CUADERNOS AMERICANOS 72

NUEVA ÉPOCA

PRECIO
DEL EJEMPLAR
$ 27.00

CUADERNOS AMERICANOS
NUEVA ÉPOCA

FUNDADOR: JESÚS SILVA HERZOG

DIRECTOR: LEOPOLDO ZEA

REDACCIÓN: HERNÁN G.H. TABOADA

COORDINADORA DEL EQUIPO TÉCNICO:
LILIANA JIMÉNEZ RAMÍREZ

COMITÉ TÉCNICO: Arturo Azuela, Fernando Benítez, Héctor Fix Zamudio, Pablo González Casanova, Marcos Kaplan, Miguel León-Portilla, Jesús Silva-Herzog Flores, Diego Valadés, Ramón Xirau, Leopoldo Zea.

CONSEJO INTERNACIONAL: Antonio Cándido, Brasil; Rodrigo Carazo, Costa Rica; Federico Ehlers, Ecuador; Roberto Fernández Retamar, Cuba; Enrique Fierro, Uruguay; Alberto Filippi, BOLIVARIUM; Domingo Miliani, Venezuela; Francisco Miró Quesada, Perú; Edgar Montiel, Perú; Otto Morales Benítez, Colombia; Germánico Salgado, Ecuador; Samuel Silva Gotay, Puerto Rico; Gregorio Weinberg, Argentina.

Fernando Ainsa, UNESCO; Giuseppe Bellini, Italia; Liu Chengjun, China; Grażyna Grudzińska, Polonia; Hiroshi Matsushita, Japón; Tzvi Medin, Israel; Sergo Mikoyan, Rusia; †Charles Minguet, Francia; Magnus Mörner, Suecia; Richard Morse, Estados Unidos; Amy Oliver, SILAT; Efthimia Pandis Pavlakis, Grecia; Guadalupe Ruiz-Giménez, España; Hanns-Albert Steger, Alemania.

CONSEJO EDITORIAL: Sergio Bagú, Horacio Cerutti, Ignacio Díaz Ruiz, Elsa Cecilia Frost, Francesca Gargallo, Jorge Alberto Manrique, Adalberto Santana, Gustavo Vargas, Valquiria Wey.

EQUIPO TÉCNICO: Norma Villagómez Rosas, Óscar Buendía Moreno, Raúl Arámbula Paz, David Bazaine Zea y Gonzalo Hernández Suárez.

DIFUSIÓN Y ADMINISTRACIÓN: Gisela Olvera Mejía

CONSEJO DE APOYO: Juan Manuel de la Serna y Margarita Vera

Impresión al cuidado de Porfirio Loera y Chávez

Redacción y administración:
Torre I de Humanidades, 2° piso
Ciudad Universitaria
04510 México, D.F.

Apartado Postal 965
México 06000, D.F., Tel. (Fax) (525) 616-2515
e-mail: cuadamer@servidor.unam.mx

No nos hacemos responsables
de los ejemplares de la revista *Cuadernos Americanos* extraviados
en tránsito a su destino

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

AÑO XII VOL. 6

72

NOVIEMBRE-DICIEMBRE DE 1998

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1998

Normas para la presentación de originales

El texto de las colaboraciones deberá enviarse en un original legible, con un máximo de 30 páginas para artículos y 5 para notas y reseñas. Cada página tendrá 28 líneas de 65 golpes, las notas y los cuadros o gráficas irán en hoja aparte; páginas y notas deberán tener una numeración consecutiva. Se aconseja a los autores consultar la revista para elaborar sus citas bibliográficas de acuerdo con el formato de la revista. También deberá incluirse en una hoja aparte nombre y dirección del autor, y un pequeño resumen de sus datos académicos y profesionales, incluyendo la institución a la que pertenece, así como la fecha de envío y un resumen (no mayor de media cuartilla, en español y en inglés). Se ruega acompañar el manuscrito por una copia de disquete (WP5.1, WORD 5.5, WRITE).

La revista decidirá sobre la publicación de los trabajos en un plazo no mayor de un año y esta decisión podrá estar supeditada a revisiones y modificaciones del texto original. No se devuelven originales; a los autores se entregarán gratuitamente 25 sobretiros y un ejemplar del volumen en que su artículo aparezca.

