitaba a sus coetáneos a que mantuvieran los pies en el suelo y enfrentasen la realidad. Ante todo se trataba para las élites catalanas de fomentar los intercambios económicos trasatlánticos. De hecho, las élites que gravitaban en torno del Foment del Treball Nacional –navieros, comerciantes e industriales– pronto apoyaron el programa americanista y africanista, buscando así mercados exteriores susceptibles de compensar la pérdida de las Antillas³⁸⁰. La Fiesta de la Raza, den-

³⁷⁹ «La Fiesta de la Raza», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1915, p. 148.

³⁸⁰ Ya en 1900, las élites comerciales e industriales vascas y catalanas se organizaron en una Liga Marítima Española, auspiciada por Antonio Maura y Joaquín Sánchez de Toca (cf. «El atraso económico y la regeneración», en Juan PAN-MONTOJO (coord.), *Más se perdió en Cuba...*, op. cit., p. 300). Sobre la implicación de las élites catalanas en materia americanista, consúltense: AA.VV., *Catalunya i Ultramar. Poder i negoci a les colònies espanyoles*, op. cit.; Óscar COSTA RUIBAL,

tro de este marco, podía servir para firmar contratos y celebrar convenios, pero no debía, bajo ningún concepto, reducirse a una celebración de la nostalgia: no bastaban los lazos afectivos, y la Raza no podría existir sino apoyándose en una comunidad de intereses, basada ante todo en las relaciones comerciales. Era, en resumen, lo que Rafael Vehils y Federico Rahola declararon después de él aquel día.

Sin embargo, si también fue concebida la Fiesta de la Raza en un espíritu de modernización y de desarrollo de España a través de la potenciación efectiva de sus vínculos con América, la progresiva mutación que afectó la fiesta al final de la guerra de 1914-1918 consumó el divorcio entre las dos interpretaciones. La revista comercial iberoamericana *Mercurio*, que publicaba la Casa de América, se hizo eco de ello en 1919. En un artículo titulado «La Fiesta de la Raza y el comercio», el redactor se quejaba de que los sectores catalanes de negocios fueran los únicos en preocuparse por la dimensión económica de las relaciones hispanoamericanas³⁸¹. Estos desacuerdos no afectaban sólo la forma de las conmemoraciones, sino también el fondo de la Fiesta de la Raza que, en los hechos, resultaba muy alejada de la fiesta militante que defendieran los primeros americanistas. Esto repercutió en la adhesión de Cataluña a las ceremonias del 12 de octubre a lo largo de los años 1920, y ya se ha subrayado la resistencia pasiva que opusieron algunas instituciones de dicha región –como la Mancomunitat– para marcar su desacuerdo con una fiesta marcada por el castellanocentrismo y una nostalgia, para ellas, fuera de lugar. El retraso relativo con el que se estableció el ritual en Barcelona era un signo de ello. En fin de cuentas, en Cataluña, un modo de expresar indirectamente las divergencias con la naturaleza de la Fiesta de la Raza consistió en conferirle una mayor importancia a la fiesta religiosa de la Virgen del Pilar. En el País Vasco, se encontró, aunque de modo más atenuado, el mismo tipo de reproches formulados en contra del lirismo estéril que llenaba la Fiesta de la Raza. Julio de Lazúrtegui, presidente del Centro de la Unión Ibero-Americana en Vizcaya y representante de los sectores indus-

L'imaginari imperial..., op. cit., pp. 199-250; y Enric UCELAY-DA CAL, *El imperialismo catalán...*, op. cit., pp. 623-671.

³⁸¹ S. MUGUERZA, «La Fiesta de la Raza y el comercio hispanoamericano», artículo publicado en la revista de Barcelona *Mercurio*, y reproducido en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 3, mayo 1919, pp. 58-59.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

triales de Bilbao, hizo valer en 1916 las mismas críticas ante la Unión madrileña³⁸².

Sin embargo, no habría que cargar las tintas exagerando las líneas divisorias entre partidarios de una Fiesta de la Raza puramente lírica y adeptos de un americanismo práctico. Aunque se perfilara una tendencia regional, la pluralidad de los puntos de vista seguía siendo la norma, y el criterio geográfico, como el de las tradicionales divisiones partidistas, se debe manipular con cautela. Así, se encontrará en el cronista madrileño del periódico *ABC*, Dionisio Pérez, un análisis bastante próximo al desarrollado por los sectores catalanistas. Expresándose el 12 de octubre de 1922, criticó el principio mismo de una conmemoración anual que a la retórica abandonaba la imperiosa necesidad de emprender una verdadera política:

Ahora, como antes, hay que hacer una obra política. Sin ella, el Día de la Raza será una expansión lírica, una flor natural de certamen poético que se agotará en las manos paráliticas de dos o tres generaciones. [...] Es preciso, pues, que el Día de la Raza deje de ser verbo para ser acción; que sea una política y no una retórica³⁸³.

Sustituir las odas a la Raza y los trasnochados discursos por tratados comerciales, líneas marítimas, escuelas en las que se enseñase la geografía americana a los futuros emigrantes, acuerdos sobre la doble nacionalidad, etc., eso era a su parecer la obra política que había que llevar a cabo en nombre de la Raza y del 12 de octubre.

La insatisfacción de la que daba fe el célebre periodista también era manifiesta en el seno de un colectivo que, sin embargo, se había asociado muy pronto a la Fiesta de la Raza: las comunidades de emigrantes españoles en América. Resultaría muy difícil sintetizar los puntos de vista de esas diferentes colectividades, de lo variados que eran los casos, los cuales reflejaban la misma pluralidad de análisis que en la Península ibérica. Pese a ello cabe remitirse a un juicio que formuló, el mismo año que la protesta de

³⁸² En una carta que dirigió en octubre de 1916 a la Unión Ibero-Americana de Madrid, Julio de Lazúrtegui declaró: «Un inmenso error sería para nuestra comunidad aletargarse hoy al compás rítmico de las poéticas estrofas y elocuentes oraciones inspiradas en la Fiesta de la Raza», «La Fiesta de la Raza. Bilbao», en *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n.º 10, oct. 1916, p. 30.

³⁸³ Dionisio PÉREZ, «Las lecciones del Día de la Raza», en *ABC*, Madrid, 12-X-1922, p. 2.

Dionisio Pérez, el periodista argentino Alejandro Martínez Luján. Publicado por la revista independiente *España*, este libelo indicaba bien que los más liberales entre los españoles de América no se reconocían –ni mucho menos– en unas celebraciones del 12 de octubre que se reducían a frases sempiternas cargadas de una retórica hueca. Su opinión constituye una verdadera voz de alarma –que el periódico tituló más sobriamente «Grito de protesta»– que, por la fuerza de sus declaraciones, parece lleno de una sinceridad teñida de desesperanza:

¡Vinculación hispano-americana, acercamiento entre los pueblos de la estirpe, banquetes de confraternidad, fiestas de la raza!... Frases huecas; farsa ridícula que contrista el alma de los buenos españoles, de los que vemos, a la distancia, la desenfadada carrera que habéis emprendido hacia el desastre, y que por eso os gritamos con desesperación: ¡Basta! ¡Basta!³⁸⁴

El mismo calificativo se repetía, el de ridículo, acompañado, esta vez, de la comparación con una farsa. Para ese observador bien situado, ya que se expresaba desde el continente americano, toda esa literatura que se servía cada 12 de octubre, reflejaba, por su escasa inspiración, la pobreza del compromiso americanista español. Más aún, acudía a la palabra «desastre», la cual producía un eco doloroso en las conciencias españolas, después de las derrotas coloniales de 1898 en las Antillas y en Filipinas, y tan sólo un año después de la de 1921 en Marruecos. Por eso les instaba a los españoles a que se dejaran de verborrea –verdadera huida hacia adelante– y a que reaccionasen, convencido de que el ideal de la unidad hispánica merecía una implicación real por parte de España: «Reconquistar a estos países; realizar la unificación espiritual de Hispanoamérica, es un ideal grandioso, viable y digno de la España moderna. Pero para eso hay que hacerla robusta, poderosa, solvente a toda prueba en el alto mercado de valores morales y políticos...». Aparente paradoja la de ese grito de protesta emitido por el colectivo de españoles residentes en América, que sin embargo había sido el origen de la fiesta del 12 de octubre y al que animaba un gran patriotismo y un orgullo nacional notorio. En el fondo, lo que una parte de la colectividad española de Argentina criticaba no era tanto el símbolo del 12 de

³⁸⁴ Alejandro MARTÍNEZ LUJÁN, «Los españoles de América. Grito de protesta», en *España*, Madrid, n.º 340, 21-X-1922, p. 12.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

octubre, como a la *vieja* España oficial –la de la oligarquía en el poder– que ahogaba a la *joven* España y desnaturalizaba cualquier empresa regeneracionista tal como lo pudo ser en un principio la Fiesta de la Raza.

Frente a esas acusaciones, se alzaba otra España que, años más tarde, supo arrastrar tras ella en la guerra a gran parte de la población. Una España ebria de historia colonial y de conquista americana, una España que no quería renunciar a su sueño americano: la reconquista por el espíritu y la religión así como la búsqueda de una unidad racial mítica³⁸⁵ convertida en el Grial de la resurrección española. Para esta franja, muchas veces procedente de la derecha nacional, las celebraciones del 12 de octubre las movía ante todo un ideal, un valor que se merecía todos los sacrificios. A los que le culpaban de traicionar las finalidades comerciales y prácticas del primer americanismo, Luis de Armiñán, diputado liberal y secretario general de la Unión Ibero-Americana, dirigió el discurso siguiente pronunciado el 12 de octubre de 1919 en los salones del Ayuntamiento de Madrid:

Se nos culpa, yo creo que a veces con razón, a este grupo de hombres que yo represento aquí, y que hace años viene trabajando por lo que ya parece que es un hecho, que en la exaltación generosa del espíritu no hemos podido ni sabido fomentar los intereses materiales, establecer con todos los pueblos americanos aquellas corrientes mercantiles que significan en el mundo moderno, vida, emporio de riqueza, relaciones comerciales, tratados, afección de intereses... Pero ésa no era nuestra misión. Nuestra misión, como caballero de ese santo Graal, era mantener el fuego sagrado, era sostener la cordialidad que estáis presenciando en este día y que realiza actos tan hermosos como éste³⁸⁶.

El representante de la Unión admitía que su asociación no siempre obraba lo suficiente a favor de las relaciones económicas hispanoamericanas, pero justificaba este desinterés relativo en la «misión» que animaba a los suyos en su cruzada americanista: mantener un «fuego sagrado», velar por el «santo Grial», ése era para él el sentido de celebraciones como la Fiesta de la Raza. Ve-

³⁸⁵ El mito de la unidad racial original procedía del famoso discurso que Antonio CÁNOVAS DEL CASTILLO pronunció en el Ateneo (cf. *Discurso sobre la nación*, *op. cit.*, p. 76).

³⁸⁶ «Sesión solemne en el Ayuntamiento de Madrid, 12 de octubre de 1919», in «Expediente de la Fiesta de la Raza en 1919», Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 22-336-37.

mos apuntar implícitamente, a través del discurso, un rechazo de la modernidad: si les reconocía a las relaciones económicas un papel central en el «mundo moderno», este diputado, miembro del Partido Liberal, se sentía más bien el depositario de una tradición que había que defender, aun a riesgo de perder el tren de la modernidad.

En los años 1920, y especialmente durante la dictadura, se vio una polarización de los puntos de vista sobre el tema, los cuales pronto se hicieron irreconciliables³⁸⁷. Así, Antonio Goicoechea, antiguo ministro del gobierno de concentración presidido por Antonio Maura y vicepresidente de la Unión Ibero-Americana, refutó en 1925 las mismas acusaciones de lirismo estéril formuladas en contra de la Fiesta de la Raza. Ante el auditorio del Teatro Real, afirmó que, frente al utilitarismo sajón, los españoles no tenían más que una opción, ser idealistas:

Yo contestaría a los que eso dicen con las frases que un mago de la prosa castellana, José Enrique Rodó, en sus memorables descripciones de sus luchas de Ariel contra Calibán defiende los fueros del espíritu contra el utilitarismo miope. Debemos ser idealistas, no despreciando el aspecto utilitario de la vida, pero considerándolo sólo base de más altas y generosas expansiones. A la vida la gobiernan los ideales, y a los ideales hay que sacrificar muchas veces la vida³⁸⁸.

Lanzada en una búsqueda de autenticidad sin fin, la España que defendía Antonio Goicoechea no se reconocía a sí misma otra cualidad propia que una espiritualidad y un idealismo desencarnados que no descansaban en la realidad. La acusación de miopía que le hacía al utilitarismo podía, por lo tanto, aplicarse del mismo modo a la postura que él adoptaba.

Así las manifestaciones de la Fiesta de la Raza acabaron dividiendo las mentes a propósito de lo que debía ser el proyecto nacional español, y le dieron pie a una parte de la élite para emprender una carrera a ciegas para volver a encontrar una España que no había existido nunca. Esta es la paradoja que caracterizó

³⁸⁷ Sobre la creciente politización de los intelectuales españoles y su implicación militante, en particular bajo la dictadura de 1923-1930, remitimos a Paul AUBERT, «Intelectuales y cambio político», en José Luis GARCÍA DELGADO (ed.), *Los orígenes culturales de la II República (IX Coloquio de Historia contemporánea)*, op. cit., pp. 25 y ss.

³⁸⁸ Ayuntamiento de Madrid, *Actos organizados para conmemorar la Fiesta de la Raza el 12 de octubre de 1925*, op. cit., p. 23.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

la dictadura del general Primo de Rivera. Llegado al poder con una intención de modernización económica y social, manifiesta tanto en los proyectos de infraestructuras e inversiones públicas como en la campaña emprendida para nacionalizar a las masas, el régimen primorriverista no optó por la vía revolucionaria (como los regímenes fascista italiano o nazi alemán) ni puso en tela de juicio a las élites tradicionales³⁸⁹. Muy al contrario, defendió un sistema social marcadamente conservador y católico, el cual se apoyó en un discurso paseista, lo que acabó por levantar a importantes sectores de la población en contra suyo y abrió el camino a la proclamación de la II República.

C) ENTRE FRACASO Y ÉXITO: ¿SE HA INSTITUIDO UNA TRADICIÓN?

Establecer un balance del éxito o del fracaso de una fiesta como el 12 de octubre es tarea difícil. La posteridad que ha tenido esta fecha conmemorativa, que se sigue celebrando todavía hoy en España y en gran parte de América, daría a entender que se trata de un éxito. Sin embargo, en el caso de España, si el símbolo sobrevivió a los cambios de regímenes que experimentó el país, es porque se adaptó constantemente a las ideologías que sustentaban éstos. Pero, tratándose del 12 de octubre que se celebra hoy en día, ¿se lo puede comparar en algo con la Fiesta de la Raza que se festejó después de la Primera Guerra mundial, o con el Día de la Hispanidad que instauró Francisco Franco? Entre ruptura y continuidad cabe situar esas diferentes fases conmemorativas.

La Fiesta de la Raza bajo la Restauración y la Dictadura: un balance contrastado

A la luz de lo que acaba de exponerse acerca de la implantación y de la recepción del 12 de octubre en la España de la Restauración y la Dictadura, puede afirmarse que esta fiesta constituyó, sin duda alguna, uno de los identificadores simbólicos de la nación que mejor cristalizaron en las conciencias colectivas. Retrospectivamente, y frente al fracaso de un himno a la Raza o de

³⁸⁹ Al respecto, remitimos al prólogo de Sebastian BALFOUR en Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, *Haciendo españoles...*, op. cit., p. XIII-XV.

una bandera racial mínimamente federativa, la instauración de la celebración cívica del 12 de octubre –con su valor de fiesta nacional o de fiesta oficial– resultó ser un éxito. Un éxito desde el punto de vista de su difusión, tanto en España como en América latina, mucho más por cierto que desde el punto de vista de la adhesión a un ideal unitario, consensual y claramente definido, ya que la fecha descansaba en una pluralidad de símbolos, a veces contradictorios unos con otros. La implantación más o menos lograda del 12 de octubre condujo a la paradoja de la institucionalización de una tradición que, a falta de ser popular, se definió como nacional. En cuanto al período 1910-1930, el tiempo que requirieron la gestación y el arraigo de esta conmemoración fue, a fin de cuentas, bastante breve: cuando en 1911 no hubo casi ninguna celebración, se pasó, a partir de 1917, a una fiesta ampliamente difundida por la totalidad de España y de América latina. La elección del 12 de octubre, que coincidía además con la fiesta religiosa de la Virgen del Pilar, le daba una dimensión y un anclaje locales a una fecha nacional y hasta internacional, la que correspondía a la conmemoración del Descubrimiento. Además de la proyección exterior, la asociación de ambos símbolos articulaba pues identidad local y nacional, anclaje territorial e identificación nacional, y ayudó seguramente al éxito relativo de esta fiesta en una España todavía muy católica. Paradójicamente, fue precisamente la ambigüedad del objeto celebrado lo que permitió que la fiesta se impusiera tan ampliamente.

Sin embargo, ya a partir de la oficialización del 12 de octubre, la forma de las celebraciones contribuyó a excluir de ellas una parte sustancial de la población española, y por ello, a alejar la fiesta de la mayoría a la que se destinaba en prioridad. Que fuera su carácter religioso, su dimensión puramente retórica y efusiva o, bajo la dictadura de Miguel Primo de Rivera, su dimensión militar y hasta marcial, la ceremonia del 12 de octubre pronto apareció con los rasgos de una fiesta ideada por y, a menudo, para las élites. Así se explica la concurrencia irregular y, a fin de cuentas, bastante reducida de un público no obligado (o sea, a excepción de los alumnos y soldados) a los rituales y a las manifestaciones públicas del 12 de octubre. Igualmente, el fracaso relativo de los certámenes literarios instaurados por las reales academias –a menudo declarados desiertos, o condenados a producciones mediocres– constituía un indicio revelador de la desafección que afectaba la Fiesta de la Raza. Este desinterés manifiesto es muy revelador

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

de la percepción crítica que se tenía en los ámbitos progresistas españoles y allende el Atlántico de una fiesta puramente retórica, cuando no dudosa en su ideología. En cuanto al fracaso de las fiestas literarias del 12 de octubre, el concejal madrileño Eleuterio Saornil lo atribuía a la desnaturalización de los festejos:

El Señor Saornil expuso por su parte que el año pasado [1919] no tuvo la Fiesta la brillantez que era de esperar, estando limitada a la lectura de cuatro poesías y de unos cuantos trabajos que hubo hasta dificultad en recoger. Opinó que una manifestación que se haga en sentido de aproximación americana debe ser sin el concurso de la política, porque es sabido que, aun sin querer, todos los actos que se realizaran caerían dentro del credo de sus respectivos partidos y que debe ser una cosa completamente distinta y verdaderamente de raza³⁹⁰.

Saornil no vacilaba en señalar el verdadero problema, avisando ya en 1920 de la creciente politización de las ceremonias, cuando el interés «racial» tenía que estar por encima de las luchas partidistas y la fiesta, por lo tanto, ser apolítica. Para él, ésa era la causa de su desafección.

Asimismo cabe matizar los resultados de la política de adoctrinamiento de las masas rurales que llevó a cabo la Dictadura, fuese a través de los rituales cívicos, mediante la reforma educativa o con el papel asignado a los Delegados gubernativos³⁹¹. El nacionalismo «racial» defendido por la clase política regeneracionista (que fuese en clave liberal o conservadora) estaba demasiado alejado de las preocupaciones y de las experiencias vitales de la mayoría de los españoles como para encontrar en ellos un eco favorable. El desfase que existía entre las expectativas de una mayoría muy decepcionada por el poder, y las modalidades conmemorativas que pretendía instituir la oligarquía dirigente fue un obstáculo a una adhesión popular sincera al motivo celebrado. Fue también por eso por lo que resultó tan difícil conseguir la unanimidad necesaria para la adopción del americanismo en tanto que ideal colectivo.

³⁹⁰ «Expediente para la celebración en este año [1920] de la Fiesta de la Raza», Archivo de la Villa - Ayuntamiento de Madrid, sección de Secretaría, legajo n.º 22-328-69.

³⁹¹ Alejandro QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO: «Los apóstoles de la patria». El Ejército como instrumento de nacionalización de las masas durante la Dictadura de Primo de Rivera», art. cit., pp. 256-257, y *Haciendo españoles...*, op. cit., pp. 323-329.

Pero, ¿era eso lo que de verdad se pretendía a través del rito nacional del 12 de octubre? La fiesta conmemorativa del 12 de octubre, que nació primero entre las comunidades de emigrantes españoles afincados en América y en el seno de asociaciones con vocación americanista, fue pronto objeto de un proceso de alteración de sus metas iniciales ya que la acapararon los ámbitos oficiales. Paralelamente, se vio progresivamente despojada de su potencial modernizador, según un fenómeno observable en todo el hispano-americanismo. En lo que atañe a la meta oficiosa de conducir una política de propaganda hacia las masas, se puede decir que el balance para las autoridades resultó contrastado: si durante los años 1920 las celebraciones del 12 de octubre pudieron permitir a veces cierta galvanización de la población ante las manifestaciones más espectaculares —como la intervención de aviones o la utilización de la radio, por ejemplo— o más simbólicas —como la celebración de la victoria en Marruecos el 12 de octubre de 1927—, esas manifestaciones de entusiasmo no impidieron el aumento del descontento popular ni la revolución de régimen de 1930-1931 que condujo a la república.

Que la Fiesta de la Raza no consiguiera reunir en torno suyo al conjunto del cuerpo nacional, se debió seguramente a su instauración finalmente tardía, a principios del siglo xx, cuando el contexto social y político había cambiado profundamente respecto al siglo anterior. La burguesía liberal nacida de la revolución de 1812 había dejado escapar durante el siglo xix la oportunidad de instaurar un rito verdaderamente nacional con el 2 de mayo. El cambio de siglo fue marcado en Europa por la incertidumbre ideológica, por la crisis de los postulados filosóficos del liberalismo y de su base sociológica burguesa. Especialmente para España, se agregaron a estos fenómenos una creciente fragmentación de la sociedad y del territorio, y el antagonismo de las clases sociales. Encontrar un mito lo suficiente integrador como para trascender divergencias en plena efervescencia podía, por consiguiente, parecer una apuesta perdida de antemano. En España, el sentimiento nacional no fue tan frágil como a menudo se ha pretendido, pero siempre ha coexistido con las identidades regionales, políticas o sociales alternativas que el régimen de la Restauración no fue capaz de mitigar. Dentro de ese contexto, la elección de un símbolo tan polivalente como el 12 de octubre no podía satisfacer a todos. De tantas significaciones como se le atribuía a la fecha, ésta terminó por no tener ninguna. Un signo de esta imposible «utopía nacio-

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

nal» fue el imponente y jamás realizado monumento a la Raza: se concibió muy pronto como la consagración del ideal panhispánico del que era portadora la Raza pero, falto de fundamentos culturales, ideológicos y políticos claros, nunca se erigió, si exceptuamos la placa a Yrigoyen, menguado apéndice agregado en los flancos del monumento a Alfonso XII.

