

LA FRATERNIDAD HISPANO-AMERICANA A DEBATE: EL DIÁLOGO CULTURAL DEL 98

Hispanic-American Brotherhood: Cultural Dialogue of 1898

EVA VALERO JUAN

UNIVERSIDAD DE ALICANTE eva.valero@ua.es

Profesora Titular de Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Alicante y Directora del Centro de Estudios Iberoamericanos Mario Benedetti. Es autora de los siguientes libros: *Lima en la tradición literaria del Perú, de la leyenda urbana a la disolución del mito* (2003), *La ciudad en la obra de Julio Ramón Ribeyro* (2003), *Tras las huellas del Quijote en la América virreinal* (Bulzoni, 2010), *Ercilla y La Araucana en dos tiempos. Del Siglo de Oro a la posteridad* (Renacimiento, 2016). Entre los libros colectivos de los que es coeditora, destacan *Mito, palabra e historia en la tradición literaria latinoamericana* (Iberoamericana-Vervuert, 2013) y *Raúl Zurita. Alegoría de la desolación y la esperanza* (Visor, 2016). Es Secretaria de la revista *América sin nombre*.

RECIBIDO: 16 DE ENERO DE 2017

RESUMEN: Si uno de los objetivos de los estudios transatlánticos se ha fijado en el análisis de las conflictivas relaciones entre España y Latinoamérica tras la Independencia, precisamente es el período finisecular el momento clave en el que ese conflicto evoluciona hacia un nuevo diálogo cultural que, sin dejar de ser problemático y con muchos matices, significa una inédita reciprocidad y un nuevo renacer cultural e identitario a ambos lados del Atlántico. Teniendo en cuenta –como apuntan Francisco Fernández de Alba y Pedro Pérez del Solar– que “los cruces transatlánticos representan parte fundamental de los momentos fundacionales y míticos tanto de España como de las repúblicas americanas” (2006: 102), el 98 significa ese momento en el que “nuevas rutas, nuevos canjes, nuevos viajeros” (2006: 102) generan un riquísimo y por ello complejo diálogo en el que la reciprocidad de la influencia se comenzó a construir como un renovado puente de comunicación que, sin embargo, tendría sus grietas, esenciales todas ellas para profundizar en voces con frecuencia olvidadas, y en otras sin embargo muy conocidas.

PALABRAS CLAVE: diálogo cultural 1898, estudios transatlánticos, España, América Latina.

ACEPTADO: 14 DE MAYO DE 2017

ABSTRACT: If one of the objectives of the transatlantic studies has been fixed in the analysis of the conflictive relations between Spain and Latin America after Independence, it is precisely the finisecular period the key moment in which that conflict evolves towards a new cultural dialogue that, without leaving of being problematic and with many nuances, means an unprecedented reciprocity and a new cultural and identity rebirth on both sides of the Atlantic. Bearing in mind, as Francisco Fernández de Alba and Pedro Pérez del Solar point out, that “transatlantic crosses represent a fundamental part of the foundational and mythical moments of both Spain and the American republics” (2006: 102). 98 means a time when “new routes, new exchanges, new travelers” (2006: 102) generate a rich and therefore complex dialogue in which the reciprocity of influence began to be built as a renewed bridge of communication that, However, it would have its cracks, essential all to deepen in frequently forgotten voices, and in others nevertheless very well-known.

KEY WORDS: Cultural dialogue 1898, transatlantic studies, Spain, Latin America.

Valero Juan, Eva.

“La fraternidad hispano-americana a debate: el diálogo cultural del 98”.

Kamchatka. Revista de análisis cultural 9 (Julio 2017): 25-45,

DOI: 10.7203/KAM.9.9565 ISSN: 2340-1869



Y bien, a fin de cuentas, ¿qué es la hispanidad?

Ah, si yo lo supiera

Unamuno

Penetrar en el imaginario cultural español e hispanoamericano que surge del año 1898, entendido como un conjunto de ideas, de imágenes y de representaciones colectivas, requiere comenzar recordando que en el transcurso del siglo XIX, y sobre todo en su segunda mitad, se fue intensificando progresivamente en España la idea de América como una prolongación de la propia identidad nacional. Esta visión de América se hizo especialmente patente a partir de la pérdida de las últimas colonias en 1898, y se desarrolló en el ámbito concreto del discurso nacionalista de los regeneracionistas. Como es bien conocido, tras la “derrota” la intelectualidad española generó el gran discurso en torno a España para tratar de diagnosticar las causas de los famosos “males de la patria”, proponer soluciones y redefinir la identidad nacional. En este debate, la idea de América tuvo un papel importantísimo: imaginaron una América que seguía siendo una utopía en un horizonte incógnito, pero distinta a la del pasado, pues la convirtieron en una especie de mito paliativo de las debilidades y obstáculos que se debían superar para sacar a España de la postración; un mito capaz de devolverle su orgullo y su lugar de gran nación en el ámbito internacional (*cf.* Tabanera, 1997). Es decir, se trató de ver en el restablecimiento de la relación con la América de habla hispana una vía fundamental para la modernización de España y para la recuperación de su perdido prestigio internacional. Este objetivo se planteó a través de un discurso en el que la unión de los lazos entre la comunidad hispana de ambos lados del Atlántico –formulada sobre la base de los vínculos culturales, lingüísticos y sentimentales– permitía restablecer el orgullo de la soñada “patria grande”, e incluso de la “raza” –conceptos ambos muy en boga en los discursos del período que nos ocupa–.

América, en la percepción de un importante grupo de intelectuales españoles, se convertía por tanto en un elemento esencial para la revitalización de España. De hecho, tras el 98 los españoles dieron un paso decisivo en este proceso en su intento de rehacer la familia hispanoamericana. Y lo hicieron en ese discurso de hermandad que realmente estaba forjado, sin embargo, sobre los mitos constitutivos de la hispanidad, aquellos que daban forma a la “España esencial” construida por los del 98 tras el derrumbamiento. En este discurso, no resulta difícil descubrir que lo que realmente los intelectuales españoles admiraban de América no era precisamente la realidad americana en su propia esencia –mestiza, heterogénea–, sino que alabaron y se fascinaron por lo que, desde su punto de vista, los españoles habían podido lograr en tierra americana y por su poder civilizador de aquellos pueblos precolombinos que, como sentenciara Menéndez Pelayo, eran, ni más ni menos, que “gentes bárbaras y degeneradas” (1948: 10). Además, la resistencia a admitir que desde su emancipación la realidad latinoamericana se había ido configurando como un mundo diferente al español, y a abandonar una visión ideal de España y de su tutelaje hispanoamericano, condicionó que muchos españoles del momento –como veremos en estas páginas– quisieran seguir viendo tan sólo lo que de español podía hallarse en el Nuevo Mundo.

Para entender este discurso que surge en el seno del movimiento regeneracionista, resulta imprescindible partir del contexto del 98 y su significación histórica: para los españoles, la fecha del “desastre” y de la depresión nacional; y para los hispanoamericanos –pero sobre todo para los cubanos– la fecha liberadora que cerraba, por fin, el período del dominio español en América.

1898 es un año que marca una tremenda paradoja histórica: siendo el año de la pérdida de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, al mismo tiempo es el año que propicia un diálogo cultural entre intelectuales de España y América Latina, en el que los escritores de la generación del 98 y los regeneracionistas tuvieron un papel fundamental. 1898 se convertía así, como tantas veces se ha repetido, en la fecha de la reconciliación o del inicio de una nueva hermandad, tras un siglo de hostilidad y animadversión entre la exmetrópoli y las nuevas repúblicas emancipadas. Ineluctablemente, el mapa político concluido en el 98 marcaba un momento en el que la vieja “Madre patria” debía convertirse en una hermana más en el conjunto de las naciones de habla hispana, idea que los intelectuales españoles pretendieron articular en el discurso “teórico” de una pretendida “fraternidad hispanoamericana”.