NUEVA ÉPOCA
1998
AÑO XII, NÚMERO 72, Noviembre-Diciembre 1998

Se prohíbe reproducir artículos de esta Revista
sin indicar su procedencia.
Las ideas contenidas en los artículos son
responsabilidad de sus autores.
No se devuelven originales. No nos hacemos responsables
de trabajos no solicitados ni nos comprometemos a
mantener correspondencia sobre los mismos.
Autorización de la Dirección General de Correos:
Registro DGC Núm. 017 0883. Características 2 2 9 1 5 1 2 1 2
Autorización de la Dirección Gral. de Derecho de Autor No. 1686
Certificado de licitud de contenido No. 1194
Certificado de licitud de título No. 1941

ISSN 0185-156X

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Número 72 Noviembre-Diciembre de 1998 Volumen 6

ÍNDICE

Págs.

1898: ¿DESASTRE O RECONCILIACIÓN?

I

Leopoldo ZEA. Latinoamérica y la reconciliación iberoamericana 11-25
Fernando AINSA. Del escritor dandi y bohemio al intelectual comprometido en el Uruguay del 900 26-42
Miguel ROJAS MIX. La Generación del 98 y la idea de América 43-58
María Elena RODRÍGUEZ OZÁN. La Guerra Hispano-Americana en la prensa mexicana (1898-1899) 59-70
Patricia GALEANA. Entre la espada y la pared: México frente a España y Estados Unidos 71-84
Héctor Guillermo ALFARO LÓPEZ. 1898 en la visión de José Gaos. La otra mirada: una filosofía de la historia de Hispano-América 85-101

II

César CHAPARRO GÓMEZ. Extremadura: del 98 al 98 103-110
Juan GARCÍA PÉREZ. 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 111-131
Isidoro REGUERA. La Generación del 98 y la idea de España 133-139
Fernando SÁNCHEZ MARROYO. 1898: guerra colonial, crisis nacional y tensiones sociales 140-159

Isabel Román Román. Regeneracionismo y utopía en la literatura del 98 160-174
Rodrigo Quesada Monge. 1898: Mark Twain, Cuba, Filipinas y el antiimperialismo en Estados Unidos .. 175-194

Desde el mirador de *Cuadernos Americanos*

Pablo Guadarrama González. José Gaos y América Latina 199-219
Ricardo Llopesa. El verso libre 220-232

Reseñas

Alfonso Ortí. *En torno a Costa (populismo agrario y regeneración democrática en la crisis del liberalismo español). En el 150 aniversario del nacimiento de Joaquín Costa*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Fundación Joaquín Costa, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996, por Alberto Gil Novales 235-242
Patricio Cardoso Ruíz y Luz del Carmen Gives, *Cuba-Estados Unidos: análisis histórico de sus relaciones migratorias*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998, por Ivette García González 243-245
Libros y revistas recibidos 246-252

1898: ¿desastre o reconciliación?

Esta sección es parte de las publicaciones que se preparan sobre el tema "América Latina y su cultura en el fin del milenio", en colaboración con diversas instituciones latinoamericanas e internacionales; entre ellas, en España, el AIETI (Asociación de Investigación y Especialización sobre Temas Iberoamericanos), el CEXECI (Centro Extremeño de Estudios y Cooperación con Iberoamérica) y la Fundación José Ortega y Gasset. Las ilustraciones que reproducimos en esta sección están tomadas de la revista Con Eñe, *publicada por el CEXECI, núm. 3 (julio de 1998).*

Cuadernos Americanos, núm. 72 (1998), pp. 11-25.

1898, Latinoamérica y la reconciliación iberoamericana

Por *Leopoldo* Zea
PUDEL,
Universidad Nacional Autónoma de México

1. Rodó y el desastre de 1898

En octubre de 1992, en esta tribuna, españoles y mexicanos hacíamos un balance de la conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América y el Encuentro de Dos Mundos. La víspera del 12 de octubre, su Majestad el Rey de España clausuraba en Sevilla esta conmemoración. Madrid se veía extraordinariamente iluminado, pero un ominoso silencio se hacía patente en sus calles vacías. Faltaba entusiasmo, había algo de frustración al final de esta conmemoración. Como responsable en México de la misma, me permití exponer lo que para los pueblos de la América que se llamaba Latina, así como para Asia y África, representaba 1492: "Estos pueblos no podían celebrar ni menos aún festejar el inicio de la conquista y la colonización de la tierra hecha por los europeos a partir de la hazaña española". Sin embargo se ha originado una honda reflexión en latinoamericanos e iberos. En ella se hizo patente la conciencia de que Iberia, España y Portugal, eran parte de la historia e identidad de Latinoamérica. Conciencia ya patente en 1898 cuando España dejaba de ser imperio y se hermanaba con los pueblos que su acción había originado. 1998 será por ello nueva oportunidad para reflexionar y conmemorar otro Centenario, el de la reconciliación iberoamericana. Esto ya está en marcha al uno y al otro lado del Atlántico, aunque sin los timbales que acompañaron el Quinto Centenario.

En 1898 corría la noticia a lo largo de América Latina de que en julio de ese año la flota española había sido hundida en Santiago de Cuba y el 26 de agosto en Cavite, Filipinas. En guerra relámpago, una nación surgida en la América descubierta por Colón, Estados Unidos, con fácil pretexto, declaraba la guerra a España obligándola a capitular en pocos días. Con los restos del viejo imperio español en América y Asia, Estados Unidos ponía en mar-

cha su propio proyecto para ocupar los "vacíos de poder" que dejasen o fuesen obligados a dejar los imperialismos europeos, España era el primero. La marcha para ocupar estos vacíos de poder se había iniciado en 1847 en la guerra con México y en 1856 con la presencia filibustera de William Walker en Centroamérica.

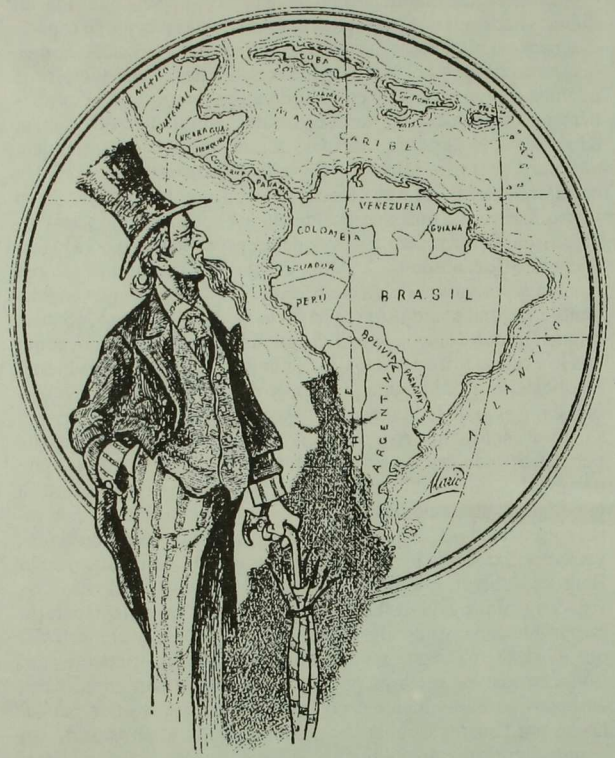
Los pueblos que ya se denominaban latinoamericanos y los del Caribe que habían enfrentado el coloniaje español recibieron la noticia sin júbilo alguno, por el contrario, la vieron con ominosa pena. La agresión a España era una agresión más a la que José Martí llamaba "Nuestra América". No fue contra España, su pueblo, que los pueblos de América se habían enfrentado, sino contra el absolutismo imperial enfrentado también en España por otros españoles. Los pueblos de la América bajo hegemonía española no reclamaban para sí nada que no reclamase para sí el español en la Península: relación igualitaria entre pares. Ambos enfrentaban al mismo absolutismo imperial. Era una guerra civil, no entre naciones. Pero fueron oídos sordos los que hicieron que Bolívar pasara a una guerra civil a muerte.

Será dentro del contexto de la agresión a España por el imperialismo emergente que la inteligencia latinoamericana considere como una agresión a toda la América hispana, a la América cuya sangre y cultura enraizaba en la nación agredida.

Así lo siente el uruguayo José Enrique Rodó, cuya reacción se hará expresa en *Ariel*. Emir Rodríguez Monegal, al prologar la obra del pensador uruguayo, habla de *Ariel*, diciendo: "El libro no nace sólo bajo el signo de Minerva; nace bajo el signo del Desastre. La guerra entre Estados Unidos y España por la posesión de Cuba y lo que ella implicaba de amenaza intervencionista para las naciones hispanoamericanas, le preocupó intensamente". Víctor Pérez Petit, biógrafo y amigo de Rodó, recordaba: "Esta ruda contienda arrojó nuestros ánimos, el de Rodó y el mío, en la mayor de las tribulaciones. Queríamos y anhelábamos la libertad de Cuba, último pueblo de América que permanecía sujeto al yugo de España. Pero lo que no admitíamos de ningún modo era la intervención de Norteamérica. ¿Qué tenía que ver esa nación extraña en la contienda de los pueblos de otra raza? ¿Qué tenía que inmiscuirse en algo que para nosotros era un 'asunto de familia'. [Amábamos] a España, honda y profundamente. Y tanto como amábamos a España, nos disgustaba Norteamérica. Habría que decir todo esto, exclamaba Rodó, bien profundamente, con mucha verdad, sin ningún odio, con la frialdad de un Tácito. La obra así proyectada fue *Ariel*".

En *Ariel* José Enrique Rodó recupera a la España que amaban quienes habían recibido de ella raza y cultura, así como la capacidad para asimilar todas las razas y culturas de la tierra. Asimilarlas, mestizarlas y, al hacerlo, universalizarlas. Pues fueron los mismos conquistadores y colonizadores los que, acaso sin proponérselo, trajeron consigo esta capacidad asimiladora que habían adquirido a lo largo de casi ocho siglos bajo dominio islámico, africano, sobre lo germano. Capacidad para asimilar, racial y culturalmente, de la que carecía el sajón que había colonizado Norteamérica. La misma capacidad latina del antiguo imperio romano, que fue heredero a su vez del imperio helénico creado por Alejandro de Macedonia. La latinidad que había permitido a Roma mantener por varios siglos el orden del Mediterráneo que bañaba tanto a Europa como a Asia y África. A esta capacidad latina se refería Bolívar como *romanía*, luego fue llamada *latinidad*, como nos lo explica Arturo Ardao. Una latinidad genéricamente abierta, en oposición al sajonismo puritano y racista, cerrado a cualquier otra expresión de lo humano.

Es el espíritu que encarna en *Ariel*, que así incorpora a España por haber dado origen a una región en la tierra auténticamente universal, plurirracial y pluricultural. José Enrique Rodó destaca el peligroso atractivo, la seducción, que sobre Latinoamérica están ejerciendo los Estados Unidos. Peligro hecho patente en el proyecto civilizador de los argentinos Domingo F. Sarmiento y Juan Bautista Alberdi, que tratan de hacer de la región del sur otros Estados Unidos y de sus habitantes otros yanquis. Y para lograrlo borrar a España, y con ella al indígena, al africano y al mestizaje que ella integró, luego usar el positivismo como instrumento para troquelar nuevos cerebros, y lavados de sangre con inmigrantes europeos para que hiciesen por esta región lo que otros habían hecho por Estados Unidos. Así, esta región de América sería tan grande como su gran modelo estadounidense. Se rompía el coloniaje español impuesto para asumir libremente el coloniaje sajón. "La poderosa federación —dice Rodó— va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral. La admiración por su grandeza y por su fuerza es un sentimiento que avanza a grandes pasos. Y de admirarla se pasa por una transición facilísima a imitarla. Se imita lo superior o lo que se cree tal, y es a partir de esta creencia que se puede aceptar libremente una nueva subordinación o dependencia". Así se pasa a una "América *deslatinizada*", a la nordomanía. Habrá que evitarla: "Tenemos nuestra *nordomanía*



Mario
Colección Puertorriqueña
del Sistema de Bibliotecas Universitarias
de Puerto Rico.

—dice Rodó— es necesario oponerle los límites de la razón y el asentimiento". Habrá que volver sobre nosotros mismos, sobre nuestro pasado, nuestra historia, a lo que se ha sido, y a partir de aquí a lo que se quiere ser.

¿Pero Ariel debe rechazar el espíritu práctico estadounidense, sajón, expresado en la figura de Calibán? No, simplemente impedir que Ariel sea instrumento de Calibán, haciendo suya la capacidad pragmática de los Estados Unidos pero al servicio de lo que simboliza Ariel, al servicio de la América que se designa Latina. Tampoco se tiene que rechazar el tiempo, el cosmopolitismo, que ha originado la presencia de Calibán, se debe actuar en este tiempo pero sin dejar de ser quien se es. "Falta tal vez —escribe Rodó— en nuestro carácter colectivo, el contorno seguro de la 'personalidad'. Pero en ausencia de esa índole perfectamente diferenciada y autonómica, tenemos los americanos latinos una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une. 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 refundación de los elementos que constituirán al americano definitivo del futuro". En esta afirmación está presente España, como herencia de sangre y cultura, ajena al imperio que ha sido aniquilado en el Caribe y el Pacífico por el nuevo y siniestro imperio creado por el espíritu de Calibán.

2. Martí, guerra civil

Pocos años antes el cubano José Martí, un 18 de mayo de 1895, desde Dos Ríos, Cuba, escribe a su amigo mexicano Manuel Mercado, en la víspera de su muerte, mientras lucha contra el imperialismo español: "Estoy todos los días en peligro de dar mi vida por mi país y por mi deber, puesto que lo entiendo y tengo ánimos con que realizarlo, de impedir a tiempo, con la independencia de Cuba, que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América". Martí teme, como sucedió, que la nueva potencia imperial, con el pretexto de la libertad de Cuba, se la anexe y a partir del Caribe se extienda sobre América Latina. "Viví en el monstruo —prosigue— y conozco sus entrañas". La guerra por la que morirá Martí no es contra España, sino contra la arrogancia imperial española. Guerra

intestina a la que esa arrogancia ha conducido. Guerra civil pero que no puede servir de pretexto para que otro imperialismo, ajeno a la raza y cultura de lo que Martí llama "Nuestra América", se aproveche y se imponga a su vez. Es la misma lucha que se viene dando dentro de la misma España; guerra contra el absolutismo imperial. La misma lucha de los republicanos españoles que, una y otra vez, insisten en el respeto a los fueros de sus regiones y las libertades de sus individuos. Los cubanos piden lo mismo y lo piden muriendo, dice Martí, como los republicanos españoles han pedido tantas veces su libertad contra la opresión.

¿Cómo ha de haber republicano honrado —pregunta Martí— que se atreva a negar para un pueblo el derecho que él usó para sí? ¿No espantará a la República española saber que los españoles mueren por combatir a otros republicanos? Desgraciadamente la arrogancia española seguía siendo el impedimento para crear una nación de naciones libres pero unidas por la sangre, la cultura y la lengua. Martí no comprende la resistencia de la república española a la independencia de Cuba, tal y como la han alcanzado otras repúblicas en el continente hispanoamericano. Cuba ya no se conforma con la autonomía, que se le negó antes: Cuba es española y quiere para sí lo que otros españoles ya han alcanzado, sin restricciones; quiere para sí lo que los republicanos en España.

Esto es, guerra intestina, pero otra será la que Martí ve perfilarse en la víspera de su muerte, originando la interferencia de una fuerza extraña a la idiosincrasia de los pueblos de la región, Estados Unidos. ¿Se han de enfrentar españoles con españoles para que otras gentes hagan de su sangre derramada instrumento en su peculiar beneficio? ¿Morir para que otros pueblos se queden con la presa que querían los españoles? "Sobre nuestra historia —escribe Martí— hay otro plan más tenebroso que lo que hasta ahora conocemos y es el inicio de forzar a la Isla, de precipitar a la guerra, para tener pretexto de intervenir en ella y, con el crédito de mediador y de garantizador, quedarse con ella. Cosa más cobarde no hay en los anales de los pueblos libres; ni maldad más fría. El poderoso vecino crece más cada día y busca realizar sus ya viejos sueños hegemónicos sobre las tierras que España y Colón abrieron al mundo. Creen en la superioridad incontestable de la raza anglosajona contra la raza latina". Es un pueblo que nos desdeña porque somos multiculturales y multirraciales. Habrá entonces que volver sobre nosotros mismos y potenciar la historia, la tradición y la cultura que impida el desprecio dominante y la bajeza del que se ve a sí mismo como inferior.

3. Bilbao, la América sajona y la América hispana

Es la filosofía que se va haciendo patente en América Latina frente al desastre español en la guerra que le impuso el imperialismo estadounidense en 1898. La idea de una historia común que vive Latinoamérica a partir de los proyectos de la Doctrina Monroe, de una "América para los estadounidenses". Proyecto enfrentado al del Libertador, Simón Bolívar. Por ello los emisarios estadounidenses en Panamá tratarán de impedir esta integración como impedirán la liberación de los pueblos del Caribe español para hacerse de ellos oportunamente. Es la América que se empieza a denominar Latina, en contraposición con la sajona, que sabe ya de guerras provocadas, como la impuesta a México en 1847, en la que pierde más de la mitad de su territorio; la guerra que animó al filibustero William Walker a atacar en 1856 Centroamérica, vista como un buen lugar para que la marina estadounidense pudiera pasar del Pacífico al Atlántico. La agresión a España en 1898 no era sino una expresión más de la agresión sajona a los pueblos latinos de América. España es parte de esta América, como esta América es fruto de la España que supo asimilar razas y culturas diversas.

Como antecedente es muy importante el pensamiento del chileno Francisco Bilbao. Un 22 de junio de 1865 desde París, y en presencia de varios ciudadanos de las repúblicas del sur, presenta la iniciativa para un Congreso Federal de las Repúblicas de esta región al sur de América. Latinidad que nada tiene que ver con la que Napoleón III de Francia usará para justificar un nuevo imperialismo frente al que ya ha surgido en Norteamérica. Bilbao trató de alcanzar