

# El horizonte americano en el imaginario español, 1898-1930

NURIA TABANERA GARCÍA

*Universidad de Valencia*

Partiendo de la convicción de que América, consciente o inconscientemente, está permanentemente presente en todos los discursos contruidos sobre la naturaleza, la realidad o las potencialidades de lo español, hemos considerado muy oportuno seguir el ejemplo de aquéllos que ya han analizado algunos de los elementos vivos en la constante aparición de América Latina en las diversas definiciones de la identidad nacional y en los distintos proyectos de nación esbozados en España desde el siglo XIX (Delgado y González, 1991, p. 267).

Nuestra intención es la de mostrar las conexiones existentes entre los más difundidos conceptos de nación y de identidad nacional propagados entre 1898 y 1930 en España y las diversas visiones de América y del papel que este continente podría jugar en los opuestos proyectos de nación derivados de aquellos conceptos. En este seguimiento, estarán también presentes, por ser parte constitutiva de dichos proyectos, las relecturas y reconstrucciones de la historia de España y de la historia de España en América, y las opiniones y percepciones vertidas sobre América Latina por los intelectuales que edificaron y difundieron determinados conceptos de identidad nacional.

Para enmarcar el problema del que nos vamos a ocupar, el del papel asignado a la proyección americana en la definición de la identidad nacional española, debemos hacer explícitos algunos conceptos. Partiremos del convencimiento de que España es al mismo tiempo un Estado, una nación política y una nación cultural, y que esa realidad ha sido el producto de una acción, bastante exitosa, por cierto, aunque con fuertes contestaciones, del Estado moderno castellano de difusión e imposición de una conciencia de identidad y pertenencia suprema, con el fin de asimilar la nación cultural castellano-española con una nación política, coincidente con un ámbito estatal.

También consideramos, siguiendo a Miroslaw Hroch (1994, p. 59), que aunque la nación no es un producto casual, que no llega a formarse mediante el *constructo* de la identidad nacional sino a través de diversos compromisos y circunstancias en la esfera de lo social y lo cultural, la identidad nacional no es un producto reflejo y directo de la realidad (Mira, 1985, p. 119), sino que se extiende por el resultado de una acción productora de conciencia, de adoctrinamiento y de acción simbólica.

Convencidos de la dimensión histórica de la identidad nacional española, los inicios de su formación habría que buscarlos en el medioevo, lo que lleva a muchos a considerar que la unidad política de España bajo los Reyes Católicos es ya representativa de la existencia de una cierta conciencia nacional española. Sin embargo, el paso de nación cultural a nación política en España, coincidente con los límites del Estado, con todo lo que eso suponía de imposición de una conciencia de identidad-pertenencia suprema, es decir de la conciencia de que existía sólo una nación o patria verdadera, definida por el territorio soberano y que era el marco de la fidelidad y la solidaridad esenciales y supremas, es el producto no de un proceso de unidad, sino de expansión del Estado castellano, que ya en el siglo XVIII integró y absorbió a los demás (Mira, 1985, p. 118).

Desde las Cortes de Cádiz y por influjo de la Revolución Francesa, en España se impuso una concepción civilista de la nación, que partía de la idea de que la nación era una comunidad de leyes, que obligaban a todos los ciudadanos, porque la voluntad nacional era general y soberana. Para este nacionalismo civilista, la condición previa de una nación era el país, porque la nación era una unidad territorial, una comunidad política que residía en su propio territorio histórico, que, no obstante, debía contar con mecanismos de autorrenovación y de cohesionamiento social, basados primordialmente en una educación impartida en la lengua común (Smith, 1994, p. 8). A lo largo del siglo XIX en todo el Estado dominó, sin oposición, esta concepción civil de la nación sostenedora del nacionalismo español, hasta que a partir de 1868 se comenzó a poner en duda que la nación española fuera el único objeto de legitimidad, dando origen ese cuestionamiento al desarrollo de los nacionalismos catalán primero, y vasco algo más tarde, definidos por Anthony Smith como étnicos.

El fortalecimiento de estas oposiciones al nacionalismo civil castellano-español, la evidencia de que el régimen de la restauración era ya incapaz de asumir los cambios políticos y sociales del país, en especial ante la llamada "cuestión social", y, por fin, el desastre colonial del 98, favorecieron la reflexión en torno a la identidad nacional española. Se desarrollaron en ese ambiente dos posiciones sobre el problema nacional, que podríamos llamar nuevo-nacionalismo español-progresista y nuevo nacionalismo-español-con-

servador, que no se distinguen excesivamente por su concepto de nación sostenido sobre la existencia de una comunidad espiritual con fronteras políticas establecidas, en la que la raíz castellana es dominante.

También era común en ellos la alusión a América, que se presentaba como un "mito compensatorio" de las debilidades y de los obstáculos a superar para lograr la edificación de los distintos proyectos nacionales. En este punto es donde más se distinguen estos nacionalismos españoles finiseculares del que predomina en España desde la transición democrática, caracterizados, entre otras cosas, por un europeísmo compensatorio, que tanto el nacionalismo castellano-español como catalán comparten, con la pretensión de realizar sustitutoriamente en aquel escenario sus respectivos ideales de independencia o predominio (Rubert de Ventós, 1987, p. 100).

Al margen de esta realidad actual, la consideración de América como mito compensatorio tendrá diversos orígenes y distinta utilización, aunque la simple coincidencia en el tiempo del inicio de dos procesos históricos tan relevantes como el descubrimiento y la colonización de América y la unificación política entre los reinos de lo que hoy llamamos España, explica por sí misma la estrecha y constante relación entre la idea de América y la conformación de la identidad española.

En efecto, la extrapolación americana de la identidad nacional española se ha manifestado, desde muy distintos puntos de partida y desde 1492, en imágenes asumidas y propagadas en sectores de opinión y grupos políticos influyentes, formando un imaginario, entendido como un conjunto de ideas, de imágenes y de representaciones colectivas, estrechamente unido a la ideas sobre la situación de la propia nación en el mundo, sobre su formación histórica y sobre su destino.

En definitiva, América siempre ha estado presente en el pensamiento español como prolongación de la propia identidad nacional o del propio proyecto de nación. Prueba fehaciente de ello fue, muy especialmente, la convulsión provocada por la pérdida de las últimas colonias americanas en 1898, que enmarcó el más importante y fructífero debate entre los intelectuales españoles en torno a la necesidad de tomar postura activa por redefinir la identidad española.

Rafael Altamira, en su obra *Historia de la Civilización española* (1988, p. 260), recordaba que el inevitable final de la guerra de Cuba produjo un pesimismo profundo en la sociedad española, que abrazaba tanto al presente del país como a su historia, a la obra del espíritu español y a la calidad de sus aptitudes para la civilización moderna. Frente a esta desesperanza, la reflexión, según Altamira, se impuso y junto a los más optimistas, identificados con aquellos seguidores del hispanismo reivindicativo de Menéndez y Pelayo, surgieron otros que consideraban, cubiertos de un

"pesimismo activo", un deber luchar por vencer los obstáculos y por dar un giro enérgico en todos los órdenes de la actividad nacional.

En otras palabras, ante el desastre colonial y la decadencia nacional, se unieron en la reflexión en torno a España, su sentido, su identidad, las causas de sus males y las posibles soluciones, dos movimientos intelectuales importantísimos, el regeneracionismo y la "generación del 98". Y en ambos, la idea de América tendría un papel relevante.

Sin embargo, no se debe olvidar que entre los intelectuales que se integran en la llamada Generación del 98 se encuentran seguidores de aquella doble tendencia que desde la segunda mitad del siglo XIX existió entre los preocupados por la psicología nacional: la de aquéllos que realizaban una reflexión con pretensiones de científicidad y basada en la observación experimental, junto a integrantes de una tendencia más estetizante, con caracteres retóricos y hasta demagógicos, que culminarían en una actitud claramente nacionalista. Es evidente que en la obra del grupo de la generación del 98 estaban presentes dos visiones y dos orientaciones del destino de España, una construida sobre una interpretación involucionista, providencialista y reaccionaria de la historia, junto a otra, partícipe del planteamiento regeneracionista, heredero de una crítica selectiva de la historia de España. Nos encontramos, a la altura de la crisis finisecular y como consecuencia directa de aquellas dos visiones opuestas del destino de España, con dos grandes idearios en relación con la posición que ocuparía América en el horizonte de la vida española, igualmente vinculados a aquellas dos interpretaciones de su historia: el panhispanismo, que ubica en América un imaginario de afirmación nacionalista, y el hispanoamericanismo progresista, que tenía en América un estímulo para la modernización del país. Como derivado de aquel panhispanismo unificador del catolicismo y del nacionalismo, se desarrollará en los años veinte el ideal de la Hispanidad, como pretexto para defender una ideología reaccionaria, llamado a durar más de lo esperado (Sepúlveda, 1994, p. 15).

En la búsqueda de los orígenes de aquellos imaginarios americanos, habría que hacer una breve referencia a un acontecimiento que en ocasiones se señala como el primer gran proyecto oficial de recuperación del prestigio de España en América: la celebración del IV Centenario del Descubrimiento en 1892.

Como en situaciones muy próximas, los resultados no fueron los esperados: el IV Centenario no tuvo una repercusión extraordinaria y sus secuelas pueden valorarse muy diferentemente. Aunque, como señala J. L. Abellán (1992, p. 9), aquel 92 ayudó a crear una nueva conciencia de la importancia del tema americano en la identidad cultural española, que vería sus primeras muestras en el *Idearium Español* de A. Ganivet, publicado en 1897. Asimismo, ya de forma más clara en la generación del 98, tampoco podemos olvidar dos

resultados muy emblemáticos del IV Centenario: el esfuerzo erudito por rescatar documentos relevantes de el historia colonial, valiosos para la rehabilitación de aquel período, en la que estaban empeñados progresistas y conservadores, y la gran cabalgata por las calles de Madrid en la que los figurantes disfrazados de indios mostraban su agradecimiento a unos majestuosos y solemnes Isabel, Fernando y Colón. Algunos señalan que de ella nació la castiza expresión de *hacer el indio*, para referirse a acciones insensatas, siendo este recuerdo la principal secuela popular de los festejos (Vives, 1992, p. 121).

Pero, siguiendo la primera idea, ya en los años inmediatamente previos al 98, y en tono claramente regeneracionista, Ganivet y Rafael M. de Labra perfilaron las líneas básicas de un programa de revitalización de las relaciones entre España y América, imprescindible ante la debilidad española para encontrar un puesto relevante en el contexto internacional. Uno de los elementos de aquel proyecto de convergencia hispanoamericana era la creencia en una comunidad cultural, formada por España y sus antiguas colonias, por encima de desavenencias políticas y de intereses comerciales.

Desde esa creencia común en una afinidad colectiva hispanoamericana de Labra y Ganivet, éste invocaba una acción exterior de signo espiritualista y cristiano común a España y América frente al materialismo norteamericano, mientras que el nacionalismo liberal de Labra le hacía depositar toda la confianza en el desarrollo intelectual de la vida interior española para recuperar el prestigio de España en América. Labra, en pos de "la obra de reconstrucción de la familia hispana aquende y allende el Atlántico" (Labra, 1910, p. 121), apelaba a la gran masa de emigrantes españoles residentes en América, que por su posición en sectores económicos relevantes y por su integración en la sociedad americana son "el primer factor de la intimidad hispanoamericana".

Sin embargo, y a pesar de la figura precursora de Labra, todavía el hispanoamericanismo oficial mantenía rasgos conservadores, derivados de su acrítica vindicación del pasado colonial y de su incapacidad para resolver el problema antillano, por lo que el americanismo regeneracionista y liberal sólo pudo ganar terreno tras el 98.

El regeneracionismo y el hispanoamericanismo regeneracionista, para José Carlos Mainer, se identifican con el desencanto de la burguesía profesional finisecular ante la hegemonía del tradicional bloque nobiliario-territorial-financiero, con bases en el positivismo sociológico y con unas posturas claramente opuestas a las instituciones políticas tradicionales. Esta reacción frente a las formas políticas de la Restauración implicaba que los regeneracionistas considerasen imprescindibles tanto la actuación privada de la sociedad civil, en oposición a la inoperancia estatal, como el alejamiento

de las pugnas políticas y de los "partidos doctrinarios", en nombre de la unidad de acción modernizadora (Mainer, 1977, p. 54). J. Costa, Macías Picavea o Altamira participaban de este proyecto de "regeneración nacional" frente a lo que consideraban una "crisis de la conciencia nacional", evidenciada ante el atraso relativo de España en el proceso de modernización que afectaba a toda Europa.

La idea de una nación era, por tanto, el objetivo esencial del regeneracionismo, entendida ya como un concepto sociológico, por encima de la existencia de un Estado corrupto y responsable de la decadencia. Como en Costa, en el regeneracionismo se partía de un nacionalismo, definido por Tierno Galván (1961, p. 144) como "ingenuo", que interpretaba España como una continuidad desde Tartesos hasta su época, mostrando un considerable entusiasmo por el pasado nacional, repleto de mitos y exaltaciones estéticas, con unas limitaciones que se aceptaban después de conocerlas. Y es que el regeneracionismo es, básicamente, un intento de acercamiento a la realidad nacional desde la perspectiva de las ciencias sociales, puestas al servicio del proyecto de modernización nacional.

Las respuestas regeneracionistas, liberales y conservadoras, ante el desastre colonial y ante la necesidad de modificar la posición española en el exterior, oscilaron entre un cierto aislacionismo defendido por Ganivet, la "españolización" de Menéndez Pelayo, el "casticismo" de Unamuno y la "desespañolización" o "europeización" de J. Costa y de J. Ortega y Gasset, quien en 1910 decía "España es el problema, Europa la solución" (Delgado y González, 1991, p. 275).

Entre estos regeneracionistas encontramos un importante grupo que percibía en América un elemento más en la revitalización de España, aunque tampoco aquí hubiera unanimidad en el establecimiento de los términos de esa contribución. No obstante, sí era común en el americanismo regeneracionista considerar como fin último de sus desvelos fortalecer y defender lo que se entendía como la identidad común hispanoamericana. En palabras de Altamira, la "modalidad hispana" que caracterizaba esta psicología colectiva estaba construida sobre "esas cosas sentimentales, inefables, imposibles de explicar muchas veces o de reducir a términos de discreción intelectual" y "sobre nuestros ideales colectivos, que hemos incubado y predicado a través de los siglos y sobre los grandes hechos que hemos realizado en nuestra historia" (Altamira, 1927, p. 10).

Esta modalidad hispana, esta identidad común supranacional, formaba parte importante del nuevo patriotismo que convertiría a España en guía cultural y espiritual de América, que no negaba por ello la originalidad y la diversidad americana. Según dijo Altamira en 1921, "el futuro de las relaciones hispanoamericanas ha de darse, no como la conjunción de un

prototipo inmóvil (y con esto solo, necesariamente defectuoso), ofrecido por un pueblo viejo que dio lo suyo, y el constante hacer de los pueblos nuevos, sino de una coincidencia de movimiento ascendente en que lo único que importa salvar es el troquel, la modalidad, la orientación característica de la psicología del grupo, a través de las varias e infinitas aplicaciones que las condiciones de los tiempos y de los lugares impondrán a unos y a otros" (Altamira, 1921, p. 147).

Como regeneracionistas, Altamira o Adolfo González Posada pretendían una reconstrucción de la historia nacional como valor para la revitalización del país, liberándola de mitos y leyendas y haciéndola partícipe de la educación colectiva, en un proceso de socialización de las categorías e imágenes históricas, en consonancia con los valores de una nueva etapa de modernización estructural y política.

La historia tenía, pues, una importancia considerable en la consolidación de la identidad nacional, así como la gestación de la historiografía ganaba nueva trascendencia al ser considerada una acción institucionalizada de reconstrucción de la memoria, que permitía a la comunidad identificarse a sí misma en términos de su posición hacia el futuro (Niño, 1992, p. 223).

En el proyecto de identidad nacional del regeneracionismo liberal, como en el de los conservadores, el interés por combatir la leyenda negra y por reivindicar la labor de España en América durante la colonia cobró un papel decisivo, aunque serían los valores y los principios utilizados por unos y por otros en esa rehabilitación lo que les diferenciará.

Los liberales partían de una interpretación de la historia de España algo distinta a la difundida por los círculos académicos de la Restauración. Aunque consideraban que España había vivido un período de esplendor bajo los Reyes Católicos, gracias a una forma de gobierno parlamentario en el que el poder era compartido por varias Cortes, también se les juzgaba inauguradores del período de decadencia al abandonar la tolerancia religiosa e imponer la Inquisición. Aunque progresivamente se fuera moderando la amplísima concepción liberal de la decadencia española, era común entre estos regeneracionistas culpar a la dinastía de los Austrias, por extranjera, de la pérdida de los valores más relevantes del país, representados por los Comuneros, por ejemplo, y de paralizar la evolución histórica natural del país mediante su general germanización (Pasamar y Payró, 1987, pp. 7-11).

Ricardo Macías Picavea escribió: "El cesarismo no es español, sino germánico; el dogmatismo y la obsesión con la teología no son rasgos españoles sino germánicos; el fanatismo y la intolerancia no son españoles, sino germánicos; ser más papistas que el Papa no es una característica española, sino mas bien un reflejo de la herencia germánica" (ver en Pike, 1971, p. 104).

Respecto a la historia de España en América, los regeneracionistas remarcaban que la herencia dejada por aquella presencia se centraba en los rasgos civilizatorios del período colonial en ámbitos científicos, artísticos y culturales más que en la labor evangelizadora, que para los panhispanistas, seguidores de Menéndez Pelayo, había sido la principal y providencial contribución de España a la historia de la humanidad.

Con luces y sombras, el juicio sobre la colonización emitido por los liberales pretendía vencer los prejuicios, recurriendo a las fuentes y no a composiciones posteriores cargadas de intereses, ya fueran hagiográficas o denigrantes. Esa rectificación del legado colonial buscaba conseguir que el español se reencontrara con su propia historia, mostrándole críticamente su gran aportación a la civilización universal. Paralelamente, este análisis del pasado mostraría que las soluciones copiadas de él para el arreglo de problemas del presente habían fracasado, sirviendo esta lección de freno al fortalecimiento del nacionalismo reaccionario.

Por último, la asunción de los errores y atropellos del pasado colonial permitiría completar dos objetivos: primero, minar la animadversión global americana ante aquel período y, con ello, facilitar un acercamiento presente en base a la asunción por todos, sin complejos, de la modalidad hispanoamericana; y después, extender la idea de que la conquista había sido positiva para la civilización y de que los desmanes, violadores de las leyes protectoras, se debieron a la naturaleza humana y no al gobierno, ya que la colonización española de América fue un hecho de Estado, reflexivo y metódico, con unos principios económicos mercantilistas, pero también con unos principios jurídicos basados en la igualdad humana, pilar del sistema colonial español (Sepúlveda, 1990, p. 139).

Como diría Altamira: "la colonización española en América representa la eterna lucha entre los principios de la humanidad y de derecho y el egoísmo de la mayoría de los hombres", estando la "singularidad de las clases directoras españolas de fines del siglo XVI y de todas las que les sucedieron ... en levantarse espiritualmente sobre la idealidad común, proclamar ideas que la contradecían, tratar de imponerlas por medio de la legislación y luchar continuamente por el cumplimiento de ésta y por el castigo de los transgresores a ella" (Altamira, 1988, p. 163).

En última instancia, esta rectificación de la historia colonial del americanismo regeneracionista liberal y su traslación a la sociedad española y americana se entendían como puntales fundamentales de la reconquista del prestigio de España en el extranjero y como una de las iniciativas primordiales del "americanismo práctico".

El importante papel que le asignaron a América y al acercamiento entre ella y España en el proyecto del americanismo regeneracionista se entienden

mejor si recordamos no sólo esta lectura de la historia colonial, sino la percepción, la opinión que sobre América cultivaron estos intelectuales españoles.

La imagen de una España postrada, que debía modernizarse con América y convertirse en médula del progreso científico y cultural común frente al expansionismo norteamericano, estaba en estrecha relación con una visión progresista de América. Como señalaba en 1908 Luis Palomo, fundador del Centro de Cultura Hispano-Americana, los lazos con el Nuevo Continente debían ser estrechados constantemente, porque era indispensable que España recobrase en ella su salud, su juventud y su vida, porque a los españoles les faltaba energía para emerger solos y sin ayuda de la opresión que les sofocaba. Decía: "el futuro de España está en América. España debe rejuvenecerse con el contacto de estos pueblos jóvenes que respiran una atmósfera de progreso moderno" (ver Pike, 971, p. 148).

Ya fuera a través de los viajes de algunos intelectuales españoles, a través de las referencias de sus colegas americanos o de los emigrantes exitosos, los americanistas más liberales mostraban una fuerte fascinación por la modernización, la vitalidad y el potencial económico de América.

Aunque no se ocultaba la admiración por los cambios en la legislación en pro de la secularización y la extensión de la educación llevada a cabo por los gobiernos liberales en Ecuador o por el seguimiento de los principios del positivismo de Porfirio Díaz, será Argentina el centro del mayor entusiasmo entre este grupo.

Podemos mencionar múltiples ejemplos de la idealización de la Argentina, como representación del progreso, de los logros políticos y, sobre todo, económicos que podía alcanzar la raza hispánica, de poder superar los obstáculos institucionales y culturales acumulados en la península durante siglos.

Desde Blasco Ibáñez a Ortega y Gasset, los cada vez más numerosos intelectuales que visitaban Argentina hacían gala de su admiración, especialmente tras los emblemáticos viajes de Altamira en 1909 y de González Posada en 1910, y de que muchos de ellos aprovecharan las invitaciones de la influyente Institución Cultural Española, creada en 1912 por la colonia española Buenos Aires. Por allí pasaron Menéndez Pidal, el mismo Ortega, Julio Rey Pastor, Pí i Sunyer, Blas Cabrera, M<sup>a</sup> de Maeztu, C. Sánchez Albornoz, Ots Capdequí y muchos otros.

González Posada dijo que los españoles podrían aprender mucho observando a los constructores de la nación argentina, cuya grandeza aparecía de su habilidad para adaptar el carácter español a los nuevos tiempos y retos. La complementariedad de ambas naciones se evidenciaba porque "el español que se sumerge y se baña en el medio argentino y desde él

contempla a España, experimenta la sensación singularísima de que entonces es cuando ve en plenitud de visión entera y completa, una España con porvenir, como el argentino que ve desde España una Argentina con maravillosa historia" (Pike, 1971, p. 148 y Zuleta, 1979, p. 11).

Menos poético que Posada, Enrique Gómez Carrillo, director del diario *El Liberal* de Madrid, mostraba su encandilamiento por el Buenos Aires y la Argentina que conoció en 1917: una ciudad en cuyas calles abundaban las moscas y las prostitutas, pero en la que no se veían ni mendigos, ni perros, ni sacerdotes, y un país que, por ello y por otras cosas, podía enseñar mucho a España (Pike, 1971, p. 148).

Vicente Blasco Ibáñez podía representar con su propia trayectoria personal la evolución de esta parte del pensamiento liberal español. A raíz de una invitación de Faustino da Costa, empresario del Teatro Odeón de Buenos Aires, visitó Argentina en 1909, para participar en un ciclo de conferencias, en el que también colaboraron Jean Jaurés, Georges Clemenceau y Anatole France, con el que coincidió. Recorrió el país y quedó deslumbrado por la inmensidad del territorio, la versatilidad del paisaje y la riqueza de las culturas urbanas y rurales. En un artículo publicado en España ese año con el título de "Porvenir de América", comentaba que el país peninsular estaba anémico por "exceso de crianza", al haber transferido a sus hijas americanas toda su fuerza, pero también entusiasmado ante la fuerza de éstas, que creciendo y creciendo, llegarían a dominar el mundo.

Como él mismo confesó, de aquella experiencia personal surgió su enamoramiento y su espíritu colonizador, que habría de concretarse en las colonias de Nueva Valencia en Corrientes y de Cervantes en Río Negro. Tras escribir "Argentina y sus grandezas" en 1910, dedicó todos sus esfuerzos a estos proyectos, en los que América ya no era un símbolo, una alusión o un transfondo, sino una presencia directa y un escenario (Gutiérrez y Sánchez, 1995, p. 118).

El fracaso de los dos proyectos colonizadores de Blasco Ibáñez podrían también representar el fracaso del aquel proyecto del "americanismo práctico" regeneracionista. Hacia 1930 el optimismo liberal sobre el futuro hispanoamericano se debilitó ante una realidad sombría, caracterizada por un atraso económico evidente en la gran mayoría del continente y ante una prosperidad, antes vista como ilimitada, pero ya colapsada ante la depresión.

Como señaló Pike (1971, pp. 164-5), los excesos de la Revolución mexicana, el crecimiento del clericalismo en Colombia y Perú y la inestabilidad política en Argentina y Chile, resuelta bajo dictaduras militares, así como el predominio de los sentimientos indigenistas, antes que los hispanoamericanistas, en una nueva generación de intelectuales decepcionaron a numerosos americanistas españoles, que comprobaron cómo el liderazgo del movimiento

pasaba a los conservadores, fortalecidos por el desarrollo también en América de proyectos revisionistas y panhispanistas, que buscaban en la España eterna el modelo para guiarlos a la grandeza del pasado.

Aquel desánimo iba creciendo tras el fin de la primera guerra mundial, alentada por la inoperancia estatal ante las grandes posibilidades abiertas durante la guerra, que no implicaron la puesta en marcha de proyectos para mejorar las comunicaciones o las infraestructuras precisas para potenciar el acercamiento cultural y comercial con América.

Será con la dictadura de Primo de Rivera cuando se perciba una concreta "ofensiva hispanista", derivada de la incapacidad del régimen para consolidar una presencia exterior más destacada en el marco europeo. Se puso en marcha una orquestada política americanista de prestigio, arropada de fastos propagandísticos, como la Exposición Iberoamericana de Sevilla de 1929, que redundó en algunos resultados más concretos, entre ellos, el incremento de los presupuestos para la acción diplomática y consular en América, la mejora y subvención de las líneas marítimas y el tendido del primer cable telegráfico directo entre España y América.

No obstante, estos resultados prácticos no pueden ocultar que la imagen de América y del papel de España allí, oficializada por la dictadura primorriverista, poco tenía que ver con las que desarrollaron los americanistas regeneracionistas que hemos señalado hasta ahora, para los que América era el catalizador de la renovación interior.

Como es sabido, en el ideario de la dictadura convergieron tres corrientes: el tradicionalismo, el catolicismo social y el conservadurismo maurista. A la vista del concepto de hispanoamericanismo que manifestó tener Primo de Rivera, basado en el catolicismo y en la creencia en que ante todo debían desarrollarse las relaciones espirituales entre España y América, fueron los ideólogos del panhispanismo más conservador los que mayor influencia tuvieron en los círculos oficiales, con una proyección que llegará a los grupos antidemocráticos durante la II República y al franquismo.

Nos hemos de referir a José María Pemán, Ramiro de Maeztu, Emilio Zurano Muños, Eugenio D'Ors y Ernesto Giménez Caballero, entre otros.

En todos ellos encontramos la huella de M. Menéndez Pelayo, que basaba la identidad nacional de los españoles en los valores tradicionales y religiosos, con una interpretación providencialista de la historia de España que condenaba la centralización borbónica, el galicismo, el jansenismo, el liberalismo del siglo XIX y todo lo que fuese "moda heterodoxa importada de Francia o Alemania".

Menéndez Pelayo construyó una comprensión de la estructura del proceso histórico de base estrictamente cristiana, combinada con ideas precedentes del idealismo hegeliano y romántico de la "escuela histórica", muy evidentes en

su tesis sobre el "genio de la raza", según la cual, cada nación tiene una índole o genio propio, expresión a su vez de la raza, "instrumento primario de la providencia de Dios en la Historia (Abellán, 1988, p. 376).

En su *Historia de los heterodoxos españoles* definió un verdadero *volksgeist* o "espíritu del pueblo" nacional español. Este carácter se empezó a forjar con los romanos, pero la conciencia y la fuerza de ser nación las dio la unidad de la fe en el cristianismo. Fue la fe la que dio la grandeza a la nación española, a la que Dios dio el "destino más alto entre todos los destinos de la historia humana", realizado con la evangelización de medio mundo y la lucha contra el protestantismo. La revolución extendida desde el extranjero a partir del siglo XVIII arruinó lo existente desatando el tribalismo ibérico y de los taifas, constituyendo el suicidio de la nacionalidad española. Para Menéndez Pelayo y sus seguidores tradicionalistas, el concepto de nación estaba en estrecha relación con una misión única y eterna, que recuerda mucho a la definición de nación de Renan, basada en principios espirituales, resultado de profundas complicaciones de la historia (Renan, 1982, p. 36).

Recogían de Renan el carácter espiritual y tradicional de la esencia nacional, así como su rechazo de los elementos físicos de la nación como definidores de su esencia, aunque, lógicamente, identificaron el espíritu español con el catolicismo, al modo menendezpelayano, huyendo de la tolerancia religiosa de Renan, tanto como de su concepto plebiscitario y, coyunturalmente, democrático de la nación. Y es que desde fines del siglo XIX la nación española estaba siendo cuestionada por los nacionalismos periféricos y no era admisible, para los que no dudaban de la definición católica y única de lo español, someter esta definición al "plebiscito de todos los días", en el que se hacía evidente el deseo de los miembros de la misma tradición a permanecer unidos en el futuro (Álvarez, 1992, p. 1000).

Como historiador, Menéndez Pelayo se ocupó en cuerpo y alma de "restaurar" la historia de España al servicio de los ideales tradicionales. Desde ese planteamiento, idealizó el descubrimiento y la colonización española de América, por cumplir el objetivo de acrecentar el mundo cristiano. Esta misión histórica debía defenderse frente a los ataques de aquéllos que destacaban los errores y desmanes de los españoles, seguidores pasados y presentes de Bartolomé de las Casas, quien por su supuesto desequilibrio emocional y personalidad paranoica, encabeza a todos los antiespañoles que, al denostar la conquista, tantos males habían provocado a España.

Con estas bases se construyó la identificación de España con los valores del catolicismo y la civilización, mediante una interpretación de su historia muy simplista, en la que destacaban imágenes, hechos o personajes, como los Reyes Católicos, el descubrimiento y la colonización de América, que eran despojados de toda coordenada histórica explicativa, convirtiéndose en

constantes intemporales, representativas de todos los valores humanos y espirituales, capaces de ser resucitados en el presente.

Para los panhispanistas conservadores, América no era un estímulo para la modernización, sino un "objeto de definición nacionalista española, un recuerdo de su grandeza pasada y un espejo de su propia identidad" (Sepúlveda, 1994, p. 68).

América interesaba mientras mantuviera la herencia del período colonial, mientras se identificara en el presente con la madre patria y aceptara el destino protagonista de España, ya que entre ellos estaba latente cierto complejo de superioridad.

Esta perspectiva se podría reflejar, como en D'Ors, en la exaltación de una idea imperial engrandecida y en el rechazo absoluto de las nacionalidades americanas surgidas del liberalismo revolucionario, o como en Giménez Caballero, editorialista de la *Gaceta Literaria*, que llevaba el paternalismo a la esfera de lo intelectual, al considerar que la influencia de Francia o Italia en América desvirtuaba la verdadera identidad hispanoamericana, por lo que debía volverse al reconocimiento de Madrid, de España en general, como "meridiano intelectual de Hispanoamérica".

Juan Vázquez de Mella, máximo teórico tradicionalista de la Restauración, escribía, en 1915, que en su ideal de España se incluían tres dogmas: la federación con Portugal, la recuperación de la soberanía en el estrecho y la formación de una confederación americana. Aunque el proyecto no fuera tomado seriamente, sí debe señalarse la influencia de Mella en los creyentes en el carácter espiritual de la nación y en los que edificaron el concepto de Hispanidad como intento de afirmación nacional. La creación de los Estados Unidos del Sur serían para Mella un refrendo del pasado colonial y una reivindicación de la obra de España en América, frente a la colonización anglosajona, con lo que ello implicaba la afirmación de la propia autonomía nacional y la revalorización de su proyecto histórico peninsular (Egido, 1993, p. 655).

Una vez lograda la "alianza peninsular", en los mismos términos que en 1930 propondría el portugués Antonio Sardinha, alrededor de la salvaguardia de un tipo de civilización superior creado y difundido tanto por Castilla como por Portugal y que no era otro que la civilización hispana, cristiana y occidental, decía Mella que "podríamos dirigirnos a los Estados americanos, que hemos amasado con nuestra sangre y a los cuales hemos infundido nuestra civilización, y fundar con ellos un imperio espiritual, diplomático y mercantil, en pie de igualdad que volvería a surgir en diez y ocho estados que hablan nuestra lengua, por una confederación tácita..., pero con la primacía de honor para la madre, que puede resolver con el arbitraje en que se juntan

la justicia y el amor, las discordias interiores de sus hijos" (Egido, 1993, p. 656).

Con esta identificación explícita o implícita de España con el centro y esencia del occidente y la catolicidad, surgieron varias propuestas en esos años, que integraban la necesidad de fortalecer el proyecto histórico nacional, como paso previo a la recuperación del prestigio en el exterior, con un componente mesiánico indiscutible, derivado de la creencia en aquella misión providencial de España en la Historia.

Mella sentenció que "España, descubridora y civilizadora del Nuevo Mundo, es geográficamente la parte más avanzada de Europa que sale al encuentro de América y que tiene la misión de estrechar las relaciones entre los dos centros, que son la sede de la civilización de la tierra". Nueve años después, en 1926, Emilio Zurano Muñoz apelaba a los pueblos de origen español, también en oposición a la América anglosajona, a no olvidar que fueron engendrados por un altísimo ideal inspirado en Dios y en la Patria. Esa conciencia llevaría a aceptar la creación de una confederación, alianza o liga, unida por "la autoridad y la disciplina" y organizada alrededor de España y de su Rey, "jefe espiritual de los pueblos españoles", "... que es el más caracterizado representante de la familia española, en cuyo indiscutible derecho nadie disientiría" (Zurano, pp. 33, 201 y 247).

En todos ellos, la plataforma del acercamiento entre España y América era la unidad del espíritu, consecuencia directa de la comunión en la misma religión. Sobre esos valores, J. M. Pemán, ideólogo de la Unión Patriótica de Primo de Rivera, mantenía que España había demostrado ya su madurez como nación al abandonar todo intento de expansión material y política; esa madurez le permitiría entregarse a una expansión más elevada: la espiritual e idealista. Viendo, como Mella o como Zurano, que la falta de espiritualidad sería la causa del previsible fracaso del panamericanismo norteamericano, entendía que la raza hispánica era la mayor reserva de recursos espirituales del mundo y la encargada de ayudar al mundo a avanzar "hacia un nuevo orden internacional basado en la paz, la justicia y la moralidad cristiana".

Esta alusión a Pemán nos permite distinguir las dos vías hacia la definición de la esencia de lo español que convergían en el pensamiento anterior a la II República: aquélla de raíz menendezpelayana que identificaba en la esencia católica lo español, y aquella otra, al margen de la ortodoxia tradicionalista y derivada de las reflexiones de algunos hombres de la generación del 98, que destacaban el carácter espiritual de los españoles, al modo de Ganivet o de los vitalistas Unamuno y Ortega.

No por casualidad, serán estos últimos los miembros de la generación del 98 que más se ocupen del tema iberoamericano y que, por otra parte y por distintos canales, más influyan en los ideólogos fascistas y de la extrema

derecha española de finales de los años veinte y treinta en su definición de la tradición histórica española (Álvarez, 1992, p. 1001).

Ya desde 1895 Unamuno rechazaba que la raza u otros elementos físicos fueran los definidores de los pueblos, que la inexistencia de una raza pura determinaba que éstos fueran producto de un proceso histórico. De su interés por la nación española surgió su convicción de que España no estaba confinada a la península, puesto que existía una unidad en el mundo hispánico, basada en la lengua, que implicaba que todo lo que acontecía en Hispanoamérica influía en el conjunto de la comunidad hispánica, de la que España formaba parte.

Desilusionado de la ciencia y del progreso de Europa, como señalaba en su ensayo "Sobre la europeidad", de 1906, y persuadido ya de que no existían diferencias sustanciales entre España y América, Unamuno pasó de creer en la "europeización" de España como solución a defender la "hispanidad" (término usado por él desde 1909 en su artículo "Sobre la argentinidad") como un proyecto cultural de impronta liberal compuesto por una amalgama de razas y culturas en un espacio geográfico en el que España se vinculaba a la totalidad de la comunidad hispánica, de esencia fundamentalmente lingüística. Para Unamuno, sólo una confederación espiritual podría dar seguridad, bienestar y progreso a España y América, una vez garantizadas las independencias nacionales (Pike, 1971, p. 59; Chaves, 1964, p. 26).

De nuevo estará Argentina en el centro de los ejemplos puestos por Unamuno para demostrar la existencia de esta comunidad de pueblos que hablan español, que él definía como "hispanidad", y que abarcaba ciertas cualidades espirituales y una determinada fisonomía moral, mental, ética, estética y religiosa. En 1905 escribió el texto "Algunas consideraciones sobre la literatura hispanoamericana", en el que interpretaba muy peculiarmente la actitud antiespañola de Sarmiento. Señalaba que éste, al hablar mal de España siempre que tenía ocasión y al alabar tan ostentadamente el genio francés, demostraba su profunda y radical españolidad, al personificar aquella frase que sentencia que "aquel que habla mal de España es español". Para Unamuno no era casualidad que Sarmiento denostara España y fuera español, pues hacía lo que hacen los ibéricos: maldecir parte de su tradición. No era, pues, una censura como la que suelen hacer los extranjeros, ajenos a nuestro espíritu, nuestras virtudes y nuestros vicios, sino una censura de un hombre de profunda inteligencia que sentía en sí mismo lo que veía en los españoles y penetraba con amor fraternal en nuestro espíritu (Monclús, 1987, p. 169).

No será aquella definición unamuniana de Hispanidad la que desarrollarán ni los ideólogos de la derecha reaccionaria española de los últimos años veinte y treinta ni Ramiro de Maeztu, al que Unamuno dedicó en 1900 un texto

titulado "La ideocracia". Sin embargo, encontramos en ellos y especialmente en algunos autores fascistas, como José Francisco Pastor (Álvarez, 1992, p. 1019), una clara y reconocida influencia del vitalismo y espiritualismo unamunianos en su definición de la identidad nacional, que entraba en combinación con aquella lectura parcial de Renan de los tradicionalistas y con una, también algo libre, interpretación del concepto de nación de Ortega y Gasset.

Y es que el concepto orteguiano de nación es traducido por aquéllos que radicalizarán el discurso del hispanismo conservador durante la II República y que convertirán la "Hispanidad" en un mecanismo de afirmación nacional y en una expresión de aspiraciones irredentistas en política exterior (Delgado y González, 1991, p. 287).

El punto de partida de esta modificada formulación del ideario hispanista tiene antecedentes directos y conexiones en dos aportaciones de Ortega: la relacionada con su condena filosófica de América y la ligada a su concepto de nación.

Como muestra clara de sus deudas con el idealismo hegeliano, fue promover la traducción en 1928 de la *Filosofía de la Historia Universal* de Hegel, en la que se marginaba a América de la historia de los pueblos, puesto que ni su geografía ni su conformación política, ni su base demográfica mestiza reunían para el filósofo alemán los requisitos precisos para ser dignos mediadores en el proceso de autobúsqueda, reencuentro y liberación del Espíritu. Allí decía que de América sólo tenía interés la relación externa con Europa, que la convertía en su anejo por recoger su población sobrante. Como consecuencia de ello, se entendía que América no estaba acabada de formar, careciendo de atractivo al ser el país del porvenir, puesto que para la historia cuenta lo que ha sido y lo que es, y para la filosofía, lo que es y es eterno: la razón.

Compartiendo con Hegel la creencia en la primacía de Occidente y en la legitimidad de su expansión cultural en razón de su llegada previa al drama de la historia universal, Ortega censuraba por precipitadas las pretensiones de América de convertirse en el sostén del porvenir del mundo. Dijo Ortega: "Como los americanos parecen andar con prisa para considerarse los amos del mundo, conviene decir: jóvenes, todavía no. Aún tenéis mucho que esperar, y mucho, mucho más que hacer. El dominio del mundo no se regala ni se hereda. Vosotros habéis hecho por él poco aún. En rigor, por el dominio y para el dominio no habéis hecho aún nada. América no ha empezado aún su historia universal" (Zuleta, 1979, p. 24).

Reflexionando sobre la situación española, publicó en 1921 *España invertebrada*, donde diagnosticaba que la descomposición de España se debía a la ausencia de empresas unitivas y a la no renovación del tesoro de ideas

vitales y de modos de coexistencia por el uso privado por parte del poder público de su fuerza nacional. Decía: "¿es extraño que, al cabo del tiempo, la mayor parte de los españoles, y desde luego la mejor, se pregunte: para qué vivir juntos? Porque vivir es algo que se hace hacia adelante, es una actividad que va de este segundo al inmediato futuro. No basta, pues, para vivir la resonancia del pasado, y mucho menos para convivir. Por eso decía Renan que una nación es un plebiscito cotidiano. En el secreto inefable de los corazones se hace todos los días un fatal sufragio que decide si una nación puede de verdad seguir siéndolo. ¿Qué nos invita el Poder público a hacer mañana en entusiasta colaboración? Desde hace mucho tiempo, muchos siglos pretende... que los españoles existamos no más que para que él se dé el gusto de existir. Como el pretexto es excesivamente menguado, España se va deshaciendo, deshaciendo. Hoy ya es, más bien que un pueblo, la polvareda que queda cuando por la gran ruta histórica ha pasado un gran pueblo" (Abellán, 1986, p. 123).

De esta elocuente cita se desprende su idea dinámica de nación, construida sobre la fuerza que inclina a los miembros de una misma comunidad hacia la acción unitaria en el futuro, por encima de la inercia de un pasado común o de una tradición compartida. La nación en Ortega es, como para Renan, también "un sugestivo proyecto de vida en común", el resultado de un propósito de convivencia de aquéllos que "no conviven por estar juntos, sino para hacer algo juntos".

De esta concepción de la nación podría desprenderse que la esencia de la nación está en la fuerza, traducida en la superación de los particularismos mediante la expansión exterior. Aunque esta lectura podría discutirse, lo cierto es que los falangistas españoles encontraron inspiración en Ortega cuando mantenían que "España es una unidad de destino en lo universal". Como decía José Antonio Primo de Rivera, frente a los nacionalismos particulares disgregadores, se elevaba el "nacionalismo misional", definido como unidad de destino universal, producto de la voluntad y de la razón (Álvarez, 1992, p. 1002).

Pero ya con anterioridad a estas formulaciones falangistas se fue gestando la radicalización en las premisas del hispanismo más conservador, de la mano de una reivindicación ideológica del imperio español y de sus instituciones, que se convirtió en un ideal político. En el contexto de la proclamación republicana y del inicial triunfo de los postulados del republicanismo reformista, América fue un gran pretexto en la defensa de una ideología reaccionaria, con una misión inmediata: derrotar a la república, masona y liberal (Egido, 1993, p. 660).

Será Ramiro de Maeztu el principal divulgador del ideario hispanista reaccionario, integrando parte del discurso católico y patriótico del

tradicionalismo finisecular con herencias del regeneracionismo más conservador, en especial en lo que hacía referencia a la visión amplia de la decadencia española y a la condena del siglo XIX.

Es de sobra conocido que en la definitiva conversión de Maeztu al pensamiento tradicionalista de raíz latina tuvo mucha incidencia su paso por Argentina como embajador entre 1928 y 1929. Allí conoció al sacerdote español Zacarías de Vizcarra, formulador inicial de la Hispanidad en términos católico-traditionalistas, y contactó con los miembros más influyentes del nacionalismo de *La Nueva República*, como los Irazusta, Ernesto Palacio o Carulla, que ya a esas alturas preparaban la conspiración contra Yrigoyen para reemplazar el sistema político por un gobierno nacional, no partidario, que permitiera la reorganización nacional tras suprimir las elecciones por sufragio universal (Barbero y Devoto, 1983, p. 155).

Maeztu, desde 1925, al tiempo que iba renegando de su pasado europeísta, fue modificando su opinión despectiva, reticente y crítica sobre América, para pasar a considerar que su postración económica, social y cultural se debía a la ausencia de un ideal vivo, como el de la Hispanidad, que elevó a España y a sus colonias a la "unidad moral del género humano" y a la creación de la historia universal, obra, fuera del cristianismo, no comparable en el mundo (Maeztu, 1934, p. 42).

Algunas de las reflexiones de Maeztu gestadas en Buenos Aires aparecerán ya maduras en su libro *Defensa de la Hispanidad*, publicado en 1934, recogiendo artículos previamente aparecidos en la revista *Acción Española* y, entre ellos, una conferencia titulada "El sentido del hombre en los pueblos hispánicos", dictada en el Centro Gallego de Montevideo cuando todavía era embajador en Buenos Aires.

Como deja entrever en aquel libro y en otros artículos referentes al tema, Maeztu consideraba a esas alturas que la patria era un valor y, por tanto, un espíritu, que en ocasiones puede encarnarse en materia, en forma de arte, tradiciones, historia, idioma, etc. Entendía que la nación era un tesoro que se encomendaba al pueblo, quien debía proyectarlo al futuro, en una acepción más cercana a la "unidad de destino" de raíz orteguiana que al "plebiscito permanente" de Renan. En este sentido y citando a San Agustín, decía: "la que engendra es la raza; la que nutre, la tierra; la que educa, la patria como espíritu, a la que se quiere tanto cuanto más tiempo pasa... no es meramente la tierra... no es tampoco un ser moral, pero no es tampoco una conciencia colectiva, como quisiera Renan ... la verdad es que las patrias han sido hechas para los hombres, para que los hombres puedan espiritualizarse en esta tierra..." (Maeztu, 1934, pp. 249-150).

Partiendo de esta concepción de patria, para Maeztu la Hispanidad era una

combinación de los rasgos cristianos y humanistas de la identidad española proyectada hacia la acción exterior, que formaba una base espiritual que debía ser asumida, de forma más o menos voluntaria, por todas las naciones hispánicas, para restablecer la jerarquía social tradicional y el dominio del catolicismo.

Mediante una profunda revisión histórica, centrada en la revalorización de los ideales misionales de la España del siglo XVI y la censura de los principios del liberalismo, Maeztu y sus seguidores construyeron el mito de la Hispanidad para reivindicar la ideología tradicionalista y su expresión política, en clara oposición a la España republicana, culminación de los errores y las desviaciones de los siglos pasados.

El mito del Imperio, de la conquista y la colonización española serán integrados en el pensamiento falangista y, posteriormente, franquista. No es éste el momento de analizar la transformación de los valores de la hispanidad reaccionaria por el franquismo, hasta servir de legitimación interior del Nuevo Estado, autoproclamado continuador de la tradición nacional e imperial.

Materia de otra larga reflexión sería interpretar lo que hubo entre el mensaje de Franco a América desde Zaragoza, el 12 de octubre de 1939, cuando saludaba a "la comunidad hispánica porque ella nos podrá servir un día a todos de potencia y honor y a ninguno de vilipendio", y el discurso de Juan Carlos I el 22 de noviembre de 1975, cuando fue proclamado Jefe de Estado, en el que comentó que "España es el núcleo originario de una gran familia de pueblos hermanos. Cuanto suponga potenciar la comunidad de intereses, el intercambio de ideales y la cooperación mutua es un interés común que debe ser estimulado" (ver en González y Limón, 1988, p. 146; Mesa, 1989, p. 49).

Pero la primera conclusión mostraría que, también de forma insistente, en el inicio y el fin de aquel período de la historia reciente de España, América seguía apareciendo como referente, como horizonte o, como hemos visto que conforma desde fines del siglo XIX, como mito compensatorio.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, J.L. (1986), *Los españoles vistos por sí mismos*, Madrid, Turner.
- Abellán, J.L. (1988), *Historia crítica del pensamiento español*, T.V, Madrid, Espasa Calpe.
- Abellán, J.L. (1992), "Conferencia Inaugural", en M. Huguet *et alii*, *La formación de la imagen de América Latina en España, 1898-1989*, Madrid, OEI, pp. 7-22.
- Altamira, R. (1921), *La política de España en América*, Valencia, Edeta.