El proceso de institucionalización de la Fiesta de la Raza admite también otra interpretación. La recuperación del ideal americanista surgido en la década de los años 1890 y la promoción de esta conmemoración nacional a partir de finales de los años 1910 revelan cierto oportunismo político por parte de la oligarquía y de la burguesía en el poder. En el decenio siguiente, ocurrió con el Descubrimiento y la Fiesta de la Raza lo que le había pasado al mito del 2 de mayo después del Sexenio Democrático: los sectores conservadores de la Restauración se afanaron en captar su herencia y alteraron con ello ese motivo como posible símbolo nacional consensual. En este caso, los ideólogos de la derecha conservadora, y hasta reaccionaria y tradicionalista, fueron los que se apropiaron en los años veinte y treinta del mito de la Raza e impusieron una lectura revisionista de la colonización americana y del Imperio Hispánico. Sin embargo, cierto es que en el seno del mundo intelectual y político español, muchos compartían la obsesión patriótica, fuera la que fuese su orientación ideológica. La Fiesta de la Raza mostró que el poder supo recuperar en beneficio suyo y en provecho de la oligarquía el celo patriótico de numerosos intelectuales, a quienes se consideraban «progresistas», como Rafael María de Labra, Rafael Altamira, Fermín Canella o Augusto Barcia. Esos políticos reformadores, que todos se asociaron una vez u otra a la celebración del 12 de octubre, apostaron después de 1898 por una reforma del régimen de la Restauración y de la sociedad española desde el interior: lo que explica su participación –era temprano para hablar de compromisión– en los proyectos nacionalistas de los medios dirigentes. Sin embargo, tanto sus perspectivas como las de los sectores de negocios americanistas, en particular los catalanes, diferían a menudo de las que terminaron por imponerse. De ahí las numerosas tensiones que se ejercieron en torno a ese símbolo patriótico y nacional del 12 de octubre, y el progresivo distanciamiento de la izquierda política con relación a él.

En un plano de política exterior, el 12 de octubre –y hasta podría decirse la «Fiesta de la Raza»– resultó ser un éxito indudable. Si la instauración de esta fiesta allende los mares no fue siempre

la señal de una simpatía renovada hacia la antigua metrópoli, la celebración terminó, andando el tiempo, por tomar casi por todas partes un valor de homenaje a España y a la herencia cultural que había legado al continente. La consolidación de la dimensión diplomática del rito anual celebrado en España, a partir de mediados de los años 1920, no dejó de confirmarse durante los siguientes decenios, y traducía por sí sola esta victoria para la política exterior española. Al respecto, Jean-Claude Rabaté habla de un símbolo de «reencuentro» que terminó paradójicamente por ser un «desencuentro» cuando la derecha nacionalista y tradicionalista de los años 1920 lo monopolizó en buena parte³⁹². Cabe matizar este juicio en la medida en que, ya desde el principio, las motivaciones que condujeron a que los latinoamericanos adaptaran el día de descanso del 12 de octubre tenían muy poco que ver con el proyecto de unión racial que se les proponía desde la Península ibérica. Más bien hubo una convergencia de intereses diversos en torno a una fecha cuyo símbolo era lo suficientemente amplio y flexible como para reunir en torno a ella a Estados que estaban sumidos en situaciones muy distintas. Resultaría pues excesivo hablar de desencuentro, como confirma el discurso que pronunció el célebre poeta dominicano Pedro Henríquez Ureña, durante un homenaje a España organizado por la Universidad de La Plata, el 12 de octubre de 1933. Este intelectual renombrado en todo el continente pudo expresar con motivo de la celebración un sentimiento que compartían en gran medida los intelectuales y dirigentes latinoamericanos a principios de los años 1930. Interviniendo cuando España llevaba dos años bajo la II República, juzgaba que este cambio sellaba la reconciliación hispanoamericana. Lo que declaraba a propósito de la Fiesta de la Raza era muy significativo:

El vocablo *raza*, a pesar de su flagrante inexactitud, ha adquirido para nosotros valor convencional, que las festividades del 12 de octubre ayudan a cargar de contenido, de sentimiento, de emoción. El Día de la Raza bien podría llamarse el Día de la Cultura Hispánica, porque eso es lo que en suma representa; pero sería inútil proponer semejante sustitución, porque el vocablo *cultura* [...] no despierta en el oyente la resonancia afectiva que la costumbre da al vocablo «*raza*»³⁹³.

³⁹² Jean-Claude RABATÉ, «Rencontres transatlantiques entre quelques intellectuels dans le premier tiers du XX^e siècle (Espagne - Amérique latine)», art. cit., p. 125.

³⁹³ «Raza y cultura» [12-X-1933], en Pedro HENRÍQUEZ UREÑA, *La utopía de América* [1925], obra compilada por Ángel RAMA y Rafael GUTIÉRREZ GIRARDOT, Caracas, Editorial Ayacucho, 1978, pp. 12-17.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

Este testimonio revela el indudable éxito que representó la instauración de la Fiesta de la Raza para España. La celebración colectiva del 12 de octubre en la Península y en América conmemoraba, según el poeta dominicano, la existencia de una comunidad hispánica. Además, Henríquez Ureña hacía suyo un término, el de Raza, que, aunque lo encontrara erróneo, le parecía, con todo, lleno de sentido y de carga afectiva. Mientras que la fiesta argentina del 12 de octubre no había sido instituida aún como «Fiesta de la Raza», el uso popular se había encargado de consagrar la expresión.

Ese triunfo inesperado de uno de los proyectos más importantes del hispanoamericanismo sintetiza por sí solo la complejidad de lo que estaba en juego en su aparición y su difusión. El éxito del 12 de octubre en América latina hasta condujo a una paradoja: la expresión de «Fiesta» o de «Día de la Raza» –que se acuñó en la Península, y con una perspectiva claramente española– fue rápidamente sustituida en España por la de Hispanidad, mientras que en América latina ésta perduró en el lenguaje hasta nuestros días. Esta apropiación en los usos, incluso populares, del concepto de «Raza» y su supervivencia constituyen sin lugar a dudas un triunfo inesperado de la propaganda hispanoamericanista. En España, el 12 de octubre siempre fue un símbolo más impuesto que asumido espontáneamente por la población, tanto es así que fue adaptándose según los cambios de políticas y de regímenes. Es una de las enseñanzas que revela la posteridad que tuvo el 12 de octubre a partir de los años 1930 y del franquismo.

*Del Día de la Hispanidad a la Fiesta nacional,
el 12 de octubre y los avatares políticos de España
en la segunda mitad del siglo XX*

La fiesta del 12 de octubre continuó en España sin interrupción y sobrevivió pues al régimen de la Restauración que la había instituido. Fue sin duda su difusión por el continente americano lo que condujo a que las autoridades republicanas conservaran este símbolo, pese a que lo marcara la dictadura de Miguel Primo de Rivera. Las autoridades de la II República desearon recuperar el símbolo del 12 de octubre como el signo de la convergencia racial y, ya a partir de entonces ideológica, de todas las repúblicas hispánicas, y reprodujeron de modo más o menos fiel las modalida-

des conmemorativas que prevalecían desde 1918³⁹⁴. Así el «Homenaje de las naciones americanas al Descubridor», que había cristalizado bajo la forma de coronas de bronce colocadas cada año en el monumento a Colón, perduró hasta 1935. Con la Guerra Civil, el 12 de octubre fue objeto de una violenta batalla de propagandas, al darse cuenta cada uno de los bandos de la ventaja que podría sacar al conseguir el respaldo de los gobiernos latinoamericanos y de las comunidades españolas afincadas en ultramar. También fue un medio para afirmar que los suyos representaban la *auténtica* tradición histórica de España, retórica particularmente próspera en el bando de los insurgentes levantados contra la República.

Durante los años 1930, los sectores reaccionarios utilizaron la fiesta como si fuera un instrumento de movilización política contra la «anti España». El 12 de octubre fue recuperado al terminar la guerra, y sistemáticamente se le asoció con la fiesta de la Virgen del Pilar³⁹⁵. El 12 de octubre de 1939, Francisco Franco acudió a Zaragoza, como lo hiciera Miguel Primo de Rivera doce años antes. Reproduciendo una tendencia que se había perfilado durante los años veinte, Franco no dejó de utilizar la fecha simbólica con fines propagandísticos, en dos niveles: interior, ya que recalcó la dimensión católica de la fecha, acorde con la imagen nacionalcatólica de España que deseaba representar; exterior también, porque el dictador se apoyó en el 12 de octubre para acercarse a las repúblicas de América latina y cultivar la «comunidad espiritual» hispánica que pretendía encabezar³⁹⁶. A partir del decreto del 9 de marzo de 1940, el 12 de octubre integró el calenda-

³⁹⁴ Para ver la continuidad conmemorativa y las líneas simbólicas de ruptura ideológica que introdujo la II República, remitimos a la ceremonia del 12 de octubre de 1931 en Madrid, a la que participó el propio jefe del gobierno, Niceto Alcalá Zamora (cf. «Ayer se celebró la Fiesta de la Raza», en *ABC*, Madrid, 13-X-1931, pp. 19-21). Sobre la política educativa bajo la II República (1931-1939) y las tentativas republicanas para nacionalizar las masas, consúltese Sandie HOLGUÍN, *Creating Spaniards*, Madison, University of Wisconsin Press, 2002.

³⁹⁵ Se encontrará un estudio del uso del calendario por la nueva España que resultó de la victoria franquista en Ángela CENARRO, «Los días de la «Nueva España»: entre la «revolución nacional» y la tradición», en *Ayer*, Madrid, n.º 51 (Tema: «Los días de España»), 2003, pp. 115-134.

³⁹⁶ La Fiesta de la Hispanidad fue el objeto de una constante utilización por parte de las autoridades. Al respecto, léase LORENZO DELGADO GÓMEZ-ESCALONILLA, *Diplomacia franquista y política cultural hacia Iberoamérica. 1939-1953*, Madrid, CSIC, 1988, y, del mismo autor, *Imperio de papel. Acción cultural y política exterior durante el primer franquismo*, Madrid, CSIC, 1992.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

rio oficial de fiestas cívicas bajo el nombre de «Fiesta de la Raza», lo mismo que el 19 de abril, «Fiesta de la Unificación», el 18 de julio, «Fiesta del Trabajo Nacional» y el 1 de octubre, «Fiesta del Caudillo».

Bajo el régimen franquista, el 12 de octubre fue el instrumento de una nueva ideología con vocación diplomática y cultural que tomó el nombre de Hispanidad. A este término, que nació en los medios españoles reaccionarios residentes en Argentina a finales de los años 1920, le asoció un cuerpo doctrinario el ex embajador Ramiro de Maeztu en 1934, con su libro *Defensa de la Hispanidad*. La noción de Hispanidad permitía insistir en la dimensión cultural del homenaje a España y a la comunidad hispánica. Era también un medio para escapar del descrédito que manchaba el concepto de «raza» desde que el régimen nazi había hecho del arianismo una ideología mortífera condenada por la comunidad internacional. La creación del Consejo de la Hispanidad, el 2 de noviembre de 1940, constituyó el auténtico punto de partida de esta ofensiva simbólica hacia América latina. Sin embargo, sólo fue en 1958 y por iniciativa del ministro de Asuntos Exteriores, Fernando María Castiella, y del titular de Educación, Jesús Rubio Mingarcía, cuando un decreto instituyó oficialmente la fiesta del 12 de octubre como el «Día de la Hispanidad»³⁹⁷. A partir de entonces se celebraría sin interrupción y con ese nombre hasta 1975.

La transición hacia la democracia significó más una continuidad que una ruptura en materia de política exterior española hacia América latina, como confirma el que se conservara incólume la celebración oficial del 12 de octubre³⁹⁸. Al perpetuar un símbolo que con el tiempo se había hecho tan representativo del franquismo, la democracia española prolongaba las ambigüedades en torno a la identidad española sobre las que habían prosperado los regímenes anteriores. El compromiso de la monarquía de Juan Carlos a favor de unas relaciones privilegiadas con América latina se concretó con las numerosas visitas allá y con la promoción de la «comunidad histórica» que existía entre España y las repúbli-

³⁹⁷ Éste es el decreto: «La fecha del doce de octubre de cada año tendrá carácter permanente de Fiesta Nacional, a todos los efectos, con la denominación de [Día de la Hispanidad]», Decreto del 10 de enero de 1958, en *Boletín Oficial del Estado*, Madrid, n.º 34, 8-II-1958, pp. 203-204.

³⁹⁸ Consúltese Andrée BACHOUD, «Hispanidad», art. cit., pp. 23-26, y Carlos SERRANO, *El nacimiento de Carmen...*, op. cit., pp. 327-328.

cas hispanoamericanas. En un artículo reciente, Carsten Humlebaeck observa la utilización de la fiesta del 12 de octubre en el período posterior al franquismo³⁹⁹. Apunta que, al contrario del 18 de julio, aniversario del alzamiento militar de 1936, la celebración la confirmaron varios decretos sucesivos en tanto que «12 de octubre, Día de la Hispanidad» (reales decretos n.º 1358, de 1976, y n.º 1728, de 1977). Después de votarse la nueva constitución, aprobada en 1978, se debatió una vez más la cuestión a partir de 1981 y de 1982: el que volviera a la orden del día la cuestión de la fiesta nacional se debió en parte a la conmoción suscitada por el fallido golpe de Estado del 23 de febrero y a la llegada al poder, al año siguiente, de los socialistas, primera alternancia verdadera después de decenios de dominación de las derechas.

A partir de entonces, se opusieron dos tendencias que defendían una concepción diferente del proyecto político propuesto a la nación⁴⁰⁰. O se hacía perenne el 12 de octubre, solución de continuidad que asentaba la democracia restaurada en un proceso de continuación simbólica con los regímenes que la habían precedido, o bien se adoptaba el 6 de diciembre, fecha aniversario de la constitución de 1978, opción que privilegiaba una fecha consensual y portadora de un verdadero proyecto político orientado hacia el cambio. El gobierno centrista de Leopoldo Calvo-Sotelo zanjó el asunto a favor del 12 de octubre (por real decreto n.º 3217 del 27 de noviembre de 1981), mientras que el 6 de diciembre se convirtió en «fiesta cívica» bajo el mandato del socialista Felipe González. Al perpetuar la fiesta nacional del 12 de octubre, con la denominación de «Día de la Hispanidad», el gobierno de la UCD apostaba por una renovación de las relaciones hispanoamericanas fundada, ya no en la retórica imperial del primer franquismo, sino en una concepción moderna e igualitaria propia de la nueva democracia española. Sin embargo, las incertidumbres que rodeaban la celebración del 12 de octubre, reducida por entonces a una mera ceremonia protocolaria y académica, en presencia del rey y de los

³⁹⁹ Carsten HUMLEBAECK, «La nación española conmemorada. La fiesta nacional en España después de Franco», en *Iberoamericana*, Madrid, n.º 13, 2004, pp. 87-99.

⁴⁰⁰ Los debates que entonces tuvieron lugar han sido analizados por Jaume VERNET I LLOBET, «El debate parlamentario sobre el 12 de octubre, Fiesta Nacional de España», en *Ayer*, Madrid, n.º 51 (Tema: «Los días de España»), 2003, pp. 135-152.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

representantes latinoamericanos pero sin participación popular ni desfile, traducían la indecisión de los dirigentes en cuanto a ese símbolo a la vez incómodo y difícilmente sustituible.

En fin de cuentas, hubo que esperar la ley del 7 de octubre de 1987 para que se zanjara definitivamente el debate que animaba los pasillos del poder al respecto. En virtud de este texto, el 12 de octubre fue decretado solemnemente «Día de Fiesta Nacional de España» y así desaparecía toda referencia a la Hispanidad. Quiso la paradoja que, en sus esfuerzos para conseguir una fórmula consensual, la ley hasta evitó cualquier referencia a Colón, al Descubrimiento y a la Conquista e incluso prescindió de cualquier mención explícita al continente americano, lo cual vaciaba sobremanera el símbolo aparecido un siglo antes:

La fecha elegida, el 12 de octubre, simboliza la efemérides histórica en la que España, a punto de concluir un proceso de construcción del Estado a partir de nuestra pluralidad cultural y política, y la integración de los Reinos de España en una misma Monarquía, inicia un período de proyección lingüística y cultural más allá de los límites europeos⁴⁰¹.

Si, en efecto, el texto se refería al año 1492 como a un año importante en el proceso de unificación territorial y política de España, no aludía en absoluto a la epopeya americana, excepto con una vaga alusión a la proyección lingüística y cultural más allá de las fronteras europeas. Carsten Humlebaeck, que se refiere a dicha ley en su artículo precitado, ve en esta elección del 12 de octubre en lugar del 6 de diciembre una señal de la victoria de los historicistas frente a los constitucionalistas en el seno del Partido Socialista Español. Victoria pírrica la del bando historicista, ya que esta fecha tan emblemática de la mitología nacional quedó mutilada, al ser privada de una parte esencial de su contenido: la epopeya de la conquista americana y de la constitución de una monarquía imperial con dimensiones planetarias.

Al fin y al cabo, la necesidad de conseguir un consenso ha conducido a vaciar de toda significación la conmemoración elegida. Procurando no herir las susceptibilidades de los demócratas españoles, de los partidarios de una transición prudente y hasta de los colectivos indios de América latina, el legislador transformó la

⁴⁰¹ Ley n.º 18/1987 con fecha del 7 de octubre de 1987, en *Boletín Oficial del Estado*, Madrid, n.º 241, 8-X-1987, p. 30149.

conmemoración del 12 de octubre en una celebración hueca, una conmemoración desmemoriada, un 12 de octubre de cierto modo huérfano del año 1492. Este olvido parcial del referente histórico traduce la crisis de sentido que atormenta al mundo político español. ¿Cómo producir algún significante a partir de semejante ideal, cuando parece que España ha renunciado a las quimeras del pasado –la Raza hispana, el Imperio espiritual– y en paralelo se ha encaminado por la vía de la «normalización» política a través de su integración europea? No resulta nada fácil preservar lo absoluto que debe vehicular una fiesta nacional –un valor que puede remitir, según los países, a la libertad, a la fraternidad, a la independencia, a la soberanía– sin recurrir a la evocación de los acontecimientos importantes ni a las hazañas del pasado: en el caso del 12 de octubre español, parece que el siglo xx y su séquito de imprecaciones raciales o imperialistas constituyen un legado de tanto peso que resulta imposible hoy pronunciar un discurso del 12 de octubre. La modalidad que las conmemoraciones han adoptado en los últimos años parece confirmarlo.

En efecto, a partir de 1987 y más aún desde el V Centenario del Descubrimiento de América en 1992 –cónclave internacional que simbolizó la perduración del americanismo como un eje central de la política exterior española⁴⁰²–, la conmemoración del 12 de octubre se organiza en torno a dos ceremonias emblemáticas: por una parte, una manifestación oficial ante el Monumento a Colón con un desfile militar por la avenida de la Castellana; por otra parte, una recepción oficial en el Palacio Real en honor del cuerpo diplomático, completada con una reunión en el seno de la Agencia Española de Cooperación Internacional, heredera del Consejo de la Hispanidad y del Instituto de Cultura Hispánica⁴⁰³. Aunque este dispositivo simbólico reproduce las principales modalidades que acompañaron su institución en 1918, esta conmemoración ha perdido el brillo que tuvo durante los años 1920 o durante el franquismo. Incluso ha llegado a ser –suma paradaja para quien co-

⁴⁰² La profundización de las relaciones con América latina es uno de los cuatro pilares de la política exterior española, junto a la apuesta europea, con la integración en la CEE en 1986, al mantenimiento de un vínculo privilegiado con Estados Unidos, y a una decidida política mediterránea [cf. Juan Carlos PEREIRA (coord.), *La política exterior de España (1800-2003)*, op. cit.].

⁴⁰³ Carsten HUMLEBAECK, «La nación española conmemorada. La fiesta nacional en España después de Franco», art. cit., p. 95.

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

noce sus orígenes— una fiesta no verbal, esto es, una fiesta sin discurso. Así la conmemoración pública que se verificó, el 12 de octubre de 2005, en la plaza de Colón se limitó a un mero desfile militar con la asistencia del rey y del gobierno, aunque la presencia de tropas latinoamericanas en el seno de la parada le confiriera al acontecimiento alguna tonalidad americanista⁴⁰⁴.

Sorprendente fiesta nacional la que hoy en día resulta casi exclusivamente militar y diplomática, cuando por fin parece que las instituciones democráticas reúnen a una mayoría de la población española. No por ello ha perdido el 12 de octubre cualquier sentido o carga polémica. Pese a los esfuerzos de los españoles por abolir toda referencia potencialmente conflictiva —esfuerzos condenados al fracaso—, las celebraciones del 12 de octubre siguen suscitando, en España y en América latina, cantidad de controversias. Como observaba el periodista Eduardo Subirats, en un artículo publicado el 16 de octubre de 1995, aún no se ha llevado a cabo en España la revisión de los esquemas de interpretación historiográfica del pasado español que introdujo la conmemoración del 12 de octubre⁴⁰⁵.

El haber convertido los festejos públicos de la fiesta nacional en un mero desfile militar ya de por sí no deja de plantear problema. El desfile arrastra en España una tradición conflictiva, al quedar asociado con el “desfile de la victoria”, que desde el final de la Guerra civil en 1939, celebraba el triunfo de las tropas del Generalísimo sobre los republicanos vencidos⁴⁰⁶. Aunque, desde 1978, las fuerzas armadas españolas han dejado de representar el símbolo de la opresión franquista, ello no deja que esta demostración militar anual sigue siendo controvertida, como lo prueba la negativa reiterada de los representantes del Gobierno autonómico Vasco (miembros del PNV entre 1979 y 2009) en asistir al acto.

También es interesante remitirse a la conmemoración del año 2005, que traduce la renovación de las celebraciones que viene efectuándose en una parte de América latina desde 1992. Mientras

⁴⁰⁴ «Dos presidentes iberoamericanos irán al desfile de la Fiesta Nacional», en *El País*, Madrid, 12-X-2005.

⁴⁰⁵ Eduardo SUBIRATS, «12 de octubre: una revisión pendiente», en *Página 12*, Buenos Aires, 16-X-1995, y *El Mundo*, Madrid, 20-X-1995, reproducido en su ensayo *España, miradas fin de siglo*, op. cit., pp. 123-126.

⁴⁰⁶ El 1^{er} desfile de la Victoria tuvo lugar el 10 de mayo de 1939, como recuerda el periodista Miguel Ángel Aguilar con ocasión de la celebración del 12 de octubre en Madrid (cf. “El desfile”, en *El País*, Madrid, 13-X-2009).

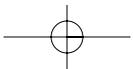
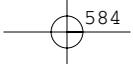
que aquel centenario fue objeto de intensas polémicas en los países suramericanos con importante población india, aunque los organizadores españoles lo bautizaran algo públicamente «Centenario del Encuentro entre dos Mundos», nos encontramos de nuevo, hoy, con los ecos del debate que se abrió acerca de la significación histórica del 12 de octubre de 1492, ya no sólo desde el punto de vista de la construcción nacional española o de la historia europea, sino también según la perspectiva de los mismos pueblos latinoamericanos. Confrontados con la imposible visión universal de la historia –ambición de globalidad que resulta harto utópica–, varios intelectuales y dirigentes próximos al indigenismo han puesto énfasis en la perspectiva de los indios, que siempre permaneció ausente como tal de la memoria del 12 de octubre: así, respecto a las celebraciones de este día, se ha forjado la idea de un “encubrimiento” sobre la naturaleza y las consecuencias de la aventura colonial americana⁴⁰⁷. De este modo, el superactivo y polémico mandatario de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez, conmemoró en su propio país el 12 de octubre de 2005 bajo el nombre de «Día de la Resistencia Indígena», según una fórmula expresada por primera vez en 2002, cuando denunció en una inolvidable escenificación la trágica significación de la fecha para las poblaciones de aquel entonces y para sus descendientes⁴⁰⁸. El gran despliegue retórico del que hizo alarde para la ocasión, tanto hacia la población india como hacia las grandes potencias acusadas de haber practicado o de perpetuar una forma de imperalismo (en este caso, Estados Unidos), no impidió que mandara una delegación del ejército venezolano al desfile militar madrileño, asociándose de este modo al homenaje de fraternidad militar que se inició desde la antigua metrópoli.

⁴⁰⁷ Véase: Mario BENEDETTI *et alii*, *Nuestra América contra el V Centenario*, Tlalparta, Tafalla, 1989, p. 84, y Enrique DUSSEL, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, 1994, p. 15 y ss.

⁴⁰⁸ En un discurso marcadamente anticolonial que pronunció el 12 de octubre de 2005 en Caracas, el presidente venezolano calificó Cristóbal Colón de «invasor» y declaró que el descubrimiento y la conquista habían constituido un auténtico genocidio. Nótese, al respecto, la importancia simbólica de las denominaciones, pues el mandatario venezolano modificó el de «Encuentro entre dos Mundos», que se escogió para el Centenario de 1992, así como cambió de modo significativo el nombre oficial de Venezuela en «República bolivariana de Venezuela» (*cf.* «Chávez habla del «atropello español» en el Día de la Resistencia Indígena», en *ABC*, Madrid, 13-X-2005, p. 30).

SEGUNDA PARTE. LA FIESTA DE LA RAZA...

Bien se ve pues que el 12 de octubre concentra en sí nuevas luchas y que, al menos en América, esta «fecha memorable» sigue siendo objeto de discursos encendidos. Que le fuera favorable o contraria, esta retórica es la prueba –si fuera menester– del vigor siempre renovado de este símbolo con el que el mundo hispano sigue construyéndose una memoria común desde hace más de un siglo.



CONCLUSIONES

¿UN AMERICANISMO SIN CONTINENTE?

Aunque era heredero de concepciones anteriores –el panhispanismo y el liberalismo universalista de mediados del siglo XIX–, el hispanoamericanismo puede circunscribirse a los años 1892-1936, que le confieren una coherencia en la forma y el contenido. La primera fase de su desarrollo corresponde a los años 1892-1910, marcados por el impulso regeneracionista. En un país que se enfrentaba a graves desengaños militares y políticos, el americanismo se presentaba a la vez como un programa de rehabilitación de España y como una utopía de sustitución. Albergaba pues una doble pretensión: reformar al país desde el interior, y brindarle una nueva influencia internacional. Por eso el americanismo fue, en sus orígenes, portador de un gran ideal y de un voluntarismo evidente, aunque su audiencia permanecía aún muy marginal y se limitaba a una minoría de intelectuales iniciados. La segunda fase se inicia en los años 1910, con la irrupción y la progresiva afirmación de esta corriente en el escenario político nacional. A partir de entonces se fue transformando en reto para el poder e impregnó en profundidad la cultura política española: tras desaparecer personalidades como Castelar, Canalejas, Moret o Labra, nuevas élites tomaron el relevo y se lanzaron a una campaña activa destinada a conseguir la adhesión del mundo político y a conquistar la opinión pública.

En la continuidad del espíritu regeneracionista que apareció en el cambio de siglo y dentro de un contexto político y social fuertemente deteriorado, el hispanoamericanismo representó una tentativa tardía por desarrollar el sentimiento nacional de las masas. La campaña que algunos iniciaron fue impulsada por un conjunto de iniciativas privadas y públicas. Se pretendió así crear todo un universo de identificadores simbólicos, de mitos y de rituales capaces de brindarle a la nación un origen, una cohesión y un orgullo restaurados. Las políticas culturales y de memoria que se em-

prendieron entonces iban destinadas a producir un ideal colectivo capaz de afianzar la unidad y la solidaridad del cuerpo nacional reorientando sus energías hacia un proyecto portador de promesas: América. Entre todos los referentes emblemáticos que produjo el americanismo, el mito de la Raza hispana y la fiesta nacional del 12 de octubre fueron, sin duda alguna, las construcciones más eficaces, en términos de identificación colectiva, nacional y supranacional.

Sin embargo, esas diferentes iniciativas de inspiración regeneracionista que obraban por la socialización de una identidad colectiva en torno a una América concebida como memoria y proyecto, se inscribían en un momento de crispación política y de debilitación del régimen constitucional. En ese contexto, el hispanoamericanismo constituyó frecuentemente una diversión cómoda para superar las fracturas que habían aparecido en el seno de la sociedad. Este movimiento había sustentado gran parte de las aspiraciones reformadoras de una izquierda democrática que había apostado por una evolución consensual del régimen a través de una liberalización y de una apertura de España al mundo. El final de los años 1910 selló el fracaso definitivo de esta opción. Conforme la izquierda fue desertando el universo simbólico del americanismo, éste se convirtió en el monopolio de una ideología derechista y conservadora, impregnada de autoritarismo, de militarismo y de tradicionalismo religioso. Esta alteración del pensamiento inicial de la corriente americanista se produjo en parte bajo el efecto de la necesidad política, pero dicha evolución no obedeció únicamente a factores externos: sus premisas pueden identificarse en los caracteres genéricos del hispanoamericanismo.

Las construcciones culturales del imaginario nacional pretenden, entre otras cosas, modelar en el seno de una sociedad una norma que, por aquel entonces, tomó el nombre de patriotismo: como cualquier ideología, éste supone la aceptación de un modelo, la sumisión a un orden y a valores, e implica obediencia y respeto a la par que identificación y adhesión. En España, la historia del hispanoamericanismo corrió pareja a la del patriotismo: éste fue monopolizado poco a poco por una clase dirigente cuya legitimidad se cuestionaba y que se vio obligada a apoyarse cada vez más en sus intermediarios sociales naturales, el ejército, la Iglesia, los cuerpos constituidos. Reducido con el tiempo a un instrumento con el que las élites en el poder buscaron conseguir la fidelidad de los gobernados, el patriotismo integró el hispanoamericanismo

CONCLUSIONES. ¿UN AMERICANISMO SIN CONTINENTE?

como fuente de nueva legitimidad. El esquema identitario de la Raza, porque instauraba una solidaridad orgánica en el plano interior y un «patriotismo racial» a nivel exterior; pretendía romper con las identidades alternativas que, desde fines del XIX, habían cosechado mucha audiencia: el internacionalismo de clase o del capital (anarquismo y socialismo, capitalismo), la reivindicación de una especificidad étnica o geográfica (nacionalismos regionales y, allende los mares, indigenismo y panamericanismo), o sea todas las esferas de autorrepresentación que competían con las obediencias tradicionales y contra las que se podía blandir ese mito de la Raza.

Pese a ello, no convendría reducir la Raza a un mero instrumento de reacción ideológica y de crispación identitaria, interpretación deformada a la que podría inducir una focalización exclusiva en los años 1920 y en la posteridad del concepto en el decenio siguiente. El uso corriente del concepto aplicado a la esfera nacional se remontaba a finales del siglo XIX: en la línea del eugenismo y de las utopías de revitalización del *cuero* social, la idea de raza había aparecido como una nueva categoría capaz de renovar las tradicionales líneas divisorias. Por eso, primero abogaron por ella los círculos liberales, a menudo progresistas, por ser un concepto renovador en ruptura con los habituales esquemas de clasificación de la sociedad.

El éxito del concepto de Raza se explicaba por la confluencia de sus dos principales significaciones que se superpusieron constantemente, corriendo así el riesgo de mantener la confusión. En primer lugar, la Raza designaba una familia étnica y cultural claramente determinada, con una proyección geográfica que abarcaba la Península ibérica y los países nacidos de la colonización ibérica, o sea América latina sobre todo. Esta acepción tenía su pleno sentido cuando se la oponía a las otras «razas» o grupos de civilización, en particular a los anglosajones e incluso, más tarde, a los latinos. Elaborada a mediados del siglo XIX, esa primera significación situaba a la comunidad hispánica en su dimensión internacional. En segundo lugar, el término de «raza» servía de matriz biológico-sociológica a la sociedad: terminó por representar a la vez un linaje, la permanencia de una cepa étnica y un factor decisivo para su evolución interna sobre el cual se podía conducir una acción razonada para el progreso del grupo. Nacida en los últimos decenios del siglo XIX, esta segunda significación consideraba la sociedad en su dimensión interior.

El hispanoamericanismo de fines del siglo XIX y de los años 1910 prosperó apoyándose en ambas dimensiones. Pero los medios que lo sustentaron al principio –liberales anticlericales, demócratas, progresistas o republicanos–, henchidos de utopía regeneracionista y obsesionados por los síntomas de una decadencia española y por las constataciones de un ocaso latino, apostaron sobre todo por el segundo factor, el más reciente, aunque las construcciones del primero permanecieran válidas en su lectura de los retos internacionales. El concepto de Raza progresó primero en los sectores krausistas: la proximidad entre una visión orgánica del cuerpo social y el esquema racial aplicado a la sociedad descansaba, en ambos casos, en la metáfora biológica, en el principio de una solidaridad de todos los elementos del grupo y en la utopía de un progreso social conseguido gracias a una acción a partir de la base. La evolución españolista y derechista del concepto de la Raza y de la ideología asociada al americanismo se originó en la confusión creciente entre sus dos significaciones: se aplicaron los ejes de interpretación de la primera (que atañían en teoría al espacio internacional) en la esfera de la segunda (la sociedad).

Mientras España sufría graves reveses militares en sus últimas colonias americanas y en Marruecos y elegía una prudente neutralidad durante la Primera Guerra mundial, los intelectuales españoles, preocupados por ese retraimiento, se interrogaron sobre la capacidad de España y de su civilización para seguir influyendo y aportando algún valor añadido a la civilización universal y al progreso de la humanidad. Ese cuestionamiento, que había estructurado una parte de la corriente regeneracionista, se manifestó con la investigación científica de las aportaciones pasadas de España y con la voluntad algo utópica de enlazar con la época de su grandeza internacional. La Raza podía considerarse como el modo de realización histórica del «genio nacional» español y traducía, en ese sentido, la inscripción de la nación española en el espacio y el tiempo. Por consiguiente, resultaba imperativo integrarla en un proceso de continuidad, y la preocupación historiográfica que movió a una parte de los intelectuales españoles fue la expresión manifiesta de ello¹. El compromiso de los intelectuales procedentes del regeneracionismo contra la famosa «leyenda ne-

¹ Al respecto, remitimos a nuestro libro: David MARCILHACY, *Hispania Mater. Les politiques de mémoire autour de l'Amérique dans l'Espagne post-coloniale (1892-1930)*, Madrid, Casa de Velázquez, publicación prevista en 2011.

CONCLUSIONES. ¿UN AMERICANISMO SIN CONTINENTE?

gra» tan atacada por Julián Juderías, pretendía definir una especificidad de la cultura hispánica que descansara en el idealismo, en oposición con la cultura materialista del mundo anglosajón; pretendía también restaurar la acción pasada de España para fundamentar su contribución presente y futura.

La voluntad de retomar los orígenes de la tradición nacional explica el proceso de nueva lectura del pasado y el formidable movimiento de introspección histórica al que se dedicó una parte de las élites españolas, desde Miguel de Unamuno hasta José María de Salaverría. A todos les movía una preocupación de índole nacionalista, o *hispanista*, como lo ilustró, en 1912, la celebración del centenario de las Cortes de Cádiz al adoptar el axioma de la pluralidad racial y cultural como fundamento de «las Españas». La crisis del modelo nacional imponía la creación de un nuevo ideal: en la mente de Rafael María de Labra, España debía buscar su regeneración fuera de sí misma, donde no encontraba unidad nacional, referencia común ni proyecto colectivo. Durante los años 1910, muchos grupos políticos confrontados con la crisis interna de la sociedad española proyectaron en la Raza su ideario político y cultural². Lo que se ventilaba en la batalla política librada en torno al hispanismo y al hispanoamericanismo en los años diez y veinte consistió pues en llenar con sus propios valores el esquema identitario de la Raza para adueñarse del concepto e erigirse en auténtico depositario de los valores nacionales. Eso explica la intensidad de los debates en torno a los principios en los que debía descansar el hispanoamericanismo y en torno a los vínculos comunes a la comunidad trasatlántica: para unos, se trataba sobre todo de la lengua española, y también de un ideal de libertad y de democracia; para otros, junto con el castellano, era sobre todo la religión católica, la tradición, el idealismo y la espiritualidad. A través de esta recuperación por los sectores políticos, a la Raza se le confirió progresivamente una carga ideológica que le era, en un principio, muy extraña, y los mismos so-

² Se trata por cierto de los grupos que aún creían en la nación española como ideal y marco de vida común: los sectores republicanos o demócratas, los miembros del Partido Liberal y del Partido Conservador; los círculos tradicionalistas o, en los años 1920, los grupos procedentes de la derecha autoritaria. Los partidos regionalistas-nacionalistas, que habían abandonado la referencia nacional española, no se apoderaron sino de modo marginal del mito de la Raza (hispana o española), como los catalanistas de la Lliga Regionalista, o hasta lo rechazaron por completo en el caso del Partido Nacionalista Vasco.

cialistas pusieron para la ocasión el concepto racial al servicio de su propaganda. Cuando se suponía que iba a reunir a la nación, la fiesta del 12 de octubre fue más bien el revelador de las tensiones sociales y políticas que recorrían España.

Hemos subrayado repetidas veces que numerosos pensadores españoles tuvieron que pasar por América para abordar su propia realidad nacional. Parece que este continente haya representado, para muchos intelectuales, una etapa obligada para exaltar su propia identidad. El hispanoamericanismo desempeñó a menudo un papel de compensación mítica y anacrónica, con pretensiones a recuperar para España una forma de dominación espiritual basada en una supuesta ejemplaridad moral y metafísica en la que se inspirarían las naciones hispanoamericanas. Esta pretensión estuvo al origen, en 1927, de la polémica del «meridiano intelectual», que trataba del puesto que ocupaba España en el seno de la comunidad cultural hispánica.

Si se considera de manera retrospectiva el período restauracionista, llama la atención la incapacidad de las élites españolas para federar la nación en torno a un valor común de la Raza, o sea de una comunidad de referencia, fuera nacional o transfronteriza. Mientras que el hispanoamericanismo pretendía ser apolítico y federar más que separar, su evolución condujo paradójicamente a acrecentar las divisiones ideológicas. Durante los años 1920, la derecha conservadora y autoritaria fue adueñándose del concepto de Raza: esta franja recuperó los esquemas que los panhispanistas de los años 1840 habían establecido (la Raza contra la raza anglosajona) y construyó un concepto basado en la fidelidad a la religión, el respeto a la tradición, la deuda de sangre (en el sentido metafórico y simbólico) y la práctica de una lengua petrificada de cuya pureza era garante España. Por lo tanto, el concepto de Raza —verdadera revolución de los modelos de entendimiento del hecho social treinta años antes— se convirtió paradójicamente en nuevo instrumento discursivo y propagandístico al servicio de una ideología muy convencional. Recordaremos a ese respecto el papel creciente de la Iglesia y del ejército en la vida política y cultural española de los años 1920. Estas instituciones tuvieron una influencia decisiva en la alteración del movimiento y en su recuperación en una orientación conservadora y autoritaria, lo que ilustran claramente la confusión progresiva entre la Fiesta de la Raza y la Fiesta del Pilar así como la militarización de las ceremonias públicas. Símbolo por antonomasia de

CONCLUSIONES. ¿UN AMERICANISMO SIN CONTINENTE?

la consagración del ideal hispanoamericanista a nivel nacional, el 12 de octubre terminó por escapar a sus principales instigadores, que fueran los emigrantes españoles afincados en América, periodistas como José María González y Mariano de Cavia, o asociaciones como la Casa de América y la Unión Ibero-Americana.

La introducción, al final de la Primera Guerra mundial, de un esquema identitario culturalista fuertemente impregnado por un apego a las tradiciones y a los valores espirituales, condujo a la definición de una norma y de su contrario: para algunos, la Raza se hizo sinónimo de la España auténtica, y todo lo que supuestamente le era extraño se convirtió en «anti España», con lo que eso suponía de exclusión del *Otro*. Dicho esquema se aproximaba a una lectura binaria de los conflictos y de las tensiones, la cual tenía tendencia a imperar entonces en España: la identificación de la esencia de la Raza con la «España eterna» condujo a que una franja reaccionaria combatiera a la otra España, representada por los sectores abiertos a las influencias modernizadoras y liberales, europeas o internacionales. Ese modo de interpretación originó la fabricación del mito de «las dos Españas»³ con todos sus avatares: La España centralizadora y la España regionalista, la España oficial y la España real, la España conservadora y católica y la España liberal y anticlerical, la España autoritaria y la España anarquista, etc. Mientras estas lecturas fortalecían el sentimiento de divorcio nacional, se comprende que el país, con todas sus tendencias, haya podido buscar en una proyección exterior su referencia unitaria. El hispanoamericanismo brindaba una visión sublimada de la realidad nacional. De cierto modo, la Raza, en tanto que comunidad imaginada, se oponía estrictamente a la España real con todas sus contradicciones, y descansaba en un fantasma de cohesión, de potencia y de gloria.

En paralelo con una política de prestigio dirigida hacia los países de América latina que se desarrolló a partir de los años 1925-1926, la búsqueda de una tradición específicamente española con

³ Cabe distinguir este mito de la expresión «las Españas» o «las dos Españas», que designaban la España peninsular (la ex metrópoli) y la España ultramarina (las antiguas colonias). El mito de «las dos Españas» procedía, en cambio, de una lectura interna a la sociedad española y descansaba en la designación de una España y de una anti-España que ambas existían en el seno de la comunidad nacional. Consúltese al respecto: Santos JULIÁ, *Historia de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004.

carácter antihistórico condujo a una ideología proteiforme definida por los rasgos siguientes: una concepción esencialista de la identidad española, basada en la religión y en el mito del carácter nacional; una interpretación providencialista de la historia nacional aferrada a la gesta de los «siglos gloriosos»; la nostalgia imperial y una forma original de neocolonialismo sublimada por el discurso. Frente a la amenaza de un derrocamiento de la monarquía y de una revolución social, la dictadura del general Miguel Primo de Rivera procuró aumentar su dominación en la sociedad civil y acentuó el dominio del poder sobre el americanismo. Dicha corriente era ya portadora de una doble reivindicación: por una parte de índole histórica –el rechazo de la leyenda negra y la exaltación del pasado colonial– y, por la otra parte, de índole política –la condena de los proyectos reformistas y la defensa del orden establecido. La empresa de hispanización a marchas forzadas que fue consecuencia de ello condujo a fabricar, a principios de los años 1930, un nuevo mito: la Hispanidad. Éste puede describirse como una crispación identitaria en un espacio supranacional y en el orgullo de un pasado pretérito. El paso de la Raza a la Hispanidad trajo esta mutación: de una acepción pragmática y evolutiva –la de un proyecto en construcción–, se pasó a una concepción esencialista de la que la Hispanidad se hizo un atributo atemporal y amenazado que era necesario preservar cueste lo que cueste. El fracaso del proyecto regeneracionista inicial abrió el camino a la ideología españolista y reaccionaria que terminó por imperar a partir de los años 1930⁴.

El hispanoamericanismo introducía una relación específica con América. ¿Cabe hablar de un americanismo sin continente? El caso español resulta original en la medida en que la comunidad racial imaginada, no se limitaba al solo territorio español sino que integraba una dimensión plurinacional: la comunidad designada por la Raza era la comunidad de los países de tradición hispánica. Dicho eso, esta construcción simbólica no remitía forzosamente a una concepción supranacional. La ambigüedad de la relación en-

⁴ La ideología que vehiculaba el concepto de Raza, el cual tendió a ser sustituido por el de Hispanidad, llegó a constituir uno de los pilares esenciales del pensamiento reaccionario y tradicionalista de la derecha española en los años 1930, y aún más durante la dictadura franquista. Bajo la II República, inspiró los dos principales grupos de la derecha reaccionaria: los católicos tradicionalistas (agrupados alrededor de la revista *Acción Española*) y la derecha autoritaria y fascista (la Falange et las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista).

CONCLUSIONES. ¿UN AMERICANISMO SIN CONTINENTE?

tre la nación española y la «comunidad racial» que mantenían los intelectuales españoles de todos los bandos tiende a demostrarlo. Tras el mito de «las Españas» o de la «España Mayor», al que todos recurrieron en la Península, se deslizaba el recuerdo del Imperio hispánico, magnificado por su unidad y su pretensión a lo universal: «el imperio en el que nunca se ponía el sol». Esta ambigüedad explica las reticencias de numerosos intelectuales latinoamericanos a recibir como tal el mensaje de fraternidad racial dirigido por la antigua metrópoli. ¿Padecía España un «quijotismo americano»? Ese era el punto de vista que defendió el cubano Fernando Ortiz en 1911⁵: recibiendo con las mayores reservas la campaña iniciada por los americanistas de la universidad de Oviedo, empezando por Altamira, denunció la falta de coherencia de los americanistas que se dirigían a América para darle lecciones de cooperación racial cuando eran conscientes del grave atraso de España comparada con sus vecinos europeos. Ortiz llegaba a preguntarse si, de tan impregnada de nostalgia imperial como estaba, España lograría algún día curarse de ese mal.

El ardor conmemorativo de España, perceptible en el ámbito americanista ya a partir de 1892, y manifiesto sobre todo a partir de los años 1910, con los centenarios de Vasco Núñez de Balboa (1914), Miguel de Cervantes (1916), Fernando de Magallanes (1919) y Juan Sebastián Elcano (1922), encontró cierto eco entre los medios hispanófilos locales y por parte de varios gobiernos de América latina⁶. Sin embargo no cabe atribuir la convergencia en las celebraciones de los orígenes hispánicos a la eficacia de la propaganda española. Se debió más bien a factores internos a las respectivas repúblicas que las impulsaban a buscar una referencia a su propia búsqueda identitaria en la España histórica. Así, este aparente reencuentro espiritual tuvo, al final, muy pocos resultados prácticos en los planos diplomático y económico.

⁵ Fernando ORTIZ, *La reconquista de América...*, op. cit., p. 103.

⁶ Se encontrará un estudio detallado de todos estos centenarios celebrados en clave americanista en el capítulo titulado «Commémorer l'Amérique : épopées, grands hommes et sanctuaires... les supports de la mémoire» de nuestra tesis de Doctorado: David MARCILHACY, *Une histoire culturelle de l'hispano-américanisme (1910-1930) : l'Espagne à la reconquête d'un continent perdu* (Tesis dirigida por Paul Aubert y Serge Salaün), Université de Paris III, 2006, pp. 589-769. Véase también David MARCILHACY, *Hispania Mater. Les politiques de la mémoire autour de l'Amérique dans l'Espagne post-coloniale*, Madrid, Casa de Velázquez, publicación prevista en 2011.

¿Se hablará pues de fracaso de esas estrategias americanistas? La cuestión debe plantearse primero a nivel de su impacto en el ciudadano español. Evaluar el alcance del hispanoamericanismo dentro del marco nacional obliga a preguntarse sobre la recepción de los mensajes dirigidos por esta corriente y sobre el modo de acoger las políticas culturales que se llevaron en nombre suyo. En las manifestaciones del hispanoamericanismo, llama la atención sobremanera la grandilocuencia de todas las formas de discurso. Si los homenajes eran a menudo modestos, siempre los acompañaban declaraciones encendidas. La exaltación de la forma traducía sin duda la pasión de las mentes y de las conciencias. Más allá de las convicciones políticas que podían animar a tal o cual autor, no deja de ser fascinante el aliento extraordinario que invadió a esas élites americanistas, y más aún, cuanto que se expresaban en una época en la que se solía deplorar el pesimismo de los intelectuales y la astenia de la nación. Más allá del énfasis, muy corriente entonces en el arte oratorio, el lirismo de autores por otra parte muy dispares, como Blanca de los Ríos o Augusto Barcia, era la expresión de una fe en su ideal y reflejaba un dinamismo que tuvo un eco evidente en la población. El ardor que caracterizaba a las élites americanistas más implicadas y que, con los años, fue ganando a buena parte de la clase política permite pensar que existía un terreno, una especie de predisposición coyuntural, para este tipo de efusión. Todo ocurre como si, a través del americanismo, las élites nacionales se hubieran lanzado en persona a una nueva epopeya, una reconquista espiritual de la que, en definitiva, era España la verdadera meta.

Rafael Altamira, uno de los intelectuales más comprometidos a favor de la corriente americanista, pretendió conciliar a lo largo de su vida su amor a España y sus convicciones liberales y pacíficas. Impulsado por una visión que él concebía como generosa y abierta, Altamira era el arquetipo de una generación de pensadores que deseó obrar por el acercamiento entre los pueblos. A pesar de la reminiscencia de fórmulas y de concepciones a veces ambiguas, no se puede poner en duda la sinceridad de su propósito, sinceridad que se refleja en el comentario que él formuló al regresar de su misión por América:

El viaje de América ha tenido la virtud de afirmar mi patriotismo en la más alta y sana acepción de la palabra. Me siento más español que

CONCLUSIONES. ¿UN AMERICANISMO SIN CONTINENTE?

nunca, en lo fundamental del espíritu de mi pueblo, y quiero ser así y no de otro modo. Sólo que ese casticismo conduce a unos a inmovilizarse en formas pasadas transitorias, de nuestro ser, y a mí, a fecundar nuestra esencia con las formas de vida progresivas de hoy y de mañana [...]. El problema de determinar cuáles son esas facetas correspondientes al sistema de nuestra natural cristalización, es el propio del ideal nuevo. ¿Qué es ser español? venimos preguntándonos [...]. Pero este paso [la respuesta] no lo daremos si no nos dejamos llevar francamente por nuestro instinto nacional, única fuerza que ahora actúa: y ese instinto nos guía hacia América y nos pide que, en aras de él, sacrifiquemos nuestros orgullos individuales⁷.

Altamira pretendía alejarse de toda lectura restrictiva o partidista del compromiso nacionalista que era el suyo. Muy al contrario, su enfoque descansaba en un constante llamamiento a superar los prejuicios y las resistencias tradicionales. Y el enfoque de este intelectual progresista no era único. El modo en que se celebraron en España, entre 1910 y 1925, los centenarios de las independencias americanas y las grandes figuras de los libertadores es la prueba, pese a la presentación demasiado edulcorada de estos conflictos, de una verdadera capacidad del nacionalismo español para enfrentar aspectos difíciles de su pasado y de su relación con América.

La recepción bastante favorable que acompañó el desarrollo del americanismo en España indica claramente que existía una expectativa: la España del siglo XIX se había hundido en las guerras civiles, la habían sacudido revoluciones y se había visto enfrentada al encogimiento drástico de sus posesiones de ultramar. Para un país acostumbrado hasta el siglo XVIII a influir y ser potente, estos reveses y este empobrecimiento de las perspectivas habían creado una carencia que el americanismo vino a colmar. Consciente de ello era el filósofo José Ortega y Gasset, quien visitó Argentina en 1916 y dio allí una serie de conferencias. Expresándose en 1921, reconocía que el hispanoamericanismo representaba, en su versión cultural, el mayor reto para realizar la reforma interior de España. Deseoso de que España recuperase un ideal y una aspiración capaces de ganarse la adhesión de las masas populares, intuía que la resurrección de la nación española debía pasar por la reapropiación de un destino internacional: «Reforma y América» eran

⁷ Rafael ALTAMIRA, *Mi Viaje a América*, op. cit. (discurso reproducido en Armando ALBEROLA (ed.), *Rafael Altamira: 1866-1951*, Alicante, Instituto de Estudios «Juan Gil-Albert»-Consejo General de Alicante, 1987, p. 128).

pues las dos caras indisociables de una misma política⁸. El africanismo no tuvo nunca el mismo eco y no despertó en ningún momento el mismo ardor en el público, excepto, por supuesto, en los sectores que tenían un interés inmediato en ello⁹.

¿A quién se destinaban estas manifestaciones y estos discursos y cuál fue su verdadera audiencia? El hispanoamericanismo constituyó ante todo un movimiento de élites, como indican los lugares privilegiados donde se debatieron y se difundieron estas ideas: la universidad, varias instituciones culturales, el parlamento y la prensa especializada¹⁰. No obstante, las manifestaciones de los intelectuales y del poder tuvieron cierto resultado, y puede hablarse de un relativo éxito de la propaganda americanista, al menos en las esferas culturales altas y en las clases dirigentes. Lo cual resulta menos evidente en cuanto al resto de la población. Sin embargo, los promotores del americanismo y las élites nacionalistas interesadas por el surgimiento de un ideal unificador procuraron implicar a las masas a partir de los años 1910. Si José Ortega y Gasset pensaba que la tarea de producir un ideal americanista les incumbía ante todo a los «selectos», la generación de intelectuales herederos del regeneracionismo deseaba que esta corriente la respaldase la mayoría de la población. Iniciaron para ello una empresa de divulgación de los temas americanistas hacia las masas para que emergiera una conciencia nacional.

⁸ Ese era el título de un artículo firmado por José ORTEGA Y GASSET, publicado en *El Sol*, Madrid, 9-II-1921.

⁹ Léase al respecto José Urbano MARTÍNEZ CARRERAS, «El africanismo español», en Juan Carlos PEREIRA CASTAÑARES (coord.), *La política exterior de España (1800-2003)*, op. cit., pp. 357-370. Sobre la rama específica que representó el sefardismo, consúltese Eva TOUBOUL TARDIEU, *Séphardisme et Hispanité...*, op. cit.

¹⁰ Aparte de las Cortes, las tribunas privilegiadas del hispanoamericanismo eran las siguientes: las universidades de Madrid, Oviedo, Valladolid y Sevilla; algunos organismos oficiales como el Museo Pedagógico Nacional, la Junta para Ampliación de Estudios, el Centro de Estudios Históricos y el Centro de Estudios Americanistas (que dependía del Archivo de Indias); varias instituciones culturales como el Ateneo de Madrid y las reales academias; centros económicos como las Sociedades Económicas de Amigos del País (en particular, las de Madrid, Oviedo, Cádiz, Sevilla y Valencia) y las Cámaras de Comercio e Industria (sobre todo en las regiones periféricas: Cataluña, Asturias, País Vasco y Galicia). En cuanto a la prensa especializada, mencionaremos sobre todo las revistas *Cultura Hispanoamericana*, *España y América*, *Mercurio*, *La Rábida*, *Raza Española* y *Unión Ibero-Americana* (convertida en 1926 en *Revista de las Españas*).

CONCLUSIONES. ¿UN AMERICANISMO SIN CONTINENTE?

En lo tocante al alcance real de la campaña americanista hacia el conjunto de la población, resulta difícil valorar con precisión el éxito de las políticas y su nivel verdadero de recepción. La autopercepción de un grupo social es equívoca y circunscribirla claramente es tarea complicada. En el caso de construcciones culturales simbólicas respaldadas por el poder entre otros, se plantea el problema del papel de la institución y de las normas sociales en el proceso de identificación: la institucionalización que afectó al americanismo reveló dos facetas de la cuestión, en términos de adhesión y de coerción. En efecto, la institución es al mismo tiempo fuente de identidad y de imposición; permite establecer una tabla de eficacia de las representaciones. Se puede decir que el éxito relativo del mito patriótico de la Raza se manifestó con la adhesión, bajo formas diversas, de sectores políticos muy amplios. Sin embargo, esta acogida favorable no se difundió sino de modo muy imperfecto entre las masas. Resulta difícil hablar de americanismo popular como tal. Si se define esta corriente como un discurso construido con miras a desarrollar las relaciones hispanoamericanas según un proyecto voluntarista del que se beneficiaría todo el país, no hubo o, más probablemente, hubo poco americanismo popular. Exceptuando a intelectuales republicanos como Marcelino Domingo, o socialistas como Luis Araquistain y a un sindicalista como Antonio Fabra Rivas, no existió ninguna reflexión global sobre el fortalecimiento de los vínculos entre España y América en el seno de los medios populares o de las asociaciones que pretendían representarlos.

Junto con los círculos económicos interesados por el comercio de exportación, fueron los medios de emigrantes quienes desarrollaron en este aspecto la mayor actividad. En las provincias del norte de España, zona tradicional de emigración, América representaba en la imaginación popular una tierra de oportunidades. La figura un tanto quimérica de los *indianos*, aquellos españoles que habían regresado de América con una fortuna amasada en poco tiempo, había impactado mucho las mentes, aunque se trataba más de un mito literario que de una realidad sociológica representativa. Coincidiendo los años 1880-1930 con la emigración masiva de los españoles del norte hacia América, el continente seguía fascinando y mantenía en los corazones una especie de ilusión de ascenso social, de enriquecimiento fácil y de ideal democrático. Lo que José María de Salaverría identificaba como el

«espejismo de las Indias»¹¹ –y que los conquistadores de antaño habían albergado– seguía impregnando las mentalidades populares españolas. Si no se puede, en rigor, asimilar este tropismo con una forma de hispanoamericanismo, porque no descansaba en ningún proyecto construido con dimensión colectiva, esta realidad social tiene con todo una importancia para juzgar el éxito de las temáticas y la retórica americanistas en las clases populares. Por su parte, las manifestaciones del americanismo intelectual y oficial ayudaron a enriquecer, en las conciencias populares, la imagen preexistente de una América soñada.

Dicho esto, el carácter muy protocolario del ceremonial americanista, el cual estaba impuesto desde arriba y orientado ideológicamente, conduce a preguntarse sobre la eficacia de las políticas de la memoria que adoptaron como soporte el pasado colonial americano y tuvieron por objeto la España imperial. Si se exceptúan algunos raros momentos de particular intensidad, como el cruce del Atlántico por el hidroavión Plus Ultra en 1926, se puede poner en duda el que consiguieran restaurar un orgullo nacional en el seno de la población y traspasar los círculos de las élites y de los notables, fueran éstos madrileños o provinciales. Durante los años 1920, el resultado resultaba forzosamente contrastado, como no dudaba en expresarlo de manera cruda Valentín Gutiérrez-Solana, eterno censor de la recuperación retórica del americanismo de la época. Para él, el pueblo permanecía totalmente pasivo e indiferente ante la «farsa» de un hispanoamericanismo que las autoridades habían reducido a su única dimensión metafórica¹². Esa circunspección de las masas populares se debía tanto a su escaso acceso a la cultura escrita y a la falta de medios puestos a su disposición, como a la desnaturalización del ideal inicial. Vaciado de toda proyección concreta, el discurso hispanoamericanista se limitó muchas veces a un ejercicio vano de autoglorificación para uso y beneficio de la clase dirigente.

El movimiento americanista tuvo que desarrollarse dentro del contexto de una España lánguida para la que América se había convertido en un mito polimorfo: el de la unidad fundadora de la

¹¹ Así se titulaba una conferencia que leyó José María Salaverría ante la Unión Ibero-Americana (reproducida en la *Revista de las Españas*, Madrid, n.º 7-8, mar-ab. 1927, pp. 178-186).

¹² Valentín GUTIÉRREZ-SOLANA, *La máscara del hispanoamericanismo*, Madrid, Imp. del Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús, 1926, p. 11.

CONCLUSIONES. ¿UN AMERICANISMO SIN CONTINENTE?

nación española, el de un imperio colonial pasado que brindaba a España un motivo para su soberbia, o bien el de una tierra de emigración henchida de promesas. Su influencia en las representaciones y las prácticas políticas de la España de la Restauración resultó notable, no decisiva. Se puede decir que la lenta alteración del americanismo durante el primer tercio del siglo xx acompañó la evolución más general de la política española, marcada por la transformación progresiva del impulso regeneracionista y pragmático en un repliegue nacionalista y defensivo.

Por el contrario, el hispanoamericanismo encontró en América un terreno bastante favorable. Los gobiernos y parte de las élites latinoamericanas se asociaron espontáneamente a la nueva lectura del pasado común que paralelamente surgió en España, en particular en el momento de los centenarios de sus Independencias. Sin embargo, la convergencia ritual no podía ocultar las divergencias de fondo que se observaban entre las motivaciones del americanismo español, por un lado, y las del hispanismo latinoamericano, por otro. En ambas orillas del Atlántico, la problemática nacional –incluso continental– siempre podía con el establecimiento efectivo de relaciones fuertes entre la vieja monarquía y las nuevas repúblicas. Paradójicamente, el auge del americanismo oficial contribuyó a alejarlo cada vez más de su objeto primero que era el de reanudar vínculos provechosos entre España y sus ex colonias. Ni siquiera la política de prestigio que el Directorio primorriverista desplegó hacia América latina y cuya consagración fue la Exposición Iberoamericana de Sevilla (1929-1930) pudo modificar esta tendencia, en particular a causa de la falta de definición de una política exterior coherente.

Se observó, a este respecto, una oscilación constante en las opciones estratégicas y simbólicas de España: mientras el africanismo y la política colonial llevada a cabo en Marruecos concentraron la mayor parte de los recursos a partir de los años 1910, numerosos intelectuales y políticos se sentían atraídos por Europa, apertura «natural» de España. Dentro de ese marco, la opción atlántica tuvo finalmente sólo un papel secundario frente a la primacía de la dimensión mediterráneoafricana. El presente pasaba por Europa y por África, la cual representaba un reto europeo en el marco de la redistribución colonial emprendida a fines del xix. Frente a estos dos derroteros, América sólo proporcionaba un suplemento de ideal. Dividida entre estas orientaciones contradictorias, las clases en el poder no se dotaron nunca de los medios ne-

cesarios para conducir una política ofensiva de expansión económica o de influencia diplomática y cultural en América latina capaz de enfrentarse con la competencia extranjera (Estados Unidos, Francia, Alemania, Inglaterra, Italia, etc.). A falta de un proyecto económico ambicioso que hubiese podido movilizar a los medios de negocios e impulsarles a que invirtiesen masivamente en el continente, las promesas de la Raza se quedaron en papel mojado. Abandonada al único discurso político, la reconquista simbólica de la España Mayor no podía sino fracasar, o verse recuperada por figuras reaccionarias como José María Salaverría, Zacarías de Vizcarra y Ramiro de Maeztu.

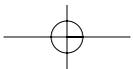
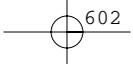
Esta relativa relegación de América a una función catártica, patente en la utilización de la política conmemorativa, traducía la incapacidad para establecer un auténtico diálogo con la América contemporánea. Como decía el escritor Álvaro Alcalá Galiano, España ya no podía dirigirse a América como una abuela a sus nietos. Ya era tiempo de que renunciase a las evocaciones puramente históricas, a las carabelas colombinas y a las epopeyas conquistadoras. América estaba esperando a que se la tratase en pie de igualdad y a que se estableciera una política de cooperación liberada de la grandilocuencia huera que desleía el mensaje del americanismo. La Exposición General Española, organizada en Barcelona y en Sevilla entre mayo de 1929 y junio de 1930, pretendía reunir esta doble ambición. Las manifestaciones se repartieron entre una Exposición Internacional organizada en una Barcelona industrial, comerciante y abierta a Europa, y una Exposición Iberoamericana celebrada en una Sevilla erigida en heredera de los esplendores pasados del imperio colonial: España pretendía reunir en un solo movimiento estas dos dimensiones que, a pesar de todo, eran difícilmente compatibles (fig. 20). Pero, dividida entre sus elecciones, España no pudo mantener mucho tiempo esta doble aspiración, lo que acarrió el divorcio entre las élites y una parte de la población. Fue mucho más tarde, durante las décadas 1980 y 1990, cuando pudo de nuevo echar las bases de una doble relación asumida con América, que descansase en intercambios económicos fuertes y una verdadera cooperación cultural y lingüística, para reconciliar por fin su inscripción en Europa y su «deseo» de América.

Sin embargo, la empresa ideal que alentó el hispanoamericanismo antes de la Segunda Guerra mundial distó mucho de producir ningún efecto en el plano de las relaciones trasatlánticas.

CONCLUSIONES. ¿UN AMERICANISMO SIN CONTINENTE?

Además de un fortalecimiento progresivo de las relaciones oficiales, permitió la reconstrucción de una comunidad cultural transnacional: en la práctica, no se trató del supernacionalismo que reivindicaba José María de Yanguas Messía y, con él, una franja de la derecha de los años 1920, sino, más bien, de una solidaridad entre los pueblos hispanohablantes basada en el mutuo reconocimiento. A este respecto, la acción de los emigrantes españoles y de las potentes asociaciones que constituyeron en ultramar fue esencial. También resultó determinante la actitud de la prensa y de los periodistas que mostraron un vivo interés por el redescubrimiento recíproco. Fue fundamental, en fin, el papel de intermediarios culturales que desempeñaron los círculos universitarios y artísticos¹³. Al margen de las relaciones oficiales, todas estas figuras constituyeron la auténtica vanguardia del reencuentro trasatlántico. Con sus intercambios, sus debates, sus producciones, gracias al hecho de compartir el idioma español, formaron la cabeza de puente de una comunidad que renacía entre ambos continentes.

¹³ Entre esas vanguardias que calificamos de intermediarios culturales, pensamos en particular en los escritores, dramaturgos, artistas, escultores, etc., que viajaron o se produjeron allende el Atlántico, o también que mantuvieron contactos regulares con sus homólogos latinoamericanos. Éstos son algunos de ellos: Rafael Altamira, Américo Castro, José Ortega y Gasset, Eugenio d'Ors, Ramiro de Maeztu y Francisco Grandmontagne, entre los catedráticos e intelectuales; Ramón del Valle-Inclán, Ramón Pérez de Ayala y Francisco Villaespesa, para los escritores. Convendría añadir a esta lista los numerosos autores latinoamericanos que protagonizaron las rupturas, las vanguardias y el cosmopolitismo, y que mantuvieron a su vez relaciones constantes con España: entre ellos, Rubén Darío, César Vallejo, Vicente Huidobro, Gabriela Mistral y Jorge Luis Borges.



FUENTES DOCUMENTALES Y BIBLIOGRAFÍA

A) FUENTES PRIMARIAS: ARCHIVOS, PERIÓDICOS Y MONOGRAFÍAS

1. Archivos

ARCHIVO DE LA VILLA, Ayuntamiento de Madrid
Sección de *Secretaría*

ARCHIVO GENERAL DE LA ADMINISTRACIÓN, Alcalá de Henares (AGA)
Educación y Cultura (05)
Fondo fotográfico Alfonso (3-03)

ARCHIVO SONORO DE RADIO TELEVISIÓN ESPAÑOLA, Prado del Rey
Catálogo histórico

2. Publicaciones institucionales y oficiales

AYUNTAMIENTO DE MADRID

- *Sesión solemne celebrada por el Excmo. Ayuntamiento de la M.N. y M.H. Villa de Madrid bajo la presidencia del Excmo. Ministro de Instrucción Pública con asistencia de los Señores Representantes, Diplomáticos y Consulares de las naciones hispano americanas y otras diversas representaciones oficiales el día 12 de octubre de 1917 para conmemorar la Fiesta de la Raza*, Madrid, Imprenta Municipal, 1918, 25 p.
- *Certamen literario organizado por el Excmo. Ayuntamiento de Madrid con motivo de la celebración de la Fiesta de la Raza el 12 de octubre de 1919*, Madrid, Imp. Municip., 1919, 12 p.
- *Trabajos premiados en el concurso celebrado por el Excmo. Ayuntamiento de Madrid bajo la presidencia de S. M. el Rey Don Alfonso XIII el día 12 de octubre de 1919 para conmemorar la Fiesta de la Raza*, Madrid, Imprenta Municipal, 1920, 187 p.
- *Sesión solemne celebrada bajo la presidencia del Excmo. Sr. Ministro de Estado en el Paraninfo de la Universidad Central con asistencia del Excmo. Ayuntamiento de la M. N. y M. H. Villa de Madrid, claustro de*

DAVID MARCILHACY

RAZA HISPANA

profesores de la Universidad Central, Cuerpo Diplomático y Consular de las Naciones Hispanoamericanas, Comisión organizadora y otras representaciones oficiales el día 12 de octubre de 1920 para conmemorar la Fiesta de la Raza, Madrid, Imp. Municip., 1920, 31 p.

- *Festival celebrado en el Teatro Real de Madrid el día 12 de octubre de 1921 para solemnizar la Fiesta de la Raza, Madrid, Imp. Municip., 1921, 33 p.*
- *Festival celebrado en el Teatro Real de Madrid el día 12 de octubre de 1922 y otros actos oficiales conmemorativos de la Fiesta de la Raza, Madrid, Imp. Municip., 1922, 68 p.*
- *Sesión solemne celebrada en el paraninfo de la Universidad Central el día 12 de octubre de 1923 para conmemorar la Fiesta de la Raza bajo la presidencia del Excmo Sr General Marqués de Estella, Presidente del Directorio Militar, Madrid, Imprenta Municipal, 1924, 59 p.*
- *Actos organizados para conmemorar la Fiesta de la Raza el 12 de octubre de 1925, Madrid, Imp. Municipal, 1926, 49 p.*
- *Actos organizados para conmemorar la Fiesta de la Raza el 12 de octubre de 1926, Madrid, Imp. Municip., 1926, 65 p.*
- *Actos realizados para conmemorar la Fiesta de la Raza el día 16 de octubre de 1927, Madrid, Imp. Municip., 1928, 36 p.*

CASA DE AMÉRICA (BARCELONA)

La Casa de América (Asociación internacional ibero-americana). Orientación, estructura y organización, Barcelona, Casa de América, 1919, 133 p.

CENTRO DE CULTURA HISPANO-AMERICANA (MADRID)

Pro Patria (Número extraordinario de la Revista Cultura Hispano-Americana dedicado al turismo), Madrid, Estab. Tipog. de El Liberal, 1913, 349 p.

PRESIDENCIA DEL GOBIERNO

- *Boletín Oficial del Estado, Madrid*
- *Gaceta de Madrid, Madrid*

REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA – REAL SOCIEDAD GEOGRÁFICA

- *Congreso de Historia y Geografía Hispano Americanas celebrado en Sevilla en abril de 1914. Actas y memorias, Madrid, Est. Tip. de Jaime Ratés, 1914, 530 p.*
- *II Congreso de Historia y Geografía Hispano Americana celebrado en Sevilla en mayo de 1921. Actas y memorias, Madrid, Est. Tip. de Jaime Ratés, 1921, 570 p.*

UNIÓN IBERO-AMERICANA (MADRID)

Libro de Oro Ibero-americano. Catálogo oficial y monumental de la exposición de Sevilla, Santander, Unión Ibero-Americana/Aldus, 1930

FUENTES DOCUMENTALES Y BIBLIOGRAFÍA

3. *Publicaciones periódicas*

DIARIOS NACIONALES:

ABC, Madrid
El Debate, Madrid
La Nación, Madrid
El Socialista, Madrid
El Sol, Madrid

PRENSA DIARIA REGIONAL:

El Adelanto, Salamanca
El Carbayón, Oviedo
El Diario de Cádiz, Cádiz
La Gaceta del Norte, Bilbao
El Heraldo de Aragón, Zaragoza
El Liberal, Sevilla
El Noroeste, Gijón
Las Provincias, Valencia
El Telegrama del Rif, Melilla
La Vanguardia, Barcelona
La Voz de Galicia, La Coruña

REVISTAS HISPANOAMERICANISTAS:

La América, Madrid
El Centenario, Madrid (publicado para el IV Centenario de 1892)
Cultura Hispano-Americana, Madrid (luego *Cultura Hispanoamericana*)
España y América, Madrid (revista de los padres agustinos)
La Ilustración Española y Americana, Madrid
Mercurio, Barcelona (revista de la Casa de América)
La Rábida, Huelva (órgano de la Real Sociedad Colombina Onubense)
Raza Española, Madrid
Revista de las Españas, Madrid (órgano de la UIA a partir de 1926)
Revista Española de Ambos Mundos, Madrid
Unión Ibero-Americana, Madrid (hasta 1926)

OTRAS PUBLICACIONES PERIÓDICAS:

Bizkaitarra, Bilbao
Boletín de la Real Academia de la Historia, Madrid
Boletín de la Real Sociedad Geográfica, Madrid
España, Madrid
La Gaceta Literaria, Madrid
El Imparcial, Madrid
Ondas, Madrid (órgano de Unión Radio)
El País, Madrid

DAVID MARCILHACY

RAZA HISPANA

4. Obras de los protagonistas

ALTAMIRA Y CREVEA, Rafael

- *Cuestiones hispano-americanas*, Madrid, E. Rodríguez Serra, 1900, 95 p.
- *Psicología del pueblo español*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997[1902, aumentado en 1917], 238 p.
- *España en América (Relaciones hispanoamericanas. Crónicas de España)*, Valencia, F. Sempere y Compañía, 1908, 372 p.
- *Mi viaje a América (Libro de documentos)*, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1911, 674 p.
- *Cuestiones internacionales: España, América y los Estados Unidos. Conferencia del Excmo. Señor D. Rafael Altamira pronunciada en la sesión pública de 24 de Enero de 1916*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés, 1916, 16 p.
- *Filosofía de la Historia y teoría de la civilización*, Madrid, «La Lectura», 1916, 132 p.
- *España y el programa americanista*, Madrid, Editorial-América, s. f. [1917], 252 p.
- *La política de España en América*, Valencia, Editorial Edeta, 1921, 230 p.
- *Cómo concibo yo la finalidad del hispanoamericanismo. Conferencia pronunciada por el Excmo. Sr. Don Rafael Altamira el día 20 de Diciembre de 1926 en el Centro de Intercambio Intelectual Germano-Español*, Madrid, Blass SA Impresora, 1927, 14 p.
- *Epítome de Historia de España (Libro para Profesores y Maestros)*, Madrid, Ediciones de La Lectura, 1927, 237 p.
- *Historia de España y de la civilización española*, Barcelona, Sucesores de Juan Gili S.A., 1928-1930 [1900-1911], 6 vols.
- *Escritos patrióticos*, Madrid, CIAP, 1929, 145 p.
- *Últimos escritos americanistas*, Madrid, CIAP, 1929, 307 p.

ANDRÉ, Marius

El fin del Imperio español, Barcelona, Casa Editorial Araluze, 1922, 192 p.

ANDRÉ, Eloy Luis

Españolismo, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1931, 228 p.

ARAQUISTAIN, Luis

- *El peligro yanqui*, Valencia, Editorial Sempere, s. f. [1919], 279 p.
- *La revolución mejicana. Sus orígenes. Sus hombres. Su obra*, Madrid, CIAP, s. f. [1926 ?], 353 p.
- *La agonía antillana. El imperialismo yanqui en el Mar Caribe*, Madrid, Editorial España, 1930 [1928], 296 p.

FUENTES DOCUMENTALES Y BIBLIOGRAFÍA

ARGUEDAS, Alcides

Pueblo enfermo. Contribución a la psicología de los pueblos hispano-americanos, La Paz, Ediciones Puerta del Sol, 1967 [1909], 255 p.

ARREGUINE, Víctor

En qué consiste la superioridad de los latinos sobre los anglosajones, Buenos Aires, Publicación de la Enseñanza Argentina, s. f. [1900], 117 p.

BADÍA MALAGRIDA, Carlos

El factor geográfico en la política sudamericana, Madrid, Tipografía y litografía Coullaut, 1944 [1919], 386 p.

BAUER Y LANDAUER, Ignacio

Hacia la confraternidad hispanoamericana, Madrid, Editorial Ibero-afri-cano-americana, 1924, 24 p.

BLASCO IBÁÑEZ, Vicente

Obras completas, Madrid, Aguilar, 1958, 3 vols.

BULNES, Francisco

El porvenir de las naciones latino-americanas ante las recientes conquistas de Europa y Norteamérica, México, Imprenta de M. Nava, 1899, 282 p.

BULNES, Carlos Octavio

Nuestra América. Ensayo de psicología individual y social, Barcelona, Imprenta de Henrich y Cía, 1903, 235 p.

CÁCERES, Estebán M.

España en el Perú, Lima, Editorial La Opinión Nacional, 1923-1924, 368 p.

CALZADA, Rafael

Cincuenta años de América. Notas autobiográficas, 2 vols., en *Obras completas*, Buenos Aires, Librería y Casa editorial de Jesús Menéndez, 1927, t. V, 500 p.

CÁNOVAS DEL CASTILLO, Antonio

– *Discurso sobre la nación*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997 [1882], 142 p.

– *Problemas contemporáneos*, Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1884, 3 vols.

CARO, Miguel Antonio

Epistolario de Don Miguel Antonio Caro. Correspondencia con don Rufino José Cuervo y don Marcelino Menéndez y Pelayo, Bogotá, Editorial Centro, 1941, 301 p.

DAVID MARCILHACY

RAZA HISPANA

CARRANCA Y TRUJILLO, Raúl

La evolución política de Iberoamérica, Madrid, Estab. Tip. de J. Pérez, 1925, 299 p.

CASTELAR, Emilio

Historia del descubrimiento de América, Madrid, Est. Tip. «Sucesores de Rivadeneyra», 1892, 608 p.

CHACÓN Y CALVO, José María

Ensayos de literatura cubana, Madrid, Editorial Saturnino Calleja, 1922, 277 p.

CEBRIÁN SAURA, José

Durán y la Marina en el vuelo Palos Buenos Aires, Cádiz, Tip. Salvador Repeto, 1929, 185 p.

DARÍO, Rubén

– *España contemporánea. Crónicas y retratos literarios*, Barcelona, Editorial Lumen, 1987 [1901], 323 p.

– *Obras completas*, Madrid, Afrodisio Aguado, 1950-1955, 5 vols.

DARWIN, Charles

El origen de las especies por medio de la selección natural ó la conservación de las razas favorecidas en la lucha por la existencia, Madrid, 1877 [1.^a ed. original 1859], 573 p.

DEMOLINS, Edmond

En qué consiste la superioridad de los Anglo-Sajones, Valladolid, Imp. Castellana, 1899, 370 p.

DOMINGO, Marcelino

– *La isla encadenada*, Madrid, Editorial Mundo Latino-Rivadeneyra, s. f. [1922], 247 p.

– *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, Barcelona-Madrid, Espasa-Calpe, 1908-1930, 72 vols.

– *España: estudio geográfico, político, histórico, científico, literario, artístico y monumental (Edición especial del tomo XXI de la Enciclopedia Espasa)*, Madrid, Espasa, 1925, 1617 p.

ESPAÑA Miguel y Ricardo TOMAS

El vuelo España-América. Reconquista de los pueblos iberoamericanos hecha por el «Plus Ultra», Valencia, s. ed., 1926, 2 vols., 309 y 462 p.

ESPINOSA, Aurelio Macedonio Ph. D.

América española o Hispano América. El término «América Latina» es erróneo, Madrid, V. Rico, 1919, 22 p.

FUENTES DOCUMENTALES Y BIBLIOGRAFÍA

E.T.L.

En la dictadura. Por pueblos y aldeas: de las memorias de un delegado gubernativo, Toledo, Editorial Católica Toledana, 1928, 254 p.

FERNÁNDEZ PESQUERO, Javier

España ante el concepto Americano, Madrid, Librería de Alejandro Puyo, 1922, 329 p.

FRANCOS RODRÍGUEZ, José

Huellas españolas. Impresiones de un viaje por América, Madrid, Editorial-América, s. f. [1921 ?], 366 p.

GÁLVEZ, Manuel

El solar de la raza, Madrid, Editorial Saturnino Calleja S.A., 1920 [1913], 270 p.

GANIVET, Ángel

Idearium español, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999 [1897], 204 p.

GARCÍA CALDERÓN, Francisco

Las democracias latinas en América, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979 [1913], 468 p.

GARCÍA CAMINERO, Juan

El Problema Hispano-Americano, Madrid, Biblioteca Renacimiento, 1926, 216 p.

GAY Y FORNER, Vicente

El imperialismo y la Guerra Europea. Los principios nacionalistas y el iberismo, Madrid, F. Beltrán, 1915, 313 p.

GIMÉNEZ CABALLERO, Ernesto

Genio de España. Exaltaciones a una resurrección nacional. Y del mundo, Madrid, Ediciones de «La Gaceta Literaria», 1932, 341 p.

GOBINEAU, Arthur de

Essai sur l'inégalité des races humaines [1853-55], en *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1983, vol. 1, p. 135-1176

GONZÁLEZ, José María (COLUMBIA)

El día de Colón y de la Paz (12 de octubre de 1492 – 12 de octubre de 1918), Oviedo, Imprenta La Cruz, 1933 [1930], 228 p.

GUTIÉRREZ-SOLANA, Valentín

– *Granos de Arena Hispanoamericanos. Divulgaciones*, Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús, 1925, 46 p.

– *La máscara del hispanoamericanismo*, Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús, 1926, 15 p.

– *¿América o Novahispania? Impostura del nombre América. Código de la Raza y de la Humanidad. Sociedad de las Naciones Hispanoameri-*

DAVID MARCILHACY

RAZA HISPANA

canas. Bosquejo de Carlos Pereyra, Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos del S. C. de Jesús, 1927, 19 p.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro

La utopía de América [1925], obra compilada por Ángel Rama y Rafael Gutiérrez Girardot, Caracas, Editorial Ayacucho, 1978, 571 p.

INGENIEROS, José

– *Sociología argentina*, Madrid, D. Jorro, 1913, 447 p.

– *Los tiempos nuevos*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1961 [1919], 173 p.

JUDERÍAS, Julián

La Leyenda Negra. Estudios acerca del concepto de España en el extranjero, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2003 [1914], 426 p.

LABRA Y CADRANA, Rafael María de

– *El problema hispano-americano (Inauguración del curso académico de 1915-16. Discurso leído por el Sr D. Rafael María de Labra el día 23 de noviembre de 1915 en el Ateneo científico, literario y artístico de Madrid con motivo de la inauguración de las cátedras y secciones)*, Madrid, Imprenta de los Hijos de M.G. Hernández, 1906, 101 p.

– *La conmemoración española de 1912. El Panteón Doceañista de Cádiz*, Madrid, Estab. Tipográfico de Fortanet, 1913, 45 p.

LATORRE Y SETIÉN, Germán

De cómo velaban por la moralidad en las colonias: las Leyes de Indias, 1922, Sevilla, Tipografía Zarzuela, 11 p.

LUGONES, Leopoldo

La grande Argentina, Buenos Aires, Babel, 1930, 206 p.

MAEZTU, Ramiro de

Defensa de la Hispanidad, Madrid, Ediciones Rialp, 1998 [1934], 344 p.

MAGARINO Santiago y Ramón PUIGDOLLERS

Panhispanismo: su trascendencia histórica, política y social, Barcelona, Editorial Científico-Médica, 1926, 135 p.

MANJARRÉS, Ramón de

La fiesta de la Raza y la conmemoración de Magallanes, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla – Tipografía Gironés, 1919, 29 p.

MAÑAS JIMÉNEZ, José

Esquemas ideológicos sobre Hispanoamericanismo. Discursos leídos en la Recepción pública del Académico de Número D. José Mañas Jiménez a la Real Academia Hispano Americana de Ciencias y Artes, Cádiz, Rodríguez de Silva Tipolitografía, 1928, 48 p.

FUENTES DOCUMENTALES Y BIBLIOGRAFÍA

MARIÁTEGUI, José Carlos

Siete ensayos en torno a la realidad peruana, Santiago de Chile, Editorial Universitaria S.A., 1955 [1927], 264 p.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino

- *La ciencia española. Polémicas, indicaciones y proyectos*, Madrid, Imprenta Central a cargo de Víctor Sáez, 1879 [1876], 470 p.
- *Antología de poetas hispano-americanos*, Madrid, Estab. Tipog. Sucesores de Rivadeneyra, 1893-1895, 4 vols.

MICHEL, Paul-Henri

- *L'Hispanisme dans les Républiques Espagnoles d'Amérique pendant la guerre de 1914-1918. Etude d'esprit public*, Paris, Alfred Costes, 1931, 111 p.
- *Monumento a Cristóbal Colón erigido en Madrid por iniciativa de Títulos del Reino*, Madrid, Imprenta de Fortanet, 1886, 16 p.

M.S.B.

- *Las fiestas de las lápidas conmemorativas y decorativas de San Felipe de Neri. 1812-1912*, Madrid, Imprenta «Sindicato de Publicidad», 1913, 78 p.
- *Nuestra Raza es española (ni latina, ni ibera). La Exposición Hispanoamericana de Sevilla y el porvenir de la*
- *Raza. Artículos de doña Blanca de los Ríos de Lampérez, de don Adolfo Bonilla y San Martín, del Profesor norteamericano don A. M. Espinosa y de don Juan C. Cebrián*, Madrid, Imprenta de E. Maestre, 1926, 48 p.

ORTEGA Y GASSET José :

- *Meditaciones de un pueblo joven*, Madrid, Espasa-Calpe, 1964, 164 p.
- *España invertebrada*, Madrid, Alianza Editorial, 1992 [1922], 160 p.

ORTIZ, Fernando

La reconquista de América. Reflexiones sobre el panhispanismo, Paris, Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas Librería Paul Ollendorff, s. f. [1911], 183 p.

PANDO Y VALLE, Jesús

El Centenario del Descubrimiento de América, Madrid, Imprenta de Ricardo Rojas, 1892, 235 p.

PEMARTÍN, José

Los valores históricos en la dictadura española, Madrid, Editorial Arte y Ciencia, 1928, 656 p.

PEREYRA, Carlos

El mito de Monroe, Madrid, Editorial América, 1916, 471 p.

DAVID MARCILHACY

RAZA HISPANA

POSADA, Adolfo

En América. Una Campaña: relaciones científicas con América, Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay, Madrid, Librería de F. Beltrán, 1911, 239 p.

PULIDO, Ángel

Españoles sin patria y la raza sefardí, Madrid, E. Teodoro, 1905, 659 p.

RAHOLA, Federico

– *Sangre nueva. Impresiones de un viaje a la América del Sud*, Barcelona, Tipografía «La Académica», 1905, 486 p.

– *Programa americanista: post-guerra*, Barcelona, Casa de América, 1918, 35 p.

RAS, Aurelio

Panhispania. Discurso por D. Aurelio Ras, leído con motivo de la Fiesta de la Raza el día 12 de octubre de 1922, Barcelona, Imprenta Hijo de Domingo Casanovas, 1922, 28 p.

RENAN, Ernest

Œuvres complètes, Paris, Calmann-Lévy, 1947-1961, 10 vols.

REYES, Alfonso

Obras completas, México, Fondo de Cultura Económica, 1955-1968, 19 vols.

REYES, Rodolfo

El valor «Hombre» en América. Conferencia pronunciada por el ex Ministro de Justicia y Profesor titular de Derecho Político de la Universidad Central de México, Excmo. Sr. D. Rodolfo Reyes el día 22 de abril de 1925, Madrid, Unión Ibero-Americana, s. f. [1925], 12 p.

RÍOS NOSTENCH DE LAMPÉREZ, Blanca de los

– *Afirmación de la raza ante el Centenario de la Independencia de las Repúblicas hispano-americanas. Conferencia leída por su autora en el Ateneo de Madrid el día 1.º de Febrero de 1910*, Madrid, Imprenta de los Hijos de M.G.Hernández, 1910, 31 p.

– *Afirmación de la Raza. Porvenir hispanoamericano. Conferencia leída por su autora el día 3 de febrero de 1911*, Madrid, Imprenta de Bernardino Rodríguez, 1911, 41 p.

RODÓ, José Enrique

– *Ariel*, Madrid, Cátedra, 2003 [1900], 231 p.

– *Hombres de América (Montalvo. Bolívar. Rubén Darío)*, Barcelona, Cervantes, 1931 [1920], 265 p.

RODRÍGUEZ MENDOZA, Eduardo

Los Estados Desunidos de Sudamérica, Valladolid, Universidad de Valladolid – Publicaciones de la Sección de Estudios Americanistas, 1927, 29 p.

FUENTES DOCUMENTALES Y BIBLIOGRAFÍA

- ROJAS, Ricardo
 – *La restauración nacionalista. Informe sobre educación*, Buenos Aires, Ministerio de Justicia e instrucción pública, 1909, 512 p.
 – *Eurindia*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1951 [1924], 277 p.
- SAINZ RODRÍGUEZ, Pedro
La evolución de las ideas sobre la decadencia española, Madrid, Ed. Atlántida, s. f. [1924]
- SALAVERRÍA, José María
La afirmación española. Estudios sobre el pesimismo español y los nuevos tiempos, Barcelona, Gustavo Gili, 1917, 167 p.
- SANGRÓNIZ, José Antonio de
Nuevas orientaciones para la política internacional de España: la expansión cultural de España en el extranjero y principalmente en hispano América, Madrid, Editorial Hércules, 1925, 301 p.
- SANÍN CANO, Baldomero
Las revoluciones hispano-americanas. Conferencia pronunciada en la Unión Ibero Americana el día 10 de abril de 1924, por el muy culto y prestigioso publicista D. Baldomero Sanín Cano..., Madrid, Unión Ibero-Americana, s. f. [1924], 13 p.
- SARMIENTO, Domingo Faustino
Conflicto y armonía de las razas en América, Buenos Aires, «La Cultura Argentina», 1915, 458 p.
- SENDER, Ramón J.
América antes de Colón, número monográfico de *Cuadernos de Cultura*, Valencia, n.º XIV, colección «Historia y Geografía» n.º 2, 1930, 65 p.
- SILVA, J. Francisco V.
Reparto de la América española y Pan-Hispanismo, Madrid, Francisco Beltrán, 1918, 511 p.
- SOLDEVILLA, Fernando
El año político, Madrid, Imprenta y Encuadernación de Julio Cosano, 1912-1928, 17 vols.
- SUÁREZ, Adriano
Supremo ideal hispano-americano (Discursos leídos ante la Real Academia Hispano-Americana en la recepción pública del Excmo. Reverendo Padre Fray Adriano Suárez en el día 30 de junio de 1918), Cádiz, Talleres tipográficos de M. Alvarez, 1918, 67 p.
- SUÁREZ, Constantino (*ESPAÑOLITO*)
 – *La des-unión hispano-americana y otras cosas. Bombos y palos a diestra y siniestra*, Barcelona, Ediciones Bauzá, 1919, 312 p.

DAVID MARCILHACY

RAZA HISPANA

- *La verdad desnuda. Estudio crítico sobre las relaciones de España y América*, Madrid, Rivadeneyra, 1924, 185 p.

TOCQUEVILLE, Alexis de

- De la democracia en América del Norte*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1855, 2 vols.

UGARTE, Manuel

- *El porvenir de la América española. La Raza – La integridad territorial y moral – La organización interior*, Valencia, Editorial Prometeo, s. f., 1920 ? [1911], 330 p.
- *Mi campaña hispanoamericana*, Barcelona, Editorial Cervantes, s. f. [1922 ?], 233 p.

UNAMUNO, Miguel de

- *Visiones y comentarios*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949, 182 p.
- *Obras completas*, Madrid, Afrodisio Aguado, 1950-1962, 13 vols.

VACHER DE LAPOUGE, Georges

- *Les sélections sociales*, Paris, Fontemoing, 1896, 503 p.
- *L'aryen, son rôle social. Cours libre de Science politique professé à l'Université de Montpellier 1889-1890*, Paris, Albert Fontemoing, 1899, 569 p.

VALLEJO, César

- Desde Europa. Crónicas y artículos (1923-1938)*, obra compilada por Jorge Pucinelli, Lima, Ediciones Fuente de Cultura Peruana, 1987, 455 p.

VASCONCELOS, José

- *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*, Paris, Agencia Mundial de Librería, s. f. [1925], 296 p.
- *Indología. Una interpretación de la cultura iberoamericana*, Paris, Agencia Mundial de Librería, s. f. [1927], 231 p.

VÁZQUEZ DE MELLA Y FANJUL, Juan

- Obras completas*, Madrid, Casa Subirana, 1931-1960, 30 vols.

ZAMACOIS, Eduardo

- Europa se va*, Barcelona, Martínez y Calvet, 1914, 400 p.

ZURANO MUÑOZ, Emilio

- Alianza hispano-americana*, Madrid, Imprenta de Juan Pueyo, 1928 [1926], 320 p.

FUENTES DOCUMENTALES Y BIBLIOGRAFÍA

B) FUENTES SECUNDARIAS: LIBROS Y ARTÍCULOS

AA.VV.

- *Catalunya i Ultramar. Poder i negoci a les colònies espanyoles*, Barcelona, Museu Marítim-Àmbit, 1995, 223 p.
- *Science Encyclopedia*, 2009, consultable en la página web <http://science.jrank.org/>

ABELLÁN GARCÍA, José Luis

- «Una manifestación del modernismo: la acepción española de “raza”», en *Cuadernos hispanoamericanos*, Madrid, n.º 553-554, 1996, p. 203-214

ALBEROLA, Armando (ed.)

- Rafael Altamira: 1866-1951*, Alicante, Instituto de Estudios «Juan Gil-Albert»-Consejo General de Alicante, 1987, 269 p.

ÁLVAREZ JUNCO, José

- *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001, 684 p.
- «En torno al concepto de «pueblo». De las diversas encarnaciones de la colectividad como sujeto político en la cultura política española contemporánea», en *Historia contemporánea*, Leioa, n.º 28, 2004 (I), p. 83-94
- «España y su laberinto identitario», en Francisco Colom González (ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2005, p. 463-475

ANDERSON, Benedict

- L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 2002, 213 p. (título original: *Imagined Communities* [1.ª ed., 1983])

ANTOLLÍN, Francisco

- «Releyendo ‘La raza cósmica’, de Vasconcelos», en *El español de América. Actas del III Congreso internacional del español en América (Valladolid, 3-9 de julio de 1989)*, vol. 3, 1991, p. 1363-1368

AUBERT, Paul

- Les intellectuels espagnols et la politique dans le premier tiers du XX^{ème} siècle*, Tesis de Doctorado de Estado inédita realizada bajo la dirección de Joseph Pérez, Lille, ANRT-Université de Lille III, 1996, 6 vols., 1886 p.

AUBERT Paul y Jean-Michel DESVOIS (coord.)

- Presse et pouvoir en Espagne, 1868-1975*, Coloquio internacional de Talence, 26-27 de noviembre de 1993, Bordeaux-Madrid, Maison des Pays ibériques-Casa de Velázquez, 1996, 363 p.

DAVID MARCILHACY

RAZA HISPANA

AYALA, Francisco José

La teoría de la evolución. De Darwin a los últimos avances de la genética, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1994, 237 p.

AZAM, Gilbert

«Espagne et hispanité, ou le mythe de Janus» en *Identités nationales et identités culturelles dans le monde ibérique et ibéro-américain*, Actas del XVIII congreso de la Société des Hispanistes français (Perpiñán, 20-22 de marzo de 1982), Toulouse, France-Ibérie Recherche-Université de Toulouse-Le Mirail, p. 11-18.

BACHOUD, Andrée

«Le mythe de la mère patrie dans la politique extérieure espagnole. Les gaffes du duc d'Amalfi», en *Hispanística XX*, Dijon, n.º 3, 1986, Actas del coloquio «Les mythologies hispaniques dans la seconde moitié du XX^e siècle», Dijon, 22-23 de noviembre de 1985, p. 123-140

BALCELLS, Albert

El nacionalismo catalán, Madrid, Historia 16, 1991, 236 p.

BALFOUR, Sebastian

– «The Lion and the Pig»: Nationalism and National Identity in *Fin-de-Siècle Spain*», en Clare Mar-Molinero y Angel Smith, *Nationalism and the Nation in the Iberian Peninsula*, Oxford, Library of Congress, 1996, p. 107-117

– *El fin del imperio español (1898-1923)*, Barcelona, Crítica, 1997, 269 p.

BALSEBRE, Armand

Historia de la radio en España. Volumen I: 1874-1939, Madrid, Cátedra, 2001, 2 vols.

BANTON, Michael

Racial Theories, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 253 p.

BARRACHINA, Marie-Aline

– «La propagande du premier franquisme et la notion de "race spirituelle"», en Michel PAPY (coord.), *Les Espagnols et la Guerre civile*, Biarritz, Atlantica, 1999, p. 27-35.

– «12 de octubre: Fiesta de la Raza, Día de la Hispanidad, Día del Pilar, Fiesta Nacional», en *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, Bordeaux, n.º 30-31, dic. 1999-jun. 2000, p. 119-134

BECK, Ulrich

«La cuestión de la identidad», en *El País*, Madrid, 11-XI-2003

BENEDETTI, Mario *et alii*

Nuestra América contra el V Centenario. Emancipación e identidad de América, Txalaparta, Tafalla, 1989, 229 p.

FUENTES DOCUMENTALES Y BIBLIOGRAFÍA

- BERNABEU ALBERT, Salvador
1892: el Centenario del Descubrimiento de América en España. Coyuntura y conmemoraciones, Madrid, CSIC, 1987, 206 p.
- BERNABEU ALBERT Salvador *et alii*
Descubrimiento de América. Del IV al VI Centenario, Madrid, Fundación Cánovas del Castillo, 1994, 2 vols
- BLAS GUERRERO, Andrés de
Sobre el nacionalismo español, Madrid, CEPC, 1989, 149 p.
- BLINKHORN, Martin
 «Spain: The 'Spanish Problem' and the Imperial Myth», en *Journal of Contemporary History*, London, vol. 15, n.º 1, 1980, p. 5-25
- BOYD, Carolyn P.
Historia Patria. Política, historia e identidad nacional en España: 1875-1975, Barcelona, Pomares-Corredor, 2000, 376 p.
- BRAJOS GARRIDO, Alfonso
 «La exposición iberoamericana en el sentir de un periodista sevillano: José Laguillo», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, n.º 184 (3), 1987, p. 507-519
- CALABRESE, Elisa T.
 «Escribir la barbarie argentina. Una genealogía literaria de Sarmiento a Saccomanno», en *Iberoamericana*, Madrid, n.º 17, 2005, p. 41-54
- CARBAYO ABENGOZAR, Mercedes
 «La Hispanidad. Un acercamiento deconstructivo», en *Espéculo. Revista de estudios literarios*, Madrid, 1998 (<http://www.ucm.es/info/especulo/numero10/hispanid.html>)
- CARO BAROJA, Julio
 – *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*, Madrid, Seminarios y Ediciones S.A., 1970, 139 p.
 – *Razas, pueblos y linajes*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990, 372 p.
- CASTIELLA, Fernando María
Una batalla diplomática, Barcelona, Editorial Planeta, 1976, 287 p.
- CENARRO, Ángela
 «Los días de la «Nueva España»: entre la «revolución nacional» y la tradición», en *Ayer*, Madrid, n.º 51 (Tema: «Los días de España»), 2003, p. 115-134
- CERTEAU, Michel de
L'écriture de l'histoire, Paris, Ed. Gallimard, 1975, 358 p.
- CHAUNU, Pierre
Histoire et décadence, Paris, Perrin, 1981, 362 p.

DAVID MARCILHACY

RAZA HISPANA

CORBIN Alain, Danielle TARTAKOWSY y Noëlle GEROME (dirs.)

Les usages politiques des fêtes aux XIX-XX^{ème} siècles, Paris, Publications de la Sorbonne, 1994, 440 p.

COSTA RUIBAL, Óscar

– *L'imaginari imperial. El Noucentisme català i la política internacional*, Barcelona, Alpha, 2002, 303 p.

– «Cataluña en la era imperial, un tema a revisión», en *Bulletin d'Historie Contemporaine de l'Espagne*, Aix-en-Provence, n.º 37, publicación prevista en 2009

CRUZ VILLALÓN Pedro, Marta LORENTE SARIÑENA, Roberto L. BLANCO VALDÉS, Carlos PETIT, Manuel TEROL y Antonio PORRAS

Los orígenes del constitucionalismo liberal en España e Iberoamérica: un estudio comparado, Sevilla, Junta de Andalucía, 1994, 292 p.

DELAUNAY, Jean-Marc

– «La mer dans les relations franco-espagnoles au début du XX^e siècle», en *Relations internationales*, Genève, n.º 60, 1989, p. 457-472

– «L'Espagne dans la politique générale française au XX^e siècle. Une réflexion sur la bilatéralité entre les nations», en Jean Sagnes (dir.), *Images et influences de l'Espagne dans la France contemporaine*, Béziers-Perpignan, Ville de Béziers-Presses universitaires de Perpignan, 1994, p. 34-54

DELGADO GÓMEZ-ESCALONILLA, Lorenzo

– *Diplomacia franquista y política cultural hacia Iberoamérica 1939-1953*, Madrid, CSIC, 1988, 294 p.

– *Imperio de papel. Acción cultural y política exterior durante el primer franquismo*, Madrid, CSIC, 1992, 512 p.

– «La política latinoamericana de España en el siglo XX», en *Ayer*, Madrid, n.º 49, 2003, número monográfico sobre «La política exterior de España en el siglo XX», p. 121-160

DELGADO LARIOS, Almudena

La revolución mexicana en la España de Alfonso XIII (1910-1931), Salamanca, Junta de Castilla y León, 1993, 359 p.

DEMANGE, Christian

El Dos de Mayo. Mito y fiesta nacional (1808-1958), Madrid, Marcial Pons Historia-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004, 307 p.

DEMEAS, Marie-Danielle

«Darwinismo a la criolla: el Darwinismo social en Bolivia, 1880-1910», en *Historia boliviana*, La Paz, n.º 1/2, 1981, p. 67-82

FUENTES DOCUMENTALES Y BIBLIOGRAFÍA

DUGAST, Guy-Alain

Les idées sur l'Amérique latine dans la presse espagnole autour de 1900, Lille, Centre d'études ibériques et ibéro-américaines du XIX^e siècle, 1971, 437 p.

DUSSEL, Enrique

1492, el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad, Madrid, Nueva Utopía, 1992, 219 p.

EGEA LÓPEZ, Antonio

«La idea de Hispanoamérica como unidad en José Enrique Rodó», en J. Raúl Navarro García (coord.), *Literatura y pensamiento en América latina*, Sevilla, Escuela de Estudios hispanoamericanos-CSIC, 1999, p. 43-54

ENGLEKIRK, John E.

«El hispanoamericanismo y la Generación de 1898», en *Revista Iberoamericana*, Washington, vol. II, n.º 4, 1940, p. 321-351

ESTRADE, Paul

«Observaciones a don Manuel Alvar y demás académicos sobre el uso legítimo del concepto "América Latina"», en *Rábida*, Huelva, n.º 13, 1994, p. 79-82

FEBVRE Lucien, Marcel MAUSS, Emile TONNELAT, Alfredo NICEFORO y Louis WEBER

Civilisation. Le mot et l'idée, Paris, Centre International de Synthèse, 1930, 144 p.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN Javier y Juan Francisco FUENTES (dirs.)

– *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, 772 p.

– *Diccionario político y social del siglo XX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, 1395 p.

FERRÁNDIZ Alejandra y Enrique LAFUENTE NIÑO

«El pensamiento eugénico de Marañón», en *Asclepio*, Madrid, vol. 51, fasc. 2, 1999, p. 133-148

FOX, E. Inmán

– *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional*, Madrid, Cátedra, 1997, 224 p.

– «Rafael Altamira y la historiografía de la «persona social» nacional», en Yvan Lissorgues et Gonzalo Sobejano (coord.), *Pensamiento y literatura en España en el siglo XIX. Idealismo, positivismo, espiritualidad*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1999, p. 311-319

FRADERA, Josep María

Colonias para después de un imperio, Barcelona, Bellaterra, 2005, 751 p.

DAVID MARCILHACY

RAZA HISPANA

FUSI AIZPURÚA, Juan Pablo

«Maura y la política», en *ABC Cultural*, Madrid, 2000, n.º 463, p. 19

GALL, Olivia

«Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas sobre México», en *Revista mexicana de sociología*, México, n.º 2, 2004, p. 221-259

GARCÍA CARCEL, Ricardo

La leyenda negra. Historia y opinión, Madrid, Alianza editorial, 1992, 298 p.

GARCÍA DELGADO, José Luis (ed.)

Los orígenes culturales de la II República (VII Coloquio de Historia contemporánea), Madrid, Siglo XXI, 1991, 369 p.

GARCIADIEGO DANTÁN, Javier

«De Justo Sierra a Vasconcelos. La Universidad Nacional durante la revolución mexicana», en *Historia mexicana*, México, vol. 46, n.º 4, 1997, p. 769-819

GARCÍA ESCUDERO, José María

El pensamiento de «El Debate». Un diario católico en la crisis de España (1911-1936), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1983, 1282 p.

GELLNER, Ernest

Nations et nationalisme, Paris, Editions Payot, 1999, 208 p.

GENEVOIS Danièle y Bernard LE GONIDEC

Aspects de la pensée hispano-américaine. 1898-1930, Rennes, Centre d'Etudes Hispaniques et Hispano-américaines, 1974, 254 p.

GLICK Thomas F., Rosaura RUIZ y Miguel Ángel PUIG-SAMPER (eds.)

El darwinismo en España e Iberoamérica, México-Madrid-Aranjuez, UNAM-CSIC-Doce Calles, 1999, 333 p.

GÓMEZ GARCÍA, Juan Guillermo

«Las dos Españas de Manuel González Prada», en *Viejas y nuevas alianzas entre América latina y España: XII Encuentro de Latino Americanistas españoles* (Santander, 21 al 23 de septiembre de 2006), CD-rom publicado por el Consejo Español de Estudios Iberoamericanos

GONZÁLEZ ARÓSTEGUI, Mely del Rosario

«Fernando Ortiz y la polémica del panhispanismo y el panamericanismo en los albores del siglo XX en Cuba», en *Hispanismo filosófico*, Madrid, n.º 8, 2003, p. 5-18

GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo

La España de Primo de Rivera. La modernización autoritaria 1923-1930, Madrid, Alianza Editorial, 2005, 463 p.

FUENTES DOCUMENTALES Y BIBLIOGRAFÍA

- GONZÁLEZ CALLEJA Eduardo y Fredes LIMÓN NEVADO
La hispanidad como instrumento de combate. Raza e imperio en la prensa franquista durante la guerra civil, Madrid, CSIC, 1988, 152 p.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos
 – «Las derechas españolas ante el 98», en *Studia historica. Historia contemporánea*, Madrid, n.º 15, 1997, p. 193-219
 – *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*, Madrid, Tecnos, 1998, 411 p.
- GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés
 «Las ideas raciales de los científicos, 1890-1910», en *Historia mexicana*, México, vol. XXXVII, n.º 4, ab.-jun. 1988, p. 565-583
- GOODE, Joshua
 – «Corrupting a Good Mix: Race and Crime in Late Nineteenth- and Early Twentieth- Century Spain», en *European History Quarterly*, London, vol. 35 (2), 2005, p. 241-265
 – *Impurity of Blood. Defining Race in Spain, 1870-1930*, Baton Rouge, LSU Press, diciembre de 2009, 288 p.
- GRABENDORFF Wolf y Riordan RIOETT (coord.)
Latin America, Western Europe and the U.S. Reevaluating the Atlantic triangle, New York, Praeger, 1985, 295 p.
- GRAHAM Helen y Jo LABANYI
 «Culture and Modernity : The Case of Spain», en Helen Graham y Jo Labanyi (eds.), *An Introduction to Spanish Cultural Studies*, Cambridge, Oxford University Press, 1995, p. 1-19
- GRAHAM, Richard (ed.)
The idea of race in Latin America, 1870-1940, Austin, University of Texas Press, 1990, 135 p.
- GUEREÑA, Jean-Louis
 «Del anti-Dos de Mayo al Primero de Mayo: aspectos del internacionalismo en el movimiento obrero español», en *Estudios de Historia social*, Madrid, n.º 38-39, jul.-dic. 1986, p. 91-102
- GUERRA, François-Xavier
Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas, Madrid, Mapfre, 1992, 406 p.
- GUERRA (ed.), François-Xavier
Mémoires en devenir. Amérique latine XVI^e-XX^e siècle, Coloquio internacional de París, 1-3 de diciembre de 1992, Bordeaux, Maison des Pays Ibériques, 1994

DAVID MARCILHACY

RAZA HISPANA

GUILLAUMIN, Colette

L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel, Paris-La Haye, Mouton, 1972, 247 p.

GUTIÉRREZ LASANTA, Francisco

– *La Virgen del Pilar, Reina y Patrona de la Hispanidad*, Zaragoza, Tall. Edit. «El Noticiero», 1943, 496 p.

– *Tres cardenales hispánicos y un obispo hispanizante*, Zaragoza, Tall. Edit. «El Noticiero», 1965, 230 p.

GUTIÉRREZ VINALES, Rodrigo

Monumento conmemorativo y espacio público en Iberoamérica, Madrid, Cátedra, 2004, 798 p.

HALPERÍN DONGHI, Tulio

– *Historia contemporánea de América latina*, Madrid, Alianza Editorial, 1998 [1.ª ed. 1969], 750 p.

– *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas hispano-americanas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1987, 294 p.

HARRISON Joseph y Alan HOYLE (eds.)

Spain's 1898 crisis. Regenerationism, modernism and post-colonialism, Manchester/New York, Manchester University Press, 2000, 293 p.

HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena

«Rafael María de Labra (1841-1919): una biografía política», en *Revista de Indias*, Madrid, vol. LIV, n.º 200, 1994, p. 107-136

HERZOG, Tamar

Defining nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America, London, Yale University Press, 2003, 325 p.

HOBSBAWM, Eric John

– *L'ère des empires, 1875-1914*, Paris, Fayard, 1989, 495 p.

– *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité*, Paris, Gallimard, 1992, 371 p.

HOBSBAWM Eric John y Terence RANGER (eds.)

La invención de la tradición, Barcelona, Crítica, 2002, 318 p.

HOLGUÍN, Sandie

Creating Spaniards, Madison, University of Wisconsin Press, 2002, 264 p.

HUMLEBAECK, Carsten

«La nación española conmemorada. La fiesta nacional en España después de Franco», en *Iberoamericana*, Madrid, n.º 13, 2004, p. 87-99

JAMARD, Jean-Luc

«Consumption d'esclaves et production de «races» : l'expérience caraïbéenne», en *L'Homme*, Paris, n.º 122-124, ab.-dic. 1992, p. 209-234

FUENTES DOCUMENTALES Y BIBLIOGRAFÍA

JIMÉNEZ MORENO, Luis

«La personalidad cultural colectiva en la obra de José Enrique Rodó», en Antonio Heredia Soriano (coord.), *Mundo hispánico-Nuevo Mundo. Visión filosófica*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1995, p. 277-290

JOVER ZAMORA, José María

- 1898. *Teoría y práctica de la redistribución colonial*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1979, 63 p.
- «Después del 98. Horizonte internacional de la España de Alfonso XIII», en *La España de Alfonso XIII. El Estado y la política (1902-1931)*, Madrid, Espasa Calpe, 1995, vol. I, t. 38 (p. XXV-CLXIII) de la *Historia de España de Menéndez Pidal*, dirigida por José María Jover Zamora
- *España en la política internacional. Siglos XVIII-XX*, Madrid, Marcial Pons, 1999, 279 p.

JOVER ZAMORA José María, Guadalupe GÓMEZ-FERRER MORANT y Juan Pablo FUSI AIZPURÚA

España, sociedad, política y civilización (siglos XIX-XX), Madrid, Areté, 2001, 895 p.

JUÁREZ GONZÁLEZ, Francisca

«La eugenesia en España, entre la ciencia y la doctrina sociopolítica», en *Asclepio*, Madrid, vol. 51, fasc. 2, 1999, p. 117-132

JULIÁ, Santos

- «La aparición de «los intelectuales» en España», en *Claves de la razón práctica*, Madrid, n.º 86, oct. 1998, p. 2-10
- *Historia de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004, 562 p.

JULIÁ, Santos (coord.)

Debates en torno al 98: Estado, Sociedad y Política, Madrid, Comunidad de Madrid, 1998, 174 p.

KAGAN, Richard L. (ed.)

Spain in America. The Origins of Hispanism in the United States, Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 2002, 286 p.

LEMPERIERE Annick, Georges LOMNE, Frédéric MARTINEZ y Denis ROLLAND (coord.)

L'Amérique latine et les modèles européens, Paris, L'Harmattan, 1998, 531 p.

LITVAK, Lily

Latinos y anglosajones. Orígenes de una polémica, Barcelone, Puvill, 1980, 109 p.

DAVID MARCILHACY

RAZA HISPANA

LÓPEZ-OCÓN CABRERA, Leoncio

- *Biografía de La «América». Una crónica hispano-americana del liberalismo democrático español (1857-1886)*, Madrid, CSIC, 1987, 215 p.
- «La América, crónica hispano-americana», en *Quinto Centenario*, Madrid, n.º 4, 1992, p. 137-173

LÓPEZ CORDÓN, Victoria

El pensamiento político internacional del federalismo español, Barcelona, Planeta, 1975, 470 p.

MAINER, José Carlos

La doma de la quimera (Ensayos sobre nacionalismo y cultura en España), Barcelona, Bellaterra, 1988, 262 p.

MANZONI, Celina

«La polémica del “Meridiano intelectual”», en *Actas del XXIX congreso del Instituto internacional de literatura iberoamericana (Universitat de Barcelona, 15-19 de junio de 1992)*, Barcelona, PPU, 1994, t. II, vol. 2, p. 823-832

MARCILHACY, David

- *Le rêve américaniste de Rafael Altamira face à une identité nationale en crise (1892-1930)*, Memoria de DEA (inérita) realizada bajo la dirección de Carlos Serrano y Jean-Paul Duviols, Université de Paris IV, 2001, 166 p.
- «Epopeyas oceánicas... Le retentissement du vol transatlantique du Plus Ultra (1926) dans l'Espagne de Primo de Rivera», en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Madrid, n.º 36 (1), 2006, p. 231-257
- «La Santa María del aire. El vuelo trasatlántico del Plus Ultra (Palos-Buenos Aires, 1926), preludio a una reconquista espiritual de América», en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, Madrid, n.º 28, 2006, p. 213-241.
- *Une histoire culturelle de l'hispano-américanisme (1910-1930) : l'Espagne à la reconquête d'un continent perdu*, Tesis de Doctorado (inérita), realizada bajo la dirección de Paul Aubert et Serge Salaün, Université de Paris III, 2006, 2 vols., 1368 p.
- *Hispania Mater. Les politiques de mémoire autour de l'Amérique dans l'Espagne post-coloniale (1892-1930)*, Madrid, Casa de Velázquez, publicación prevista en 2011

MARTÍNEZ CARRERAS, José U.

«Las crisis coloniales de España y Portugal a fines del siglo XIX», en Hipólito de la Torre Gómez y Juan Carlos Jiménez Redondo (eds.), *Portugal y España en la crisis de entre siglos (1890-1918)*, Mérida, UNED, 2000, p. 41-50

FUENTES DOCUMENTALES Y BIBLIOGRAFÍA

MICHONNEAU, Stéphane

Barcelona: memoria i identitat. Monuments, commemoracions i mites, Vic, Eumo Editorial, 2002, 429 p.

MORENO LUZÓN, Javier

- «Memoria de la nación liberal: el primer Centenario de las Cortes de Cádiz», in *Ayer*, Madrid, n.º 52, 2003, p. 207-235
- «Entre el progreso y la Virgen del Pilar. La pugna por la memoria en el centenario de la Guerra de la Independencia», en *Historia y Política*, Madrid, n.º 12, 2004/2, p. 41-78

MORENO LUZÓN, Javier (ed.)

- *Construir España: nacionalismo español y procesos de nacionalización*, Madrid, CEPC, 2008, 325 p.
- *Alfonso XIII: un político en el trono*, Madrid, Marcial Pons, 2003, 470 p.

MORODO, Raúl

Acción Española: orígenes ideológicos del franquismo, Madrid, Tucar, 1980, 410 p.

NARANJO OROVIO, Consuelo

«Cuba, 1898: Reflexiones en torno a los imaginarios nacionales y a la continuidad», en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, Madrid, n.º 20, 1998, p. 221-234

NARANJO OROVIO Consuelo y Carlos SERRANO (coord.)

Imágenes e imaginarios nacionales en el ultramar español, Madrid, CSIC - Casa de Velázquez, 1999, 391 p.

NARANJO OROVIO Consuelo, Miguel Ángel PUIG-SAMPER y Luis Miguel GARCÍA MORA (coord.)

La Nación soñada: Cuba, Puerto Rico y Filipinas ante el 98, Aranjuez, Doce Calles, 1996, 893 p.

NIÑO RODRÍGUEZ, Antonio

«El protagonismo de los intelectuales en los proyectos de reforma educativa y modernización cultural», en Guadalupe Gómez-Ferrer y Raquel Sánchez (eds.), *Modernizar España. Proyectos de reforma y apertura internacional (1898-1914)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 199-230

O'GORMAN, Edmundo

- *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su porvenir*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 [1958], 193 p.
- *La idea del descubrimiento de América*, México, UNAM, 1976, 417 p.

DAVID MARCILHACY

RAZA HISPANA

OLALLA, Marcos Javier

«El intelectualismo en la caracterización sociológica de Manuel Ugarte sobre América Latina», en *Araucaria: Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades*, Sevilla, n.º 17, 2007, p. 289-308

OROBON, Marie-Angèle

«Les origines de la nation dans le discours libéral», en Francisco Campuzano Carvajal (coord.), *Les nationalismes en Espagne: de l'Etat libéral à l'Etat des autonomies*, Montpellier, Université Paul Valéry, 2001, p. 39-62

ORTI, Alfonso

«Regeneracionismo e historiografía: el mito del carácter nacional en la obra de Rafael Altamira», en Armando Alberola (ed.), *Estudio sobre Rafael Altamira*, Alicante, Instituto de Estudios Juan-Gil Albert, 1987, p. 275-351

ORTIZ, Fernando

El engaño de las razas, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975 [1945], 441 p.

PAN-MONTOJO, Juan (coord.)

Más se perdió en Cuba. España, 1898 y la crisis de fin de siglo, Madrid, Alianza Editorial, 1998, 528 p.

PELOILLE, Manuelle

Fascismo en ciernes. España 1922-1930: Textos recuperados, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2006, 175 p.

PEREIRA, Juan Carlos (coord.)

La política exterior de España (1800-2003), Barcelona, Ariel, 2003, 607 p.

PÉREZ GARZÓN, Juan Sisinio

«Nación española y revolución liberal: la perspectiva historiográfica de los coetáneos», en Carlos Forcadell e Ignacio Peiró (coord.), *Lecturas de la Historia. Nueve reflexiones sobre historia de la historiografía*, Zaragoza, Instituto «Fernando el Católico» (CSIC), 2001, p. 23-54

PIKE, Frederick B.

Hispanismo, 1898-1936. Spanish Conservatives and Liberals and Their Relations with Spanish America, Notre Dame-Londres, University of Notre Dame Press, 1971, 486 p.

PINAR, Susana

«La introducción de la genética en España durante el primer tercio del siglo XX», en *Llull*, Zaragoza, vol. 22, n.º 44, 1999, p. 453-474

PORTUONDO, Gladys

«La transculturación en Fernando Ortiz: imagen, concepto, contexto», en *Letralia*, Las Palmas de Gran Canaria, n.º 86, 7-II-2000

FUENTES DOCUMENTALES Y BIBLIOGRAFÍA

POUITIGNAT Philippe y Jocelyne STREIFF-FENART

Théories de l'ethnicité, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, 270 p.

POZO ANDRÉS María del Mar del y Jacques F. A. BRASTER

«The Rebirth of the 'Spanish Race': The State, Nationalism, and Education in Spain, 1875-1931», en *European History Quarterly*, London, n.º 29 (1), 1999, p. 75-107

PREISWERK, Roy

– «Relations internationales et développement», en *Le savoir et le faire. Relations interculturelles et développement*, Paris-Genève, PUF-Institut d'Etudes du Développement, 1975, p. 11-95

– «The place of intercultural relations in the study of international relations», en *The year book of World Affairs*, London, vol. 32, 1978, p. 251-267

PUELLES Y PUELLES, Antonio María de

Símbolos nacionales de España, Cadix-Madrid, Establecimientos Cerón y Librería Cervantes, S.L., 1941, 200 p.

QUIJADA, Mónica

«Sobre el origen y difusión del nombre «América Latina» (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)», en *Revista de Indias*, Madrid, vol. LVIII, n.º 214, septiembre-diciembre 1998, p. 595-616

QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, Alejandro

– «“Los apóstoles de la patria”. El Ejército como instrumento de nacionalización de las masas durante la Dictadura de Primo de Rivera», en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Madrid, n.º 34-1, 2004, p. 243-272

– *Haciendo españoles. La nacionalización de las masas en la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)*, Madrid, CEPC, 2008, 383 p.

RABASA, José

L'invention de l'Amérique. Historiographie espagnole et formation de l'eurocentrisme, Paris, L'Harmattan, 2002, 262 p.

RABATE, Jean-Claude

– «Rencontres transatlantiques entre quelques intellectuels dans le premier tiers du xx^e siècle (Espagne – Amérique latine)», en Jacques Soubeyroux (dir.), *Rencontres et construction des identités: Espagne et Amérique latine*, Actas del coloquio de los 25-26-27 de marzo de 2004, Saint Etienne, Publications de l'Université de Saint Etienne, 2004, p. 115-131

DAVID MARCILHACY

RAZA HISPANA

- «Miguel de Unamuno frente a las conmemoraciones del 12 de octubre», en *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2005, vol. II, p. 237-253

RAMA, Carlos M.

Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina. Siglo XIX, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1982, 350 p.

RODRÍGUEZ, Miguel

- *Le 1^{er} Mai*, Paris, L'Harmattan, 1990, 273 p.
- *Celebración de «la raza». Una historia comparativa del 12 de octubre*, México, Universidad Iberoamericana, 2004, 385 p.
- «De la moda de los centenarios a un aniversario. El 12 de octubre en España», en Erika Pani y Alicia Salmerón (coord.), *Conceptualizar lo que se ve: François-Xavier Guerra historiador. Homenaje*, México, Instituto Mora, 2004, p. 251-288

ROJAS MIX, Miguel

Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón, Barcelona, Lumen, 1991, 410 p.

ROLLAND Denis, Lorenzo DELGADO-GÓMEZ ESCALONILLA, Eduardo GONZÁLEZ CALLEJA, Antonio NIÑO y Miguel RODRÍGUEZ

L'Espagne, la France et l'Amérique latine. Politiques culturelles, propagandes et relations internationales, XX^e siècle. España, Francia y América latina: políticas culturales, propagandas y relaciones internacionales, Paris, L'Harmattan, 2001, 495 p.

SAINZ RODRÍGUEZ, Pedro

Evolución de las ideas sobre la decadencia española y otros estudios de crítica literaria, Madrid, Ediciones Rialp, 1962, 578 p.

SAIZ ROCA, Dolores

«Propaganda e imagen: los orígenes del fotoperiodismo», en *Historia y comunicación social*, Madrid, n.º 4, 1999, p. 173-182

SÁNCHEZ-ALBORNOZ (coord.), Nicolás

Espanoles hacia América. La emigración en masa, 1880-1930, Madrid, Alianza Editorial, 1988, 346 p.

SÁNCHEZ-CASCADO BLANCO, María José

«Escritores españoles en *La Nación* de Buenos Aires (1923-1930) (Luis Araquistain y la polémica del «meridiano intelectual»)», en *Actas del XXIX congreso del Instituto internacional de literatura iberoamericana (Universitat de Barcelona, 15-19 de junio de 1992)*, Barcelona, PPU, 1994, t. II, vol. 2, p. 1077-1083.

FUENTES DOCUMENTALES Y BIBLIOGRAFÍA

SÁNCHEZ MANTERO Rafael, José Manuel MACARRO VERA y Leandro ÁLVAREZ REY

La imagen de España en América (1898-1931), Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos-CSIC, 1994, 296 p. 3

SEPÚLVEDA MUÑOZ, Isidro

El sueño de la madre patria. Hispanoamericanismo y nacionalismo, Madrid, Marcial Pons-Fundación Carolina, 2005, 530 p.

SERRANO, Carlos

- *Final del Imperio. España 1895-1898*, Madrid, Siglo XXI, 1984, 258 p.
- «Miguel de Unamuno y Fernando Ortiz. Un caso de regeneracionismo trasatlántico», en *Nueva revista de filología hispánica*, México, t. XXXV, n.º 1, 1987, p. 299-310
- «Le descubrimiento et la culture ouvrière», en ALMOREAL, *Actes du colloque «L'évolution de l'idée de découverte de l'Amérique en Espagne et en Amérique latine»*, 18-19 de noviembre de 1988, Le Mans, Université du Maine, 1990, p. 195-204.
- *El nacimiento de Carmen. Símbolos, mitos y nación*, Madrid, Taurus, 1999, 364 p.
- «El «nacimiento de los intelectuales»: algunos replanteamientos», en *Ayer*, Madrid, n.º 40, 2000, p. 11-23

SERRANO, Carlos (dir.)

Nations en quête de passé. La péninsule ibérique (XIX^{ème}-XX^{ème} siècle), Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, 238 p.

SERRANO Carlos y Serge SALAÜN (eds.)

- *1900 en Espagne (essai d'histoire culturelle)*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1988, 192 p.
- *Temps de crise et «années folles». Les années 20 en Espagne (1917-1930). Essai d'histoire culturelle*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2002, 299 p.

SOUTHWORTH, Herbert R.

El mito de la cruzada de Franco, Barcelona, De Bolsillo, 2008, 698 p.

STALLAERT, Christine

Ni una gota de sangre. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006, 537 p.

STAROBINSKI, Jean

Le remède est dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des lumières, Paris, Gallimard, 1989, 286 p.

STORM, Eric

«El tercer centenario del Don Quijote en 1905 y el nacionalismo español», en Javier Varela (ed.), *Intelectuales y nacionalismo*, Madrid, Instituto Ortega y Gasset, 1997, p. 107-144

DAVID MARCILHACY

RAZA HISPANA

SUBIRATS, Eduardo

España, miradas fin de siglo, Madrid, Akal, 1995, 204 p.

TAGUIEFF, Pierre-André

Le racisme : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir, Paris, Flammarion, 1997, 127 p.

TODOROV, Tzvetan

– *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982, 279 p.– *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, 453 p.

TORRE GÓMEZ, Hipólito de la

«El destino de «regeneración» internacional de España (1898-1918)», en *Proserpina*, Mérida, n.º 1, dic. 1984 (número monográfico sobre las «Relaciones internacionales de España en el siglo xx»), p. 9-21

TOUBOUL TARDIEU, Eva

Séphardisme et Hispanité. L'Espagne à la recherche de son passé (1920-1936), Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2009, 413 p.

TZITSIKAS, Hélène

El quijotismo y la raza en la generación de 1898, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, 1988, 150 p.

UCELAY-DA CAL, Enric

El imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, D'Ors y la conquista moral de España, Barcelona, Edhasa, 2003, 1097 p.

VAN AKEN, Mark J.

Pan-Hispanism. Its Origin and Development to 1866, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1959, 166 p.

VERNET I LLOBET, Jaume

«El debate parlamentario sobre el 12 de octubre, Fiesta Nacional de España», en *Ayer*, Madrid, n.º 51 (Tema: «Los días de España»), 2003, p. 135-152

VILLASMIL ESPINOSA Jorge y Lisia BERBESI DE SALAZAR

«El ideal de la unidad latinoamericana en el discurso político de Manuel Ugarte», en *Revista de Artes y Humanidades*, Maracaibo, n.º 18, 2007, p. 218-231

WEBER, Max

Economie et société, Paris, Plon, 1971 [1921], 651 p.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Abd-el-Krim (Mohamed ben Abdelkrim El Khattabi), 422, 477
 Acosta, Cecilio, 146
 Acosta, José de, 239
 Alba, Duque de (Santiago Stuart y Falcó), 363-364, 407
 Alba, Santiago, 120
 Alberdi, Juan Bautista, 288, 302-303, 305
 Alcalá Galiano, Álvaro, 600
 Alcalá Zamora, Niceto, 576
 Alessandri, Arturo, 340
Alfonso (Alfonso Sánchez García), 420
 Alfonso XII, 528, 573
 Alfonso XIII, 8-10, 86, 90, 119, 139, 168, 177, 190, 200, 229, 311, 315, 347, 367, 389, 407, 419, 428, 486-487, 500-502, 523-524, 527
 Almagro, Diego de, 314
 Altamira, Rafael, XV, 3, 8, 38, 40-47, 50-51, 63, 65, 73, 88-89, 120-121, 128, 131, 136, 150-153, 156-157, 164, 171, 178-179, 182-183, 193-194, 203, 201, 217, 271-285, 301, 303, 349, 360, 412, 416, 450, 535, 552-555, 573, 593-595, 601
 Alvear, Marcelo Torcuato, 229, 527
 Amadeo de Saboya, 34
 André, Eloy Luis, 174, 175
 André, Marius, 534
 Antón, Emilio, 387-388, 457, 467, 479
 Aparisi y Guijarro, Antonio, 92, 426
 Arana Goiri, Sabino, 43, 230-231
 Aranda, Conde de, 30
 Arango, Rodolfo, 322
 Aranzadi, Telesforo, 62
 Araquistain, Luis, 23, 110-112, 139, 184, 186, 188, 278, 469, 597

Arguedas, Alcides, 295-296
 Aristizábal, José María de, 529, 531
 Armiñán, Luis de, 343, 567
 Arreguine, Víctor, 120-121
 Ascanio, Alfonso de, 208
 Asquerino, Eduardo, 28-29
 Aunós, Eduardo, 561
 Avellaneda, Padre, 77
 Ayala, Ángel, 93
 Aymerich, Luis, 423
 Azaña, Manuel, 155
 Azcárate, Gumersindo de, 38
Azorín (Martínez Ruiz, José), 107-110, 112, 174, 266
 Azpeurrutia, José María, 417

B

Badía Malagrida, Carlos, 140, 144, 146, 151, 162, 200-203
 Bagaría, Luis, 373-374, 522-523
 Ballesteros, Pío, 244
 Balmes, Jaime, 92, 426
 Barcia, Augusto, 141, 148, 203, 558, 573, 594
 Baroja, Pío, 270
 Barrera, Emilio, 534
 Barrès, Maurice, 201, 473
 Barrett, John, 136, 506, 508
 Bastera, Ramón de, 201-202, 248
 Battle y Ordóñez, José, 338
 Bauer y Landauer, Ignacio, 223
 Bécker, Jerónimo, 200, 401
 Bello, Andrés, 295
 Beltrán y Rózpide, Ricardo, 166, 359, 401
 Benavente, Jacinto, 132, 400, 416
 Benlliure, Mariano, 539
Benomar, 166, 249-250

DAVID MARCILHACY

RAZA HISPANA

- Bernaldo de Quirós, Constancio, 62
 Bilbao, Francisco, 213, 288
 Blaine, James, 135
 Blanco Belmonte, Marcos Rafael, 458, 465
 Blanco Fombona, Rufino, 146-147, 161, 255
 Blanco, Andrés Eloy, 463, 472
 Blasco Ibáñez, Vicente, 253
 Bolívar, Simón, 94, 140-141, 192, 207, 297
 Bonilla y San Martín, Adolfo, 161-162, 165, 200
 Borges, Jorge Luis, 186, 601
 Bosque, Carlos, 510-511
 Bossuet, Jacques-Bénigne, 126
 Bourgeois, Gérard, 420
 Brum, Baltasar, 143, 377
 Bulnes, Francisco, 310
 Bunge, Carlos Octavio, 263, 303
- C**
- Caballero, F. Martín, 338, 360, 516
 Cabrera, Blas, 132
 Cáceres y Valdivia, Luis, 460-461
 Cáceres, Estebán M., 315
 Calderón, Carlos, 166, 366
 Calderón de la Barca, Pedro, 540
 Callejo, Eduardo, 412
 Calvo, Ricardo, 458
 Calvo-Sotelo, Leopoldo, 578
 Calzada, Rafael, 304, 334, 378-379, 558
 Cámara, Gonzalo, 341
 Cambor, Ángel, 321
 Cambó, Francesc, 85, 128, 440
 Camões, Luis de, 165, 381
 Campoamor, Ramón de, 29
 Canalejas, José, 146, 585
 Cancio Villaamil, Mariano, 87
 Canella Secades, Fermín, 274, 450, 473
 Cánovas del Castillo, Antonio, XV, 7, 28, 31, 56-59, 68, 71, 74-75, 77, 104, 108, 118, 124-126, 144, 242, 329, 333, 567
 Carlos de Borbón (Infante), 398, 437, 439
 Carlos María Isidro (don Carlos), 34
 Carlos III, 30
 Carlos V (Carlos I de España), 355
 Carmona, Miguel, 561
 Caro, Miguel Antonio, 59, 60
 Carrancá y Trujillo, Raúl, 153-154
 Carranza, Venustiano, 312, 341
 Carrera, Alejo, 381
 Casás Barreiro, Manuel, 434
 Castelar, Emilio, 1-2, 7, 29, 31, 87, 117, 127, 144, 372-374, 399, 585
 Castiella, Fernando María, 577
 Castro, Adolfo de, 99
 Castro, Américo, XIV, 216-217, 601
 Castro, Cristóbal de, 362, 535
 Cavestany, Juan Antonio, 395
 Cavia, Mariano de, XVI, 158-159, 161-162, 345-347, 358, 360-362, 369, 381, 532, 562, 591
 Cebrián, Juan C., 160-162, 164-166
 Cebrián Saura, José, 101
 Cejador, Julio, 459
 Cervantes, Miguel de, 97, 170, 172, 322-323, 345, 380-382, 399, 405, 412, 416, 439, 487, 532, 540, 593
 Cestero, Tulio M., 178
 Chacón, Manuel, 548
 Chacón y Calvo, José María, 294
 Chamberlain, Joseph, 120
 Chapí, Ruperto, 395
 Chávez, Ezequiel, 246-247
 Chávez, Hugo, 582
 Chevalier, Michel, 153
 Chocano, José Santos, 146, 186
 Chueca, Federico, 406
 Chust, 322
 Cid, Fernán, 350, 547
 Colón, Cristóbal, 1, 137, 153, 157, 166-167, 223-224, 240, 256, 312, 321-323, 329-332, 337-340, 342-343, 345, 351-353, 356-357, 359-360, 364, 368-369, 379-380, 382-385, 388-389, 397-399, 403-405, 414-416, 420, 437-438, 441, 443, 445-446, 461, 467, 471, 477-478, 480, 490, 492, 498-501, 505-509, 512-513, 530, 532, 536-538, 559-560, 576, 579-582
 Comillas, Marqués de (*véase* López Bru, Claudio)
 Comte, Auguste, 310
 Conde y Luque, Rafael, 395
 Condorcet, Nicolas de, 126, 242-243
 Constant, Benjamin, 153
 Coolidge, Calvin, 138, 338, 506, 508-509
 Córdoba, Gonzalo de, 540
 Córdova, L., 527
 Corona, José, 459
 Corrochano, Gregorio, 494-495

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Cortés, Hernán, 372, 486, 540
 Costa, Joaquín, 41, 73, 273, 281
 Crespo Gallego, Hilario, XVI, 327, 346-347, 353, 358, 381, 387-388, 400, 403, 452-453, 457, 459, 464, 475, 480, 532
 Crespo, Samuel, 458
 Crowder, Enoch, 341
 Cruz Conde, José, 437, 520
 Cuesta, Julio de la, 527
 Cuvier, Georges, 25-26, 50
- D**
- D'Ors, Eugenio, 128, 201, 601
 Darío, Rubén, 145-146, 154, 213, 297-298, 300, 322, 458, 549-550, 557-558, 601
 Darwin, Charles, 26, 50-51, 124, 241, 263
 Demolins, Edmond, 120, 289
 Deschanel, Paul, 155
 Díaz Pérez, Viriato, 513
 Díaz, Porfirio, 309-311
 Diego, José de, 137, 161, 171, 338
 Dilke, Charles, 190
 Dimas, Antonio, 491
 Domingo, Marcelino, 138, 597
 Donoso Cortés, Juan, 92, 426
 Dorado Montero, Pedro, 62
 Doussinague, José María, 192
 Drago, Luis María, 141
- E**
- El Cid Campeador (Rodrigo Díaz de Vivar), 322-323, 372, 458
 Elcano, Juan Sebastián, 593
 España, Miguel, 5, 206
 Espinosa, Aurelio Macedonio, 160-162, 165
 Esquivel Obregón, Toribio, 149
- F**
- Fabra Rivas, Antonio, 257-258, 597
 Felipe II, 164
 Fernández de Oviedo, Gonzalo, 356
 Fernández García, José, 327
 Fernández Juncos, Manuel, 171
 Fernández Pesquero, Javier, 219
 Fernández Varo, Julio, 322
- Fernando de Aragón, 397, 417, 491, 540
 Fernando de Baviera (Infante), 143, 400
 Fernando VII, 35, 69, 328
 Ferrer de Couto, José, 28, 144
 Figueroa, Marqués de (Juan Armada y Losada), 345, 394
 Fouillée, Alfred, 37, 377
 Franco Bahamonde, Francisco, 18, 113, 426, 569, 576, 578, 580
 Francos Rodríguez, José, 143, 179-180, 221, 531
- G**
- Gálvez, Manuel, 145-146, 222, 262, 305-306
 Ganivet, Ángel, 7, 38, 40-41, 43-44, 51, 53, 73, 82, 92-93, 175-176, 239
 García, Manuel, 382
 García Calderón, Francisco, 146, 161
 García Caminero, Juan, 164
 García Kohly, Mario, 416, 457, 540
 García Mansilla, Daniel, 529, 534
 García Morente, Manuel, 106
 García Naranjo, Nemesio, 260
 Garrido y Juaristi, Luis, 387
 Gay y Forner, Vicente, 99, 176-177, 434
 Gil Portes, Emilio, 341
 Giménez Caballero, Ernesto, 99, 187-189, 269-271
 Giner de los Ríos, Francisco, 6, 83
 Gobineau, Arthur de, 26, 42, 50, 109, 113, 115, 120, 153, 224, 238, 252-253, 273, 289, 310
 Goicoechea, Antonio, 169, 269, 322, 355, 535, 568
 Gomara, Juana, 495-496
 Gómez de Baquero, Eduardo, 107, 109-110, 112, 136
 Gómez Jaime, Alfredo, 229
 Gómez Martí, Pedro, 80
 Góngora, Manuel de, 459
 González Posada, Adolfo, 8, 151, 183, 283, 306, 349
 González Prada, Manuel, 292, 296, 314-315
 González Roberts, Rogelio, 528
 González, Felipe, 578
 González, José María (*Columbia*), 137, 167, 327, 338-339, 3342-343, 368, 378, 384-385, 388-389, 499, 506, 508, 591

DAVID MARCILHACY

RAZA HISPANA

Gonzalo, Eloy, 490-491
 Goy de Silva, Ramón, 458, 476
 Grañá, Manuel, 93
 Grandmontagne, Francisco, 374, 558-559, 601
 Gutiérrez Sobral, José, 394
 Gutiérrez, Pedro Elías, 395
 Gutiérrez-Ravé, José, 321-322
 Gutiérrez-Solana, Valentín, 81-82, 167, 199, 501-502, 598

H

Haeckel, Ernst, 124
 Haya de la Torre, Víctor Raúl, 186, 315-316
 Henríquez Carvajal, Federico, 337
 Henríquez Carvajal, Francisco, 339
 Henríquez Ureña, Pedro, 298, 574-575
 Hidalgo, Miguel, 94
 Hostos, Eugenio María de, 296
 Hoyos Sainz, Luis de, 62
 Huerta, Victoriano, 522
 Huidobro, Vicente, 601
 Huxley, Thomas Henry, 124

I

Ilundain, Cardenal (Eustaquio Ilundain y Estéban), 437
 Ingenieros, José, 263, 294, 302-305
 Isabel de Borbón (Infanta), 9, 304, 434, 494, 497
 Isabel de Castilla, 88, 206, 322, 329, 369, 387, 397, 399-400, 405, 414, 417, 437, 478, 490, 507, 532, 540
 Isabel II, 34, 70

J

Jiménez de Aréchaga, Justino, 377
 José I (Joseph Bonaparte), 34
 José, Monseñor (Josep Torras i Bages), 498
 Juan Carlos I, 577
 Juárez, Benito, 30, 153, 253
 Juderías, Julián, 11, 589

K

Kidd, Benjamin, 241

Krause, Karl Christian Friedrich, 6

L

Labra, Rafael María de, XVI, 4, 7, 30, 65-67, 151, 237-238, 273, 279, 342, 377, 379, 394, 433, 450, 462, 469, 478, 552, 573, 585, 589
 Lafuente, Modesto, 29, 36, 40
 Laguillo, José, 180
 Lamarck, Jean-Baptiste, 26
 Lamas, Andrés, 288
 Lampérez y Romea, Vicente, 401, 433
 Las Casas, Bartolomé de, 356
 Lastarria, José Victorino, 213, 288
 Latorre y Setién, Germán, 234
 Lazúrtegui, Julio de, 87, 445, 564-565
 Le Bon, Gustave, 115, 206, 241, 289
 Leguía, Augusto Bernardino, 315-318
 Lema, Marqués de (Salvador Bermúdez de Castro y O'Lawlor), 345, 387, 394
 León XIII (Papa), 93, 368
 Limpías, Conde de (Ramón Rivero y Miranda), 387, 406, 415
 Linné, Carl Von, 49
 Lisoni, Tito, 340
 Lobera, Cándido, 448
 Lombroso, Cesare, 61
 López Bru, Claudio (Marqués de Comillas), 438-439
 López de Gómara, Francisco, 355
 López Muñoz, Antonio, 344
 López Peláez, Antolín, 370
 Lugones, Leopoldo, 166, 186, 258, 260, 262, 264, 289, 304-305, 307

M

Macedo Soares, José Roberto, 471, 537-538
 Machado, Manuel, 458
 Macià, Francesc, 440
 Madrazo, Enrique Diego, 62
 Maeztu, Ramiro de, XV, 106, 109, 201, 211, 265-269, 307, 312-313, 386, 577, 600, 601
 Magallanes, Fernando de, 143, 173, 365, 407, 417, 461, 593
 Magariño, Santiago, 144, 152, 201
 Magariños Cervantes, Alejandro, 29, 288

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Mañas Jiménez, José, 38, 188-189
 Manjarrés, Ramón de, 162, 171, 173-174, 417
 Marañón, Gregorio, 51
 Marchena Colombo, José, 327, 329, 332, 342, 434
 Marchena, Antonio de, 329
 María Cristina de Borbón, 5, 86, 332
 Mariátegui, José Carlos, 186, 315-316
 Marquina, Eduardo, 458, 472-473
 Martínez Álvarez, Rafael, 122
 Martínez Anido, Severiano, 545
 Martínez Luján, Alejandro, 566
 Martínez Núñez, Zacarías, 100
 Martínez Ruiz, José (*véase* Azorín)
 Martínez Vélez, Pedro, 181
 Masson de Morvilliers, Nicolas, 127, 131
 Maura y Montaner, Antonio, XVI, 78, 107, 347-349, 355, 361, 370, 563, 568
 Maura Gamazo, Gabriel, 200, 416, 427-428, 499, 515
 Maurras, Charles, 105, 201, 474, 534
 Mediz Bolio, Antonio, 464, 470
 Mérida, Arturo, 369
 Méndez de Cardona, Ramón, 78, 563
 Menéndez Pidal, Ramón, 158-161, 423
 Menéndez y Pelayo, Marcelino, 7, 43, 59-60, 71, 92-93, 96, 127, 161, 165, 333, 433, 503, 505
 Millán Astray, José, 106
 Minguijón, Salvador, 446
 Mistral, Gabriela, 183-184, 601
 Mitre, Bartolomé, 288, 339
 Monroe, James, 135-138, 140-141
 Montalvo, Juan, 296-297
 Moret, Segismundo, 64, 87, 117, 137, 377, 433, 585
 Morgan, Lewis Henry, 241
 Muguerza, S., 564
 Mullet, José, 322
 Muñoz del Monte, Francisco, 31, 116, 144
 Mussolini, Benito, 513-515

N

Napoleón I (Napoleón Bonaparte), 34
 Napoleón III (Louis-Napoleón Bonaparte), 117, 153
 Navarro, N. E., 368
 Nervo, Amado, 458
 Nieto, Miguel, 423

Nieto, Vicente, 322
 Nucete-Sardi, José, 217
 Núñez de Balboa, Vasco, 461, 593

O

O'Donnell, Leopoldo, 30, 118
 Oloriz y Aguilera, Federico, 62
 Onís, José María de, 458
 Ortega Munilla, José, 416
 Ortega y Gasset, José, 73, 181-182, 227-228, 270-271, 557, 595-596, 601
 Ortiz, Fernando, 25, 182-183, 248, 271-285, 301, 462, 542, 593

P

Padua Tramullas, Antonio de, 421, 496
 Palacios, Teodoro, 471, 486
 Palma, Ricardo, 314
 Palomo, Luis, 146, 449, 460
 Pando Baura, Luis, 354, 477
 Pando y Valle, Jesús, 87, 331
 Pando, Andrés, 562
 Parra, Mónico G. de la, 322
 Pascual y Fontcuberta, J. M., 423
 Pejerina, Eduardo, 322
 Pelayo, Don, 372, 397, 476
 Pemán, José María, 99, 152, 196-199, 215-216
 Pemartín, José, 43, 99, 142, 195
 Pereyra, Carlos, 137, 146, 161, 167
 Pérez Agudo, Eduardo, 95, 412
 Pérez de Ayala, Ramón, 601
 Pérez Galdós, Benito, 333, 400
 Pérez de Guzmán, Juan, 401
 Pérez Magnín, Ángel, 413
 Pérez, Dionisio, 383, 565-566
 Pinzón, Hermanos (Martín Alonso Pinzón y Vicente Yáñez Pinzón), 329
 Pío X, Papa, 369
 Pío XI, Papa, 500-501, 524
 Pizarro, Francisco, 314, 372, 486
 Ponce de León, José, 243
 Ponce de León, Juan, 212
 Posada, Adolfo (*véase* González Posada, Adolfo)
 Prado y Ugarteche, Javier, 146, 315
 Prat de la Riba, Enric, 54, 128, 203, 231, 442
 Prieto Costa, Casimiro, 527

Primo de Rivera, Miguel (Marqués de Estella), XV, 4, 7, 10, 12, 80-81, 86, 99-101, 185-186, 189, 195-196, 199, 209, 284, 316, 326, 363, 370, 389, 402-403, 413, 415, 418-419, 421-422, 428, 431, 437, 443, 445, 453-456, 464, 482-487, 489, 491, 494, 496-497, 500, 515, 520, 522-523, 527, 529-531, 535, 538-539, 546, 551-552, 569, 571, 575-576, 592

Pueyo y España, Pedro, 315

Puig Campillo, Antonio, 544

Puig i Cadalfach, Josep, 442

Puigdollers Macià, José, 78, 435

Puigdollers, Ramón, 144, 152, 197, 201, 285

Pujol, Juan, 245

Pulido, Ángel, 98

Q

Quintero y Atauri, Pelayo, 38, 433

R

Rahola, Federico, 78, 142, 203, 221, 228, 261, 342, 435, 564

Ramón y Cajal, Santiago, 132

Ramos Mejía, José María, 305

Reina, Juan, 38

Renan, Ernest, 57, 105, 108, 115

Reyes, Alfonso, 169-170, 172, 227, 468-469, 471-472, 549-551, 557-558

Reyes, Rodolfo, 95, 182, 222-223

Rigoberto, Monseñor (Rigoberto Doménech y Vals), 499

Ríos Nostench de Lampérez, Blanca de los, XVI, 76, 93, 96-98, 105, 129, 146-147, 161-163, 172, 213, 269, 322, 365-366, 382, 400, 420, 433, 448, 459, 502, 539, 542, 594

Ríos, Fernando de los, 99

Ríos, José Amador de los, 6, 29, 99

Riva Agüero, Enrique de la, 315

Riva-Agüero, José de la, 317

Rivarola, Adolfo, 89

Rivas, Duque de (Ángel de Saavedra), 29

Rodó, José Enrique, 130, 144-145, 154, 159, 207, 284, 290, 297-300, 568

Rodríguez Marín, Francisco, 394

Rodríguez Mendoza, Eduardo, 150

Rodríguez San Pedro, Carlos, 514

Rodríguez San Pedro, Faustino, 87, 343-344, 357-359, 368, 383, 514

Rodríguez-Navas, Manuel, 167

Roig de Leuchsenring, Emilio, 285

Rojas, Ricardo, 218, 262, 295, 305, 308

Romanones, Conde de (Álvaro de Figueroa Torres), 119, 177-178, 344, 349

Roosevelt, Theodore, 135-136, 458

Rubio Mina-García, Jesús, 577

Ruiz Guiñazu, Enrique, 401

Ruiz Gutiérrez, Anselmo, 438, 498

S

Sáenz Peña, Roque, 141

Sáenz de Heredia, José Luis, 113

Sagasta, Práxedes Mateo, 7, 332, 433

Sainz Rodríguez, Pedro, 119, 127

Salaverría, José María, XV, 171-172, 176, 204, 258-264, 354-355, 357, 427, 477, 483, 518-519, 589, 597-598, 600

Sales y Ferré, Manuel, 38

Salillas, Rafael, 62

Salisbury, Lord (Robert Cecil), 120

Salmerón, Nicolás, 378, 491, 558

Sánchez de Toca, Joaquín, 197-198, 563

Sánchez Domínguez, Bernardino (*Bersandín*), 91

Sánchez Moguel, Antonio, 333

Sánchez Rivera, J., 561

Sandoval y Abellán, Arturo de, 368

Sandoval, Manuel, 459

Sangróniz, José Antonio de, 4, 133, 387

Sanín Cano, Baldomero, 241-242

Sanjurjo, José, 447-448, 492, 494

Sanz del Río, Julián, 40, 127

Saornil, Eleuterio, 571

Saralegui, Manuel de, 517

Sarmiento, Domingo Faustino, 213, 246, 263, 288, 302-303, 305

Semprún y Pombo, Manuel, 467, 493

Sender, Ramón J., 240, 256, 311-312

Sergi, Giuseppe, 120

Serrano Jover, Alfredo, 175

Sierra, Justo, 296, 310-311

Silva, J. Francisco V., 200

Soldevilla, Fernando, 501, 524

Sorel, Georges, 201

Soriano Yagüe, José, 304

Spencer, Herbert, 26, 50, 116, 124, 310

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Spengler, Oswald, 249
 Stoddard, Lothrop, 249
 Suárez, Constantino, 92, 133-134, 165,
 478-479, 518-519
 Suárez, Fray Adriano, 219-220

T

Taine, Hippolyte, 115-117, 153
 Tamayo, Franz, 265-269
 Tendilla, Conde de (Íñigo López de Men-
 doza y Quiñones), 501
 Teresa de Ávila, 96, 397
Tirso de Molina (Fray Gabriel Téllez), 96
 Tocqueville, Alexis de, 116, 289
 Tomás, Ricardo, 5, 206
 Topinard, Paul, 61
 Toro y Quartiellers, Cayetano, XVI, 38,
 433
 Torre, Guillermo de, 184-185, 187-188
 Torrents, José A., 5

U

Ugarte, Manuel, 137-138, 146, 152, 186,
 190, 214, 287, 289-290, 299, 307-308,
 356, 474, 497, 516
 Unamuno, Miguel de, XV, 37, 42, 72,
 102-107, 109, 112, 114, 116, 177, 181,
 204, 218, 265-266, 271, 273, 281, 380-
 381, 385, 456, 468, 482, 503, 547,
 556-557, 589
 Ureña, Rafael de, 401
 Urgoiti, Nicolás María de, 421

V

Vacher de Lapouge, Georges, 20, 42, 60-
 61,
 Valcárcel, Luis Eduardo, 317
 Valcárcel, Ricardo, 527
 Valera, Juan, 29, 117, 333
 Valle de Suchil, Conde del (José María
 Garay), 374, 558-559
 Valle, José G. del, 78
 Valle-Inclán, Ramón del, 601

Vallejo, César, 183-184, 245, 317
 Varela, José Pedro, 288
 Varona, Enrique José, 296
 Vasconcelos, José, 186, 258, 267, 295,
 310-313, 316, 522
 Vázquez de Mella, Juan, 93-94, 251
 Vega, Gustavo, 341
 Vehils, Rafael, 78-79, 342, 435, 564
 Velao, Darío, 322
 Velázquez, Diego, 397
 Vespucci, Amerigo, 166, 416
 Victoria, Reina (Alexandrina Victoria of
 Hanover), 349
 Vicuña Mackenna, Benjamín, 288
 Villaespesa, Francisco, 601
 Vinatea, Francés de, 90
 Viñaza, Conde de la (Cipriano Muñoz y
 Manzano), 315
 Viscaí, Fernando, 533
 Vizcarra, Zacarías de, 106, 385-386, 600

W

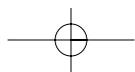
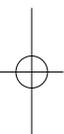
Wallace, Alfred Russel, 124
 Wilson, Thomas Woodrow, 136, 138-
 139, 194, 285, 383, 385, 388, 506

Y

Yáñez, Buenaventura, 322
 Yanguas Messía, José María de, 99, 139,
 142, 190, 194-195, 205-208, 519-520,
 535, 601
 Yrigoyen, Hipólito, 186, 269, 291, 304-
 305, 327, 339, 525-531, 533, 573

Z

Zamacois, Eduardo, 222
 Zamprile, Vicente, 510
 Zárraga, Miguel de, 508
 Zayas, Alfredo, 341
 Zorrilla, José, 29
 Zozaya, Antonio, 459
 Zurano Muñoz, Emilio, 199
 Zurita, Marciano, 322



ÍNDICE DE LÁMINAS

Créditos fotográficos - siglas de los archivos y bibliotecas mencionados:

AECID: Agencia Española de Cooperación Internacional (Madrid).
 AGA: Archivo General de la Administración (Alcalá de Henares).
 BNE: Biblioteca Nacional Española (Madrid).

<i>Figuras</i>	<i>Descripción</i>	<i>Págs.</i>
1	Portada de la revista <i>Unión Ibero-Americana</i> (<i>Unión Ibero-Americana</i> , Madrid, mar. 1904, p. 1) [Foto del autor, AECID]	iii
2	Página interior de la revista <i>Unión Ibero-Americana</i> (<i>Unión Ibero-Americana</i> , Madrid, mar. 1904, p. 3) [Foto del autor, AECID]	iv
3	Sello uruguayo en homenaje a la «Bandera de la Raza» (<i>ABC</i> , Madrid, 12-X-1933, p. 8) [Laboratorio fotográfico de la BNE]	v
4	Portada de la revista <i>Raza Española</i> (<i>Raza Española</i> , Madrid, n.º 2, feb. 1919, p. 1) [Foto del autor, AECID]	v
5	«La Fiesta de la Raza», caricatura de Bagaría (<i>El Sol</i> , Madrid, 12-X-1923, p. 1) [Laboratorio fotográfico de la BNE]	vi
6	Alegoría de España para el 12 de octubre de 1917 (Co- lombia) (<i>Unión Ibero-Americana</i> , Madrid, n.º 9, dic. 1917, p. 77) [Foto del autor, AECID]	vi
7	Manifestación escolar en la plaza de Colón, Madrid - 12-X-1929 (Archivo Alfonso) [Laboratorio fotográfico del AGA]	vii
8	Autoridades presidiendo la procesión cívica en la plaza de Colón, Madrid - 12-X-1929..... (Archivo Alfonso) [Laboratorio fotográfico del AGA]	vii

<i>Figuras</i>	<i>Descripción</i>	<i>Págs.</i>
9	Fotogramas sacados de la película <i>Vida de Cristóbal Colón y su descubrimiento</i> (1916): escena del desembarco de Colón, el 12 de octubre de 1492 [Foto del autor, Filmoteca de Madrid]	viii
10	Placa conmemorativa colocada en el monasterio de la Rábida por iniciativa de la Real Sociedad Colombina de Huelva (<i>Raza Española</i> , Madrid, n.º 127-128, jul.-ag. 1929, p. 12) [Foto del autor, AECID]	ix
11	Boceto del monumento al marqués de Comillas realizado por Antonio Perera (<i>Unión Ibero-Americana</i> , Madrid, n.º 5, sept.-oct. 1922, p. 9) [Foto del autor, AECID]	ix
12	Procesión cívica ante el «Monument a Colom», Barcelona - 12-X-1924 (<i>ABC</i> , Madrid, 14-X-1924, p. 1) [Laboratorio fotográfico de la BNE]	x
13	Ilustración para el poema «Salutación de España a las Repúblicas de América», de Manuel de Góngora (<i>ABC</i> , Madrid, 5-V-1929, p. 8) [Laboratorio fotográfico de la BNE]	xi
14	Homenaje de los exploradores chilenos ante el monumento a Isabel la Católica, Madrid - 12-X-1924 (<i>Unión Ibero-Americana</i> , Madrid, n.º 5, sept.-oct. 1924) [Foto del autor, AECID]	xi
15	«De la Fiesta de la Raza», caricatura de Bagaría (censurada el 13-X-1925)..... (<i>El Sol</i> , Madrid, 21-IX-1930, p. 3) [Laboratorio fotográfico de la BNE]	xii
16	Retrato de Alfonso XIII para la Fiesta de la Raza, San Sebastián - 12-X-1917 (<i>Unión Ibero-Americana</i> , Madrid, n.º 9, dic. 1917, p. 1) [Foto del autor, AECID]	xii
17	El representante diplomático chileno, Enrique Bermúdez, colocando la corona conmemorativa de Chile en el monumento a Colón, Madrid - 12-X-1931..... (<i>ABC</i> , Madrid, 13-X-1931, p. 1) [Laboratorio fotográfico de la BNE]	xiii
18	Medallón realizado por Mariano Benlliure y ofrecido por la República de Colombia para el monumento a Colón, Madrid - 12-X-1928 (<i>ABC</i> , Madrid, 12-X-1928, p. 9) [Laboratorio fotográfico de la BNE]	xiii

ÍNDICE DE LÁMINAS

<i>Figuras</i>	<i>Descripción</i>	<i>Págs.</i>
19	«Fiesta de la Raza», caricatura de Ismer (<i>El Socialista</i> , Madrid, 13-X-1927, p. 1) [Laboratorio fotográfico de la BNE]	xiv
20	Cartel para la Exposición Ibero-Americana, realizado por Gustavo Bacarisas [Laboratorio fotográfico del AGA]	xiv