Por otra parte, la derrota de España frente a EE.UU. en la guerra por la emancipación de Cuba supuso el inicio del monopolio del coloso norteamericano en todo el continente, un proceso que se activó sobre todo con la Unión Panamericana surgida de la Conferencia de Washington en 1890. Además, en Europa los países latinos habían sido vencidos en varias ocasiones en la segunda mitad del siglo XIX: a la derrota española se unía la francesa frente a Alemania en 1870 y la italiana en Adua en 1896¹. Todos estos acontecimientos fortalecieron, en los ámbitos intelectuales europeos, la polémica que venía gestándose desde mediados del siglo XIX con el surgimiento del panlatinismo napoleónico, entre las dos civilizaciones principales: la latina frente a la anglosajona y germánica. Ante el modelo anglosajón y sus valores –el materialismo, el utilitarismo, el culto a la riqueza, a la fuerza y a la competitividad–, y frente al peligro del *panamericanismo* estadounidense, en los decaídos países latinos de Europa tuvo una especial vigencia el *panlatinismo* –teorizado fundamentalmente por Michael Chevalier, consejero de Napoleón III²–, como exaltación de unos valores culturales comunes –el espiritualismo, el idealismo, las esencias de la cultura–, y como reivindicación y reactivación de “lo latino”, cuya principal vía de desarrollo se veía en la necesaria unión cultural y técnica y en el acercamiento político entre estos países. Pero a su lado, y a veces sin delimitar con precisión el significado exacto de estos términos, emergió también el *panhispanismo*, que se venía elaborando desde los tiempos de la Restauración, cuando ya se comenzó a plantear y a promover un discurso de defensa de la “Unión hispánica”, asentado sobre la idea de una “raza

¹ Derrota frente del ejército italiano frente al ejército etíope. Los soldados del rey Humberto I perecieron en un baño de sangre al intentar ampliar los límites de Eritrea hacia el extremo sudoccidental a costa del imperio etíope. Tras la derrota francesa en la guerra franco-prusiana de 1870, la nación gala quedó, como era lógico presumir, sin amigos ni apoyo internacional y el aspecto político interno durante el gobierno del Emperador Napoleón III, transformado en un auténtico caos.

² Sobre la problemática de la latinidad, a los trabajos clásicos de Arturo Ardao, *Génesis de la idea y el nombre de América latina* (1980) o John Phelan, “El origen de la idea de América” (1979), hay que añadir la imprescindible compilación de artículos reunidos bajo el título *La latinidad y su sentido en América Latina* (1986).

española” que apelaba al origen común de españoles e hispanoamericanos. Destinado por tanto a revitalizar el sustrato hispánico en América Latina, el *panhispanismo* trató de enfrentar lo que desde España se sintió como un peligro a combatir: la penetración en las antiguas colonias españolas de América de la influencia, no sólo de Estados Unidos, sino también de otros países europeos, incluidos los latinos.

Como veremos, ambos términos –*panlatinismo* y *panhispanismo*– se confunden en determinados discursos del período de entresiglos, en los que parecen apelar a los mismos valores e ideales. Pero en su diferencia hay una clave política fundamental, relativa a la competencia entre los países europeos por la supremacía, no sólo intelectual, sino también económica en América Latina. Pensadores del cambio de siglo, tanto españoles como hispanoamericanos, utilizaron un término u otro (“lo latino” o “lo hispánico”) dependiendo de la intencionalidad de su discurso, generando una ambigüedad que, a la postre, enmascaraba la hispanofilia propia de algunos de los discursos más destacados en torno a la identidad cultural que se desarrollaron en ambos lados del Atlántico.

En definitiva, estas polémicas definen la época del 98: latinos frente a anglosajones, panamericanismo frente a panhispanismo, son los debates que dan forma a un complejo contexto histórico en el que la reflexión sobre la identidad de las naciones en pugna o en reconciliación es el punto central. En este sentido, resulta interesante la reflexión de Miguel Rojas Mix:

Tras la huella de la Hispanidad la oposición latino/sajona se precisará como la del hombre hispano, frente al hombre medio usamericano. Si el *homo hispanicus* fue asimilado por Unamuno al Quijote o al Martín Fierro, el yanqui medio será simbolizado por Babbitt, el personaje de Sinclair Lewis. Representante del ingenuo materialismo del Middle West, activo, optimista, de buena voluntad, pero lleno de prejuicios, cordial, un poco vulgar, desea el bien de la humanidad, sin olvidar que lo principal es su propio negocio: es el prototipo del puritanismo hipócrita. (2000: 48)

En este entramado, la nueva hermandad que surge tras la extinción definitiva del antiguo “imperio” tiene ejemplos principales en autores hispanoamericanos que, participando de la ilusión por la emancipación de Cuba, vieron el peligro que suponía la penetración de la cultura anglosajona. Entre ellos, la voz de Rubén Darío sonó con contundencia. Baste con recordar los conocidos versos de “Los Cisnes” (1905), donde el vate nicaragüense lanzaba las grandes interrogantes históricas del momento:

¿Seremos entregados a los bárbaros fieros?
¿Cuántos millones de hombres hablaremos en inglés?
¿Ya no hay noble hidalgo ni bravos caballeros?
¿Callaremos ahora para llorar después?

Tiempo atrás, el 20 de mayo de 1898, Darío ya había expresado las mismas ideas cuando publicó en *El Tiempo* de Buenos Aires “El triunfo de Calibán”, donde planteaba la necesidad de unión de la raza latina frente a la prepotencia imperialista del enemigo común, encarnado en Calibán-EE.UU.:

No, no puedo, no quiero estar de parte de esos búfalos de dientes de plata. Son enemigos míos, son los aborrecedores de la sangre latina, son los Bárbaros. Así se estremece hoy todo noble corazón, así protesta todo digno hombre que algo conserve de la leche de la loba. (En Mattalía, 1996: 179)

Con la “sangre latina” vinculada a “la leche de la loba”, Darío estaba utilizando en este caso “lo latino” para referirse a los tradicionales valores hispánicos, tal y como ocurrirá en el discurso de otros intelectuales a los que más adelante me referiré (si bien el poeta nicaragüense fue uno de los grandes paladines de una latinidad en la que la cultura francesa resultaba fundamental). Estos valores fueron adquiriendo una carga decisiva en el discurso sobre la identidad de intelectuales de ambos lados del océano, que formularon dicha vindicación partiendo de un impreciso concepto de “raza”. Desde esta perspectiva, Darío continúa su discurso en “El triunfo de Calibán”: “De tal manera la raza nuestra debiera unirse, como se une en alma y corazón, en instantes atribulados; somos la raza sentimental, pero hemos sido también dueños de la fuerza; el sol no nos ha abandonado y el renacimiento es propio de nuestro árbol secular” (en Mattalía, 1996: 181). Y termina con una defensa de España, de sus valores morales, de su tradición literaria, que no implica una opinión contraria a la emancipación de Cuba sino a los peligros que entrañaba el que denominó, de forma rotunda, “el enemigo brutal”, EE.UU.:

Y yo que he sido partidario de Cuba libre, siquiera fuese por acompañar en su sueño a tanto soñador y en su heroísmo a tanto mártir, soy amigo de España en el instante en que la miro agredida por un enemigo brutal que lleva como enseña la violencia, la fuerza y la injusticia. “¿Y usted no ha atacado siempre a España?” Jamás. España no es el fanático curial, ni el pedantón, ni el *dómine* infeliz, desdeñoso de la América que no conoce; la España que yo defendiendo se llama Hidalguía, Ideal, Nobleza; se llama Cervantes, Quevedo, Góngora, Gracián, Velázquez; se llama el Cid, Loyola, Isabel; se llama la Hija de Roma, la Hermana de Francia, la Madre de América. (En Mattalía, 1996: 182)

Esta formulación finisecular del “antiimperialismo” había comenzado años antes en Cuba con José Martí, había continuado con el propio Darío en varios textos como el arriba citado y, en especial, con la oda “A Roosevelt” –de sus *Cantos de vida y esperanza* (1905)– y también, con diferente matiz, había sido desarrollada por José Enrique Rodó en su *Ariel* (1900). Todos estos textos coincidían en el tiempo con la crisis de la España del fin de siglo, y fruto de esa coincidencia fueron algunos desarrollos de este debate sobre la base de una marginalidad compartida por España e Hispanoamérica ante el imperialismo moderno. Marginalidad común que cimentó la afinidad entre los países hispanoamericanos y España, tal y como explicó José Gaos en su *Antología del pensamiento de la lengua española en la Edad Contemporánea*:

Pensamiento de la decadencia [en España] y pensamiento de la Independencia [en Hispanoamérica] presentan notorias afinidades de fondo y forma. Buscar las causas y encontrar los remedios de la decadencia nacional, resolver los problemas de la constitución y reconstitución de la patria son operaciones del mismo sentido... (1945: XXXV)

Ante este panorama, conviene ahora precisar, a través de algunos discursos paradigmáticos, la mirada recíproca entre España e Hispanoamérica en este período fundamental para el transatlantismo en el que destacados intelectuales de ambos lados cimentaron la apología de la fraternidad. En esta construcción, la hispanofilia y los sentimientos de la “raza común” fueron la base fundamental para la reflexión sobre la identidad.

AMÉRICA EN LA MIRADA ESPAÑOLA DEL PERÍODO DE ENTRESIGLOS

Como ya he adelantado, la complicidad espiritual entre intelectuales de ambos lados del Atlántico a partir del 98 ayudó a crear una nueva conciencia de la importancia de América en la identidad cultural española. En esta restauración de la confraternidad con América Latina, la “generación del 98” desarrolló un papel decisivo, con Unamuno sin duda como figura principal. Julio César Chaves, en su libro *Unamuno y América*, apunta en este sentido que

la mayoría de los noventayochistas miró con interés y cariño a América, reaccionando contra la tendencia de sus antecesores (...) Varios de ellos trataron en sus libros temas americanos; Ramón del Valle Inclán lo hizo en *La niña Chole*, en su *Femeninas* y en su *Sonata de estío*. Ramiro de Maeztu tomó también los caminos americanos para convertirse años después en un gran doctrinario del movimiento hispanista. (1970: 11)

Entre la nómina de autores del fin de siglo español fue Ángel Ganivet el precursor de esa mirada americana que desde su *Idearium español* (1897) abrió una nueva etapa en las relaciones entre los países de lengua española. Desde su perspectiva, obviamente esta etapa no debía orientarse hacia la “confederación política de todos los Estados hispanoamericanos” sino hacia una “confederación intelectual” (1977: 98), de signo espiritual y cristiano común a España e Hispanoamérica, para contrarrestar los efectos de la expansión anglosajona. Ganivet, junto con Rafael M. de Labra³, trazó las líneas básicas de un programa concreto para revitalizar las relaciones entre España y América. Ambos consideraron este programa imprescindible para sacar a España de su frustración y devolverle un puesto relevante en el contexto internacional. La creencia en la comunidad cultural entre España y sus antiguas colonias era la base de este programa. Y el objetivo común de los intelectuales del 98 español quedaba muy claro en todas sus declaraciones al respecto: la necesidad de alentar y extender, tras el divorcio político, la “comunidad espiritual” entre los hispanoamericanos sobre la base de la defensa del sustrato hispánico común.

Un sentido similar defendería otro intelectual del momento, Rafael Altamira, exiliado y fallecido en México, que fue miembro del Comité de Juristas para la creación de la Sociedad de Naciones y de un Tribunal Permanente de Justicia Internacional –por recordar sólo algunos de sus puestos más relevantes–, y cuya voz fue silenciada por las largas décadas de la dictadura en España. Seguramente por este motivo su obra, y también su acción americanista desde finales del siglo XIX, es una de las más desconocidas en el contexto trazado y, sin embargo, una de las más relevantes en lo

³ Autor de *Orientación americana de España* (1910), impulsó la revitalización de esa comunidad cultural hispano-americana considerada imprescindible para la rehabilitación nacional española.

tocante al discurso y a la actividad transoceánica inaugurada en España hacia finales de la primera década del XX. Considero imprescindible por ello detenerme en las claves principales de interpretación de su americanismo⁴, por tratarse de una de esas figuras un tanto olvidadas que, siendo uno de los promotores principales del nuevo americanismo español a comienzos del siglo pasado, resulta paradigmático de ese transatlantismo que tiene en este momento un período principal de revisión.

En su libro *España en América*, tras analizar la influencia norteamericana, francesa, alemana e italiana en América Latina, Altamira dedicó un capítulo a “Lo que debe hacer y lo que ha hecho España”, donde expuso las razones que habrían de conducir al restablecimiento de la hermandad. Entre otros aspectos, el alicantino se apoyó en el lazo literario promovido por Rubén Darío para la gestación de una relación que él pretendía recíproca, aunque esa reciprocidad quede finalmente en la superficie de su discurso, pues son evidentes las grietas por las que se entrevé un paternalismo que persistía a pesar de todo. Fijémonos en cómo al final del texto invierte el sentido de su discurso y desvela que el objetivo último debía ser la necesaria penetración de España en América:

La boga alcanzada en nuestra juventud por Rubén Darío y por otros escritores de América, ha creado lazos nuevos entre ambas literaturas, interpolando elementos de una y otra, creando corrientes de recíproca influencia, y a la postre uniéndolas más y más *y asegurando la penetración de la nuestra*. (1908: 77) (la cursiva es mía).

La clave de la visión americanista de Altamira consiste en el hecho de que consideró que para impulsar la hermandad hispanoamericana era necesario comenzar deshaciendo los prejuicios arraigados en la sociedad latinoamericana que alimentaban el rencor hacia España; una labor que, desde su punto de vista, tan sólo se podía acometer a través de la acción de los profesionales de la enseñanza. Por ello, la política pedagógica fue uno de los proyectos primordiales para hacer efectiva su actividad americanista –recordemos que fue Director General de Primera Enseñanza desde 1911–, y dedicó todos sus esfuerzos a combatir, desde la enseñanza de la historia, la corriente hispanófila, partiendo de la perspectiva de lo que denominó un *idealismo progresivo*. Es decir, un idealismo, o utopismo que, partiendo del reconocimiento de una decadencia indiscutible y del autoanálisis, pretendía “infundir creencia en la posibilidad de la regeneración” (1908: 41) y, al mismo tiempo, transmitirla a las naciones latinoamericanas para restablecer y normalizar la cooperación con España.

El americanismo de Altamira se fundamenta por tanto en la ideología regeneracionista, que formuló precisamente en el discurso inaugural del curso 1898-1899 de la Universidad de Oviedo (donde fue catedrático de Historia del Derecho), titulado *Universidad y Patriotismo*, y en su *Psicología del pueblo español* (1902). En estos primeros textos planteó la necesaria vinculación entre regeneracionismo y americanismo, dado que consideraba (como Ganivet y Labra) la proyección hacia

⁴ He desarrollado este tema en el libro *Rafael Altamira y la “reconquista espiritual” de América* (2003). Recientemente ha aparecido un nuevo libro de Gustavo H. Prado que aborda en profundidad el viaje de Altamira a América entre 1909 y 1910: *Rafael Altamira en América (1909-1910). Historia e historiografía del proyecto americanista de la Universidad de Oviedo* (2008).

Hispanoamérica como condición ineludible para la “modernización” de España, en el sentido de fortalecer una identidad hispana supranacional, y de impulsar unas relaciones no sólo culturales sino también, como más arriba he apuntado, económicas –un planteamiento deudor del primer *panhispanismo* formulado en la España de la Restauración–. Con esta idea, un importante grupo de pensadores españoles concibió un nuevo patriotismo en el que España debía ejercer de guía espiritual de América Latina aunque, aparentemente, no se negara la originalidad y la diversidad que la definen.

Por ejemplo, en sus *Cuestiones hispanoamericanas* Altamira planteó “el reconocimiento de esa solidaridad ideal que nos une por encima de las pasadas luchas, convirtiéndonos en colaboradores de una misma obra superior a todas las diferenciaciones nacionales”; una voluntad de unión que también sintió amenazada cuando advirtió que “el ejemplo de los Estados Unidos (otra vez) es, hoy por hoy, un obstáculo temible para la solidaridad que pretendemos establecer” (1900: 2-3).

Para fundamentar el objetivo reconciliador, la visión de Altamira sobre la historia de España en América durante la Colonia iba a ser fundamental. Por ello, dedicó una parte importantísima de su labor historiográfica a la reivindicación de la acción de España en sus colonias, es decir, a extender la idea de que la conquista había sido positiva para la civilización y que las violaciones de las leyes protectoras se debieron a algunos hombres y no a la Corona. Defendió –en sus palabras– “la obra útil, civilizadora, tanto en el orden material como en el espiritual, que realizaron los españoles en su contacto con las nuevas tierras descubiertas del lado del Atlántico y del Pacífico” (*La huella de España* 125). Y, si bien admitió la existencia de escasos errores en el pasado colonial, convirtió su visión de la Historia en instrumento ideal para realizar un alegato defensivo de España que, en última instancia, tenía como finalidad la recuperación de la confianza del pueblo español en el espíritu nacional y, nuevamente, en “el genio de la raza”. Se trataba, por tanto, de acudir a las glorias del Imperio para inyectar una buena dosis de optimismo en la España maltrecha del cambio de siglo⁵.

Para ello, utilizó argumentos justificativos que, en su intento de acabar con la “leyenda negra” y de enaltecer el poder civilizador de España en su historia, caían en la atenuación constante de los aspectos negativos de la conquista, dado que Altamira minimizó la opresión a la que se vieron sometidos los pueblos indígenas americanos durante todo el período colonial. Por ejemplo, en un resumen de las clases que dictó desde su cátedra de la Universidad Central de Madrid en el curso 1919/1920, y que tituló significativamente “Beneficios producidos en América por la Colonización”, Altamira lanzó una serie de ideas muy controvertidas, que denotaban una clara instrumentalización de la historia:

Las transgresiones de la legislación española en América son casos aislados que no autorizan para formular una afirmación de carácter general. Al lado de los esclavistas, escasos en número, fueron legión los misioneros que protegieron a los indios, y los gobernadores, los alcaldes, y los virreyes que cumplieron los fines de civilización protectora que la metrópoli se propuso.

⁵ Partiendo de este objetivo, Altamira escribe en su *Psicología del pueblo español*: “Restaurar el crédito de nuestra historia, para devolver al pueblo español la fe en sus cualidades nativas y en su aptitud para la vida civilizada, y aprovechar todos los elementos útiles que ofrecen nuestra ciencia y nuestra conducta de otros tiempos” (160).

Puede concluirse que, tanto la legislación como la conducta de los españoles, fueron lo más humanitario y benévolo que en esta materia registra la historia. (Mecanoscrito del legado de Rafael Altamira. Archivo de la Residencia de Estudiantes 3-4)

Un párrafo como éste estaba negando toda la obra del Padre Las Casas, cuyas denuncias de las atrocidades cometidas por los españoles sobre los indígenas son sistemáticamente rectificadas por Altamira en su afán por reconciliar al pueblo español con su propia historia. Por ello, la cuestión del indio y de la legislación indiana fue uno de los aspectos cardinales de su revisión histórica, dado que estaba en el origen de la “leyenda negra” de España. Y evidentemente la rectificación debía comenzar por la obra de Las Casas, que germinó en la campaña antiespañola fomentada en Europa durante siglos:

En primer lugar, nos falta una revisión de las obras todas del padre Las Casas, el cual, por la acción altamente simpática que representa en cierto orden de su orientación, ha llevado tras sí las voluntades y ha hecho que se desconozca durante muchísimo tiempo toda la parte falsa, toda la parte de posición insegura que tenía él en su campaña (aun siendo, repito, en el fondo altamente simpática y humana), y toda la parte de exageración de sus escritos, de los cuales no tardaron en apoderarse las naciones que lucharon políticamente en Europa y América con nosotros, en aquella contienda literaria que llenó todo el siglo XVI y el XVII, (...) y que se hartó de inventar calumnias y repartirlas y esparcirlas por toda Europa para desacreditarnos. (1908: 139)

En el marco de esa acción vindicativa se encuentra, en definitiva, el hilo conductor de toda la acción americanista de Altamira, cuya importancia sin embargo está en haber sido un revulsivo fundamental para la estimulación y el surgimiento en España de instituciones culturales diversas que propiciaron un nuevo interés por las cosas de América⁶. Este hilo conductor puede rastrearse en todos sus libros y conferencias, con mayor insistencia en los de tema americano: *Cuestiones hispanoamericanas* (1900), *España en América* (1908), *Mi viaje a América* (1911), *España y el programa americanista* (1917), *La huella de España en América* (1924), *Cómo concibo yo la finalidad del hispanoamericanismo* (1927), etc.

En definitiva, el importante papel que los del 98 y el movimiento del americanismo regeneracionista asignaron a América y su acercamiento a España tiene mucho que ver con la imagen y la opinión del mundo hispanoamericano que algunos de ellos crearon. Muchos vieron en ese mundo un ejemplo de modernización, sobre todo se sintieron fascinados y entusiasmados por Argentina. La idealizaron como representación del progreso y del desarrollo económico, pero lo hicieron para plantear los logros que podía alcanzar la raza hispánica, creando por tanto una visión falseada de un país que desde fines del siglo XIX había recibido el aluvión masivo de la inmigración, italiana fundamentalmente. Vicente Blasco Ibáñez, Altamira o Adolfo González Posada, fueron algunos de los intelectuales que mostraron esa admiración.

⁶ En junio de 1909 se fundó el Instituto Iberoamericano de Derecho, y, por aquellos mismos días, se estableció la Biblioteca América en la Universidad de Compostela. En Barcelona apareció la Sociedad Libre de Estudios Americanistas con el objetivo primordial de divulgar en España el conocimiento de la América Latina; en Cádiz se creó la Real Academia Hispanoamericana de Ciencias y Artes, y en la Universidad Central se estableció un Centro y Seminario de estudios hispanoamericanos.

Este último, por ejemplo, planteó en España lo mucho que los españoles podían aprender de Argentina, cuya prosperidad, desde su punto de vista, provenía de su habilidad para adaptar el carácter español a los nuevos tiempos, de modo que América se construía en su visión desde el prisma de la españolidad. Otro tanto ocurre con Blasco Ibáñez. En 1909 visitó Argentina y quedó absolutamente deslumbrado por la grandeza del país y su riqueza cultural. Fruto de aquel deslumbramiento fue un artículo, publicado en España con el título “Porvenir de América”, en el que formuló, de manera especialmente significativa, que la Península estaba anémica por “exceso de crianza”, es decir, por haber transferido a sus hijas americanas toda su fuerza. En este mismo sentido, hay que recordar que aquella experiencia provocó que Blasco Ibáñez fundara las colonias de Nueva Valencia en Corrientes y de Cervantes en Río Negro. Ante la realidad de la emigración a la Argentina desde otros países, que el valenciano sentía como una amenaza a la raíz española –compartida por otros intelectuales argentinos como Manuel Gálvez o Ricardo Rojas (sobre los que volveré más adelante)– el sentido de su proyecto colonizador quedaba muy claro en las siguientes palabras de una carta al capitán del buque “Barcelona”, de 22 de octubre de 1911:

Mi hijo viene para secundarme en mi empresa de colonización, cuyo principal objeto es resucitar y mantener la legítima influencia del alma española en este progresivo país, tan solicitado por los extranjeros. (en Codinabas, 1998: 89)

América dejaba de ser un motivo de estudio en sus escritos (entre los que destaca *Argentina y sus grandezas* de 1910) para convertirse en una realidad vivida y soñada como una utopía. En este sentido, y para concluir con esta mirada de España a América en el período de entresiglos, parece idóneo recordar que Ganivet embelleció este desconocimiento secular sobre la realidad hispanoamericana con una hermosa analogía. En ella, esta América de la utopía es la isla de Sancho Panza, la ínsula Barataria, tan desconocida e imaginaria como la que los noventayochistas inventaron en el horizonte: “La mayoría de la nación ha ignorado siempre la situación geográfica de sus dominios: le ha ocurrido como a Sancho Panza, que nunca supo dónde estaba la ínsula Barataria, ni por donde se iba a ella, ni por dónde se venía” (en Ortiz, 1911: 150). En definitiva, la mirada transatlántica desde la España del 98 pretendió una nueva complicidad, pero el peso de su historia en América, la frustración nacional del momento, la necesidad de encontrar el asidero en las antiguas colonias para el renacer nacional, y en buena medida el desconocimiento de aquella realidad, mermaron la nitidez de esa mirada transatlántica. Por ello, no es difícil detectar una fluctuación entre la proyección de una confraternidad espiritual ideal y las emanaciones, de intensidad variable según los discursos, de un hispanismo patriótico que ofuscaba los intentos de comprensión de una realidad distinta, no hispana, sino hispanoamericana, o mejor, latinoamericana. Sin embargo, en el reconocimiento de ese esfuerzo de comprensión de una realidad distinta, en la necesaria valoración del contexto histórico en que se produce, y en el efectivo renacimiento de la aurora americana en el horizonte cultural español del siglo XX, se encuentra el camino para distinguir los sorprendentes matices de este panorama hispano-americano. Para ello, dirijamos ahora el objetivo a la otra orilla.

ESPAÑA EN ALGUNOS DISCURSOS NACIONALISTAS HISPANOAMERICANOS

Todos los planteamientos aludidos de los hombres del 98 español tuvieron acogida en América entre sectores que, frente a la amenaza anglosajona, reactivaron la raíz hispánica como sustrato fundamental del ser hispanoamericano, o bien propusieron potenciar el concepto de “lo latino”. Como he adelantado más arriba, este concepto fue utilizado por algunos autores de manera muy ambigua, puesto que realmente en determinados discursos “lo latino” designaba “lo hispánico”, y excluía al resto de culturas latinas como la italiana o la francesa. Claro está, el objetivo de este sector hispanófilo americano era afirmar y restituir la hegemonía española en Hispanoamérica, su legítimo tutelaje y liderazgo cultural que tenía por derecho histórico frente a la incursión de otros pueblos latinos a través de la inmigración o de la influencia cultural.

Así, la tendencia hispanófila se extendió por los más diversos países de América Latina, incluso por algunos de fuerte raíz indígena como el Perú, con la generación del novecientos o *arielista*, en las obras de Francisco García Calderón⁷, José de la Riva Agüero⁸ o Víctor Andrés Belaúnde⁹, por citar los nombres más destacados. También desde México, los miembros del Ateneo de la Juventud –entre ellos, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña y José Vasconcelos– potenciaron un reencuentro con la tradición propia, formada sustancialmente por la tradición hispánica y por la asunción de los valores positivos de la cultura universal¹⁰. Y en el Río de la Plata la hispanofilia tras el 98 recobró una nueva significación a través del pensamiento de Darío y de José Enrique Rodó, quienes conferían a la antigua metrópoli un papel de renovación espiritual en aquella concepción del mundo contemporáneo que enfrentaba lo latino y lo anglosajón. Los representantes de la generación argentina del novecientos –entre los más destacados Manuel Gálvez¹¹ y Ricardo Rojas¹²– abogaron por la herencia española en la búsqueda que emprendieron de la propia identidad. Desde este posicionamiento, consideraron que los valores de esa herencia (la honradez, la hidalguía y la generosidad propias de la raza) permanecían vivos en el clima tradicional de las provincias y se diluían sin embargo en el ámbito de la capital, Buenos Aires, amenazada por la heterogeneidad y el cosmopolitismo que provocaba la inmigración¹³.

⁷ Entre sus obras, destacan *De literis* (1904) con carta prólogo de Rodó; *Profesores de idealismo* (1909); y *Les démocraties latines de l'Amérique* (1912). Como ha señalado José Carlos Rovira “las ideas centrales de García Calderón construyen un pensamiento racista en el que defiende una vaga latinidad, originada por el empuje hispánico y la cultura francesa, una latinidad opuesta al espíritu anglosajón...” (1992: 28).

⁸ Ardiente defensor de la tradición hispánica, representante del positivismo conservador y responsable del colonialismo literario en el sentido de la restauración del *hispanismo*, Riva Agüero veía en el aumento de la inmigración española e italiana el medio para fortalecer el predominio de la raza latina en el territorio nacional. Y en su recuperación del pasado consideró el tiempo de la colonia como “los tres siglos civilizadores por excelencia” (Riva-Agüero, 1962: 297-298).

⁹ Asumió los planteamientos de los regeneracionistas españoles y de la generación del 98. [...] Tomando como referente *El problema nacional*, de Ricardo Macías Picavea, *Colectivismo agrario en España* y otras obras de Joaquín Costa, realizó un autoanálisis de los defectos del alma nacional y profundizó en las causas del fracaso político y económico.

¹⁰ Cfr. Teodosio Fernández, 2000: 24-25.

¹¹ Véase *El solar de la raza* (1913).

¹² Véase *La restauración nacionalista* (1909), *Blasón de plata* (1912) y *La argentinidad* (1916).

¹³ Cfr. Teodosio Fernández, 2000: 27.

El lógico límite de estas páginas me impide hacer un recorrido en profundidad por los textos de todos los pensadores citados, por lo que me detengo en dos ejemplos claros del discurso hispanófilo que utilizó la defensa de la latinidad para reivindicar los valores de la hispanidad: José Gálvez y Ricardo Rojas, quienes desde los planteamientos de Rodó, reformularon la argumentación hispanista frente al cosmopolitismo.

Si en su *Ariel* José Enrique Rodó partió de la apelación a los valores latinos para promover un sentimiento aristocrático y espiritualista que frenara la “degeneración democrática”, ambos pensadores argentinos propugnaron un regreso a la tradición española como escudo frente a los grandes contingentes de inmigrantes, sobre todo italianos, que llegaron a Argentina desde 1885 y que, desde su punto de vista, amenazaban con disolver en la masa heterogénea las raíces culturales de la argentinidad (*cf.* Romero, *Breve historia* 113-126). Para la construcción de este discurso, lo latino y lo hispánico se acercan, e incluso a veces se confunden, cuando se trata de enaltecer valores culturales opuestos a lo anglosajón, pero se distancian radicalmente en el momento en que entra en juego la lucha por la supremacía de los países latinos de Europa en Hispanoamérica.

La confusión surge por el hecho de que intelectuales como Gálvez y Rojas utilizaron los conceptos de *raza latina* o *latinidad* cuando apelaron a dichos valores ideales comunes para contraponerlos con el modo de vida anglosajón, en el seno del mismo discurso en que plantearon, para la formulación concreta de la identidad cultural argentina, que lo hispánico debía prevalecer sobre el resto de influencias, incluidas las provenientes de países latinos. Un ejemplo muy elocuente de dicha ambigüedad conceptual se encuentra en *El solar de la raza* (1913), cuando Gálvez, tras afirmar que “somos en el fondo españoles”, escribe:

Creyente yo en nuestra admirable raza latina, y especialmente en la estirpe española a que pertenecemos, mi elección no podía ser otra. Son las imágenes del espiritualismo español las que debemos, perfectamente, presentar a nuestros conciudadanos. La influencia española es necesaria para nosotros, pues lejos de descaracterizarnos, como ciertas influencias exóticas, nos ayuda a afirmar nuestra índole americana y argentina (en Rovira, 1992: 155).

Pero regresemos al punto originario, el 1900, fecha bisagra en que se publicó *Ariel* de Rodó. Definido por Darío en el artículo “José Enrique Rodó” de 1916 como “el pensador de nuestros nuevos tiempos” y como “un filósofo platónico de la flor del paganismo antiguo, resucitado en tierras americanas” (en Mattalía, 1996: 231, 232), Rodó se situó con esta obra en el origen del debate sobre la identidad cultural latinoamericana (*cf.* Rovira, 1992: 9-11). *Ariel* se presentaba como discurso dirigido “a la juventud de América”, en el que el maestro Próspero expone la necesidad de regeneración de los valores del espíritu y del idealismo, y las bases de una política pedagógica orientada a la reivindicación de la cultura, el culto a la belleza, a la inteligencia y a la aristocracia del espíritu. Frente a estos valores, Próspero analiza la cultura norteamericana como “encarnación del verbo utilitario”, y alerta ante el mercantilismo que comenzaba a extenderse peligrosamente hacia el sur, amenazando con imponer “una América deslatinizada” (Rodó, 1997: 35). El espíritu de *Ariel* puede sintetizarse en las siguientes líneas:

Ariel triunfante, significa idealidad y orden en la vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés en moral, buen gusto en arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres. Él es el héroe epónimo en la epopeya de la especie; él es el inmortal protagonista... (Rodó, 1997: 57).

Pero al mismo tiempo que Rodó lanzaba en *Ariel* sus teorías sobre la selección espiritual, el carácter desinteresado y los nobles ideales enfrentados al utilitarismo del vecino del norte, también advertía sobre otro peligro para las condiciones de vida de América: la imposición de ese mismo sentido utilitario de la vida que procedía ya no de los Estados Unidos, sino de la inmigración y el cosmopolitismo:

El presuroso crecimiento de nuestras democracias por la incesante agregación de una enorme multitud cosmopolita: por la influencia inmigratoria, que se incorpora a un núcleo aún débil para verificar un activo trabajo de asimilación y encauzar el torrente humano con los medios que ofrecen la solidez secular de la estructura social, el orden político seguro y los elementos de una cultura que haya arraigado íntimamente –nos expone en el porvenir a los peligros de la degeneración democrática, que ahoga bajo la fuerza ciega del número toda noción de calidad... (Rodó, 1997: 25).

Ante estos peligros, Rodó planteó que “el cuidado de la independencia *interior* –la de la personalidad, la del criterio– es una principalísima forma del respeto propio” (Rodó, 1997: 36), y que sólo preservando y afianzando las bases de lo propio, podría asimilarse al inmigrante que llegaba a “hacer las Américas”, a través de una efectiva integración en la que se impusiera “el genio de la raza”:

El cosmopolitismo, que hemos de acatar como una irresistible necesidad de nuestra formación, no excluye, ni ese sentimiento de fidelidad a lo pasado, ni la fuerza directriz y plasmante con que debe el genio de la raza imponerse en la refundición de los elementos que constituirán al americano definitivo del futuro (Rodó, 1997: 37).

En estas líneas está contenida la oposición unidad-diversidad, localismo-universalismo, que se encuentra en la base de los debates sobre la identidad cultural latinoamericana. Y si Rodó expuso esta problemática desde un punto de vista globalizador de esa identidad común a toda Latinoamérica, una década más tarde, en los años que rodean el Centenario de la independencia argentina (1910), Gálvez y Rojas reaccionaron también contra el cosmopolitismo, afirmando su “arielismo” como influencia cardinal para el movimiento nacionalista del viejo grupo criollo en Argentina. La denuncia del materialismo provocado por la inmigración que se encuentra en *Ariel* es por tanto el resorte esencial sobre el que los nacionalistas argentinos propugnaron su “arielismo”. Pero su ámbito de acción preferente se encontraba en la oposición al espíritu utilitarista de la gran cosmópolis (Buenos Aires), como espacio en el que la hibridación social planteaba el peligro de la creación de colectividades que intentaban mantener sus lenguas y costumbres.

Ante esta nueva situación, ya en *Ariel* Rodó se remontó al origen de las naciones uruguaya y argentina cuando recordó que, “para colmar el vacío moral del desierto”, Juan Bautista Alberdi proclamó la famosa máxima: “Gobernar es poblar”. Pero transcurrido medio siglo, la realidad socio-política cambió visiblemente, por lo que Rodó apostilló: “Gobernar es poblar, asimilando, en primer

término; educando y seleccionando después” (1997: 26). Es decir, para Rodó a comienzos del siglo XX ya no era viable la absorción indiscriminada de población, sino que se hacía imprescindible la integración y la educación del inmigrante en los valores propios de la nueva patria que les acogió. El tercer eslabón de esta cadena se encuentra en *El solar de la raza*, donde Gálvez propuso: “En la hora presente, gobernar es argentinizar”. Teniendo en cuenta el resto de esta obra, el verbo “argentinizar” significaba para Gálvez homogeneizar la nueva sociedad en formación aplicando el proyecto educativo en los valores trascendentes de la “raza latina” propuesto por Rodó, pero asumiendo la herencia española como único camino posible para la búsqueda de la identidad propia. Lo latino y lo hispánico seguían confundándose así en una fluctuación que se encuentra también en las líneas precedentes de Rodó, en las que queda claro que la “fidelidad a lo pasado” para la construcción de la identidad significa la asunción de la preponderancia de la raíz hispánica.

Sobre esta base teórica, tanto Gálvez como Rojas integraron el idealismo de Rodó en un nacionalismo “regenerador”. “Al par que idealista, esta campaña es nacionalista”, escribió Gálvez. E invirtieron los términos del discurso primigenio sobre la identidad: el debate entre civilización y barbarie con el que Domingo Faustino Sarmiento había tratado de explicar la realidad argentina a mediados del siglo XIX. La oposición nacionalismo-internacionalismo se remonta así a su origen: la del campo y la ciudad. Y si en el siglo XIX se había tratado de combatir al desierto poblándolo, el cosmopolitismo les devolvía al “caos”, a la “corrupción” y a la “disolución”.

Frente a la posición antihispanista de Sarmiento y su defensa de la ciudad como espacio de la civilización –opuesto a la campaña, generadora de barbarie– Rojas mostró su antieuropeísmo en el libro que dedicó a Sarmiento, *El profeta de la pampa* (1945), donde describió las ciudades como centros exóticos, hostiles y bárbaros, y arremetió contra el cosmopolitismo sin patria, la barbarie. Para Rojas, la civilización debía buscarse en el regreso a la tierra, a los orígenes, a la provincia, de donde tanto él como Gálvez provenían: “La barbarie, siendo gaucha, y puesto que iba a caballo, era más argentina, era más nuestra. Ella no había pensado en entregar la soberanía del país a una dinastía europea” (Rojas 98), escribió en *La restauración nacionalista*. La civilización por tanto ya no se encontraba en la capital socialmente desintegrada, ni en la imitación de modelos europeos preconizados por Sarmiento. Si Sarmiento suprimió entre esos modelos el español, Gálvez y Rojas propugnaron lo contrario: el cultivo de la raíz hispánica que debía mantener su supremacía sobre el resto de influencias foráneas. Desde esta perspectiva, los nacionalistas se acercaban al pensamiento noventayochista español, en su búsqueda de las raíces de la raza nacional, como el propio Gálvez manifestó al escribir:

El pequeño grupo que formamos, ejerce aquí una misión semejante a la que tuvo en España aquella generación de ideólogos que surgió después del desastre. España, por medio de Ganivet, Macías Picavea, Costa, Unamuno y algunos otros, se observó a sí misma y llegó a conocerse profundamente. (En Rovira, 1992: 154)

El diálogo transatlántico se concreta aquí con los intelectuales que han ejemplificado la primera parte de estas páginas. Siguiendo este ejemplo, la celebración del Centenario de la Independencia en

1909 planteó la necesidad de dirigir la mirada hacia el terruño, hacia la raíz de la cultura y el origen de la nación. Y en esta búsqueda, España ocupó un lugar preferente, si bien la visión hispanista en Gálvez y en Rojas presenta matices de diferenciación que conviene aclarar.

Rojas apeló al pasado telúrico y su hispanismo no fue regresivo, en el sentido de que su reivindicación no es la de la España conquistadora, sino la de la nueva España de los ideales regeneracionistas, opuestos al autoritarismo, a la educación dogmática, al poder clerical, a la superstición, etc. En esta reivindicación hispanista, hay que matizar además que la visión nacionalista de Rojas incluye, junto al sentimiento hispánico, la restitución de lo aborigen como centro del imaginario cultural y de los mitos nacionales, es decir, la defensa de un dualismo de origen hispano-indígena, desarrollada fundamentalmente en *Blasón de plata* (1910). Sin embargo, Gálvez invocó la España del pasado: “La decadencia del solar de la raza debiera ser para nosotros una fecunda fuente de ideales. En las ruinas suntuosas y tristes de la España vieja podemos hallar los grandes bienes que faltan a nuestra riqueza ascendente” (160). Por ello, propuso “evocar el ambiente de aquellas ciudades de provincia donde, al contrario de Buenos Aires y otras ciudades en pleno progreso, aún perdura el antiguo espíritu nacional, el sentimiento de la patria, la profundidad espiritual de la raza” (154). Y apeló únicamente a la raíz hispánica para definir la identidad argentina:

Contra las ridículas modas, contra las influencias extrañas que nos descaracterizan, pretende reaccionar el actual nacionalismo argentino. (...) Él nos exige dejar a un lado las tendencias exóticas y nos invita a mirar hacia España y hacia América. No odiamos a los pueblos sajones, a los que tanto debe el progreso argentino; no odiamos a la dulce Francia, cuyo espíritu elegante y armonioso tanto ha influido en nuestras cosas; no odiamos a esa ferviente Italia, que nos ha dado una parte de sus energías. Pero ha llegado ya el momento de sentirnos argentinos, y de sentirnos americanos, y de sentirnos, en último término, españoles puesto que a la raza pertenecemos. (En Rovira, 1992: 159)

Por tanto, la coincidencia entre Rojas y Gálvez se basa fundamentalmente en la denuncia del mero progreso material sin sentido espiritual que fomentaba el cosmopolitismo y la masiva inmigración que comenzó a producirse fundamentalmente desde 1885; inmigración que amenazaba con disolver en la masa heterogénea las raíces culturales de la argentinidad. Y aunque Rojas protestara en el prólogo a *La restauración nacionalista* sobre las acusaciones de xenofobia que provocaron algunas de sus manifestaciones, lo cierto es que declaraciones como la siguiente daban lugar a la polémica:

De las inmigraciones que pueden venirnos, es la mejor de todas la italiana (...) es el mayorazgo de la latinidad. (...) Mas, la inmigración italiana, a pesar de sus excelencias étnicas, económicas, históricas y sociales, se ha convertido en un peligro, por su cantidad en enorme desproporción con el escaso núcleo nativo (...). No olvidemos que si el país ha abierto sus puertas al extranjero ha sido por un doble movimiento de patriotismo y de solidaridad humana: necesitábamos crear económicamente la nacionalidad, cuya conciencia ya existía en tiempos de la Constituyente, y entregar, en generosa compensación, la tierra virgen al trabajo humano. Pero nosotros no abrimos las puertas de la nación al italiano, al francés, al inglés, en su condición de italiano, de francés o de inglés: se las abrimos en calidad de “hombre”, simplemente. (1971: 236-237)

El planteamiento equivalente se encuentra en *El solar de la raza*, cuando Gálvez exige a los recién llegados “el olvido de todas las patrias”. Con esto, ambos intelectuales estaban liquidando la posibilidad de que el inmigrante pudiera enriquecer y nutrir la cultura argentina en formación con el aporte propio; estaban negando la realidad de aquel proletariado urbano formado por inmigrantes que, inevitablemente, introduciría sus voces y costumbres en la lengua y la cultura argentina; y estaban posicionándose en la afirmación de una dicotomía que resultaba insuficiente para tratar de explicar la nueva realidad argentina de comienzos de siglo, tal y como la presentó José Luis Romero: “Para el sociólogo, para el político y para el observador vulgar, el dilema que se ofrecía a la vida argentina era simple pero decisivo: o la sociedad criolla absorbía plenamente al conglomerado inmigratorio o éste disolvía la sociedad tradicional” (2000: 63).

Frente a esta posición de la antigua clase criolla, el Partido Socialista lanzó un manifiesto en 1909, en defensa de las clases obreras, en el que encontramos el planteamiento opuesto sobre el pretendido problema de la inmigración:

El movimiento obrero argentino es obra de hombres nacidos aquí y en otros países, como tiene que ser toda sana actividad colectiva en un país cosmopolita. El movimiento obrero da a todos los hombres del país un alto ejemplo de conciencia histórica y política, solidarizando a los hombres de igual condición social, cualquiera sea su patria de origen. El movimiento obrero hace obra de argentinización librando a nativos y extranjeros de prejuicios de raza, y haciéndolos trabajar de consuno en la elaboración de un más fuerte y más alto pueblo argentino. Circulan ahora en el mundo los sentimientos y las ideas con la misma libertad que los hombres y las mercancías. ¿Cómo podrían entonces alcanzar los nuevos ideales y los nuevos métodos? ¿Si copiamos de Europa las artes y las ciencias, si de allá traemos las semillas y las crías que refinan nuestros cultivos, no son también para este país una bendición las nociones y prácticas importadas que han de sacarnos del pantano de la política criolla? (Romero, 2000: 67).

Pero la corriente nacionalista, representando los intereses de la oligarquía que enfrentó las reivindicaciones obreras como un encuentro entre nativos y extranjeros, más que como conflicto de clases (*cf.* Romero, 2000: 55-95), no aceptaba la adopción integradora de elementos culturales foráneos. Y su expresión más radical la encontramos de nuevo en el discurso de Gálvez, en un fragmento en el que el concepto de “latinidad” se muestra definitivamente como máscara engañosa de unas esencias ideales que en realidad escondían un pensamiento conservador en su defensa de la raíz única, la hispánica:

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 española (en Rovira, 1992: 159-160).

Frente a este discurso, es preciso señalar que la hispanofilia de Rodó fue sustancialmente distinta, y tal vez sea en el siguiente fragmento perteneciente al texto “La España niña” donde el

uruguayo expresó con mayor claridad el lugar que ocupaba España en su pensamiento sobre América Latina:

Yo no he dudado nunca del porvenir de esta América nacida de España. Yo he creído siempre que, mediante América, el genio de España, y la más sutil esencia de su genio, que es su idioma, tienen puente seguro con que pasar sobre la corriente de los siglos [...] Pero yo no he llegado a conformarme jamás con que éste sea el único género de inmortalidad, o, si se prefiere, de porvenir, a que pueda aspirar España. Yo la quiero embebecida, o transfigurada en nuestra América: sí, pero la quiero también aparte, y en su propio solar, y en su personalidad propia y continua. [...] Me he habituado así a borrar de mi fantasía la vulgar imagen de una España vieja y caduca, y a asociar la idea de España a ideas de niñez, de porvenir, de esperanza. Creo en la *España niña*. (Rodó, 1967: 740).

Podríamos concluir que, en términos generales, el *panlatinismo* de Rodó fue reconducido por la corriente nacionalista argentina hacia un planteamiento hispanófilo que, en realidad, cerraba puertas a la incursión de las culturas de otros países latinos, fundamentalmente de Italia, cuya presencia en Argentina se hacía cada vez más patente.

Si regresamos al punto inicial de *Ariel* que Gálvez y Rojas desarrollaron en sus obras –la alerta frente a la inmigración y el cosmopolitismo–, reconocemos en la obra de Rodó el mismo sustrato esencial cuando planteó que el “genio de la raza” debía imponerse sobre la base de “fidelidad a lo pasado”. Pero Rodó, a diferencia de los nacionalistas, añadió que en el proceso de integración, el cosmopolitismo debía acatarse “como necesidad de nuestra formación”, no sólo en *Ariel* sino en otros muchos textos en los que abogó por la gran patria latinoamericana, como en el titulado “Sobre América Latina”:

La América Latina será grande, fuerte y gloriosa si, a pesar del cosmopolitismo que es condición necesaria de su crecimiento, logra mantener la continuidad de su historia y la originalidad fundamental de la raza, y si, por encima de las fronteras convencionales que la dividen en naciones, levanta su unidad superior de excelsa y máxima patria, cuyo espíritu haya de fructificar un día en la realidad del sueño del Libertador. (Rodó, 1967: 1185)

Gálvez y Rojas, como hemos comprobado, fueron más allá en su discurso nacionalista, mostrando una oposición rotunda a la aportación de la cultura del inmigrante en los libros mencionados.

En esta encrucijada, parece conveniente alejarnos del Río de la Plata en busca de una voz que, desde la Cuba recién emancipada, se sitúa por los mismos años en el centro del mismo debate sobre la identidad. Si en la Argentina de comienzos del siglo XX la hispanofilia era posible tras un siglo de independencia, en Cuba la mirada hacia España era bien distinta, en el momento decisivo en que, conseguida la independencia política, se ansiaba la emancipación intelectual y cultural. En este contexto se alzó la voz de Fernando Ortiz, y precisamente lo hizo con motivo de la llegada de Rafael Altamira a Cuba en 1910, tras un viaje como embajador de la Universidad de Oviedo destinado a restablecer puentes, que le llevó a recorrer una buena parte de los países latinoamericanos,

comenzando por Argentina¹⁴. A diferencia de las coincidencias ideológicas entre Altamira y los nacionalistas argentinos, su prédica hispanista en La Habana provocó una enérgica polémica con Ortiz. Y en algunas de las manifestaciones que animaron el debate, el intelectual cubano desenmascaró la ambigüedad de los conceptos *latino* e *hispanico* y el engaño al que inducían en algunos discursos cuando deliberadamente se los utilizaba de manera imprecisa:

Muchas veces los hispanizantes, los que mantienen como norma salvadora del porvenir cubano, que suponen en grave trance, la acentuación de la influencia española, desvían, acaso sin darse cuenta, los términos del problema que de aquel modo ellos quieren ver resuelto, diciendo: *Cuba debe ser latina*, no puede ni debe olvidar su latina raza; y así queda casi, por un momento, olvidada la teoría de la hispanización y parece que surge otro racismo, el latino, para robustecer la corriente racista española. [...] No es lo mismo civilización española, que civilización latina. [...] La latinización en labios hispanizantes puede ser más que un error: un engaño (Ortiz, 1911: 30 y 33).

... decir *latinización* es decir cosa muy distinta a *hispanización*. Si se trata de intensificar el sentido latino en Cuba habría que abogar por la adquisición de los mejores caracteres de la llamada civilización latina y entonces, sin olvidar los buenos elementos psicológicos españoles que ya tenemos (no sólo los buenos, sino también los malos) buscaríamos otros que no son españoles, así como la inventiva italiana, el sentido positivista de su renacimiento, el humanismo de su cultura, y la sutileza, espíritu de ahorro y modernidad de Francia, por ejemplos. No habría que hispanizarnos, habría que absorber lo mejor de la civilización latina... (32).

Con estas palabras Ortiz esclarecía el problema central del pensamiento nacionalista: los prejuicios de raza y el raquitismo cultural que conllevaban para la formación de la identidad colectiva. En el discurso nacionalista argentino, estos prejuicios alentaron el miedo y la alarma ante lo que la antigua clase criolla sintió no como invasión sobre aquella raza latina ideal que imaginó Rodó, sino simple y llanamente como amenaza de una gran masa extranjera. Pero el cosmopolitismo habría de imponerse y no fueron suficientes aquellas alarmas nacionalistas para silenciar la clamorosa voz heterogénea que se enfrentaba ante un reto no menos ideal: “la elaboración de un más fuerte y más alto pueblo argentino”, en el que la diversidad cultural fuera el motor y no el obstáculo para la consolidación de su identidad como nación latinoamericana (ahora sí, en el sentido exacto del término).

Teniendo en cuenta todos estos matices, diferencias y ambigüedades en los discursos que cimentan la pretendida fraternidad entre españoles e hispanoamericanos desde 1898, resulta indispensable analizarlos a la luz de su heterogeneidad, para poder revisar con necesaria cautela esa doble mirada transatlántica en la que el reencuentro de España y Latinoamérica generó uno de los debates más ricos y duraderos que, hasta el día de hoy, sigue teniendo una vigencia extraordinaria: el de la identidad cultural de las naciones de habla hispana en el momento crucial que marca el 98.

¹⁴ Sobre este viaje véase el citado libro de Gustavo H. Prado (2008), así como el capítulo IV (“El viaje americanista de Rafael Altamira”) del libro del mismo autor: *El grupo de Oviedo en la historiografía y la controvertida memoria del krausoinstitucionismo asturiano* (2008).

La disolución definitiva del imperio no podía sino engendrar estos debates, cuando el problema de la identidad española coincidía en el tiempo con el nacimiento contemporáneo de la reflexión sobre la identidad latinoamericana. En tanto que ese nacimiento era compartido desde ambos lados del océano, el transatlantismo se concretó desde España como intento de reconciliación para el renacer de una “raza supranacional” que le permitiera emerger como gran nación en el mundo –con todos los problemas que este enfoque conllevaba–; y desde América, ese transatlantismo se formuló en la discusión sobre el papel que debía desempeñar la idea de España, en su historia pasada y presente, para la construcción identitaria. Creo que en la visión que proyectó Rodó de una España “transfigurada en nuestra América” (pero “en su propio solar”), y en la clarividencia de un Fernando Ortiz para desenmascarar el engaño panlatinista, o en su propuesta de un “regeneracionismo transculturado”, están algunas de las claves principales de un diálogo transatlántico que ante todo es diverso y múltiple, y que precisamente por ello sigue siendo un territorio fertilísimo para la reflexión sobre este período de nuevas fundaciones hispano-americanas.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTAMIRA, Rafael (1902). *Cuestiones hispanoamericanas*. Madrid: 1900. Archivo de la Residencia de Estudiantes (Madrid). Mecanoscrito del legado de Rafael Altamira.
- ALTAMIRA, Rafael (1908). *España en América*. Valencia: F. Sempere y Compañía.
- ALTAMIRA, Rafael (1911). *Mi viaje a América*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- ALTAMIRA, Rafael. “La obra americanista de la Universidad de Oviedo”. *Revista de la Facultad de Letras y Ciencias de la Universidad de La Habana* (1911b).
- ALTAMIRA, Rafael (1920). “Conferencias del Sr. Altamira en su Cátedra de la Universidad Central. Curso de 1919 a 1920”: *Beneficios producidos en América por la Colonización* (Resumen de las explicaciones de los días 8, 10 y 13 de octubre de 1919). Mecanoscrito del legado de Rafael Altamira que se encuentra en el Archivo de la Residencia de Estudiantes (Madrid).
- ALTAMIRA, Rafael (1924). *La huella de España en América* Madrid: Editorial Reus.
- ALTAMIRA, Rafael (1997). *Psicología del pueblo español*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ARDAO, Arturo (1980). *Génesis de la idea y el nombre de América latina*. Caracas: C.E.L. Rómulo Gallegos, CN. de Cultura.
- CHAVES, Julio César (1970). *Unamuno y América*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- CODINABAS, Juan Bautista (1998). *Vicente Blasco Ibáñez, viajero*. Valencia: Diputación Provincial.
- DARÍO, Rubén [1898] (1996). “El triunfo de Calibán”. *Modernidad y fin de siglo en Hispanoamérica*. (Sonia Mattalía, eda). Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert: 179-182.
- FERNÁNDEZ, Teodosio (2000). “España y la cultura hispanoamericana tras el 98”. *Fuera del olvido: los escritores hispanoamericanos frente a 1898*. Lourdes Royano, editora. Santander: Universidad de Cantabria: 11-31.
- FERNÁNDEZ DE ALBA, Francisco y PÉREZ DEL SOLAR, Pedro (2006). “Hacia un acercamiento cultural a la literatura hispano-americana”. *Iberoamericana*, 21: 99-107.
- GANIVET, Ángel [1897] (1977). *Idearium español. El porvenir de España*. Madrid: Espasa-Calpe.
- GÁLVEZ, José [1913] (1992). *El solar de la raza. Identidad cultural y literatura*. José Carlos Rovira, compilador. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert y Comisión V Centenario.
- GAOS, José (1945). *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea*. México: Editorial Séneca.
- GARCÍA PÉREZ, Juan (2000). “Entre el ‘imperialismo pacífico’ y la idea de ‘fraternidad hispanoamericana’: algunas reflexiones sobre la imagen de América Latina en la España de fines del siglo XIX”. (Leopoldo Zea y Mario Magallón, comp.) *1898 ¿desastre o reconciliación?* México: F.C.E. 101-120.
- LABRA, Rafael M. de (1910). *Orientación americana de España*. Madrid: Tipografía de Alfredo Alonso.

- MATTALÍA, Sonia (1996). *Modernidad y fin de siglo en Hispanoamérica*. Alicante: Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1948). *Historia de la poesía hispanoamericana. Obras completas*, 27. Madrid: CSIC.
- ORTIZ, Fernando (1911). *La reconquista de América*. París: Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas.
- PRADO, Gustavo H. (2008). *Rafael Altamira en América (1909-1910). Historia e historiografía del proyecto americanista de la Universidad de Oviedo*. Madrid: CSIC (Colección América Nº 11).
- PRADO, Gustavo H. (2008). *El grupo de Oviedo en la historiografía y la controvertida memoria del krausoinstitucionismo asturiano*. Oviedo: KRK Ediciones.
- PHELAN, John (1979). *El origen de la idea de América*. México: UNAM.
- RIVA-AGÜERO, José de la (1962). *Carácter de la literatura del Perú independiente. Obras Completas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, tomo I.
- RODÓ, José Enrique (1967). *Obras completas*. Emir Rodríguez Monegal, editor. Madrid: Aguilar.
- RODÓ, José Enrique [1900] (1997). *Ariel*. México: Editorial Porrúa.
- ROJAS MIX, Miguel (2000). “La generación del 98 y la idea de América”. Leopoldo Zea y Mario Magallón, compiladores. *1898 ¿desastre o reconciliación?*. México: F.C.E.: 37-50.
- ROJAS, Ricardo [1909] (1971). *La restauración nacionalista*. Buenos Aires: Peña Lillo Editor.
- ROMERO, José Luis (1983). *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- ROMERO, José Luis (2000). “La República liberal (1880-1816)”. *Breve historia de la Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ROVIRA, José Carlos (1992). *Identidad cultural y literatura*. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert y Comisión V Centenario.
- TABANERA GARCÍA, Nuria. “El horizonte americano en el imaginario español (1898-1930)”. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe, 1898-1939*, 8/ 2 (1997): 67-87.
- VALERO, Eva M.^a (2003). *Rafael Altamira y la “reconquista espiritual” de América*. Cuadernos de América sin nombre, 8. Alicante: Universidad de Alicante.
- VV.AA. (1986). *La latinidad y su sentido en América Latina*. México: UNAM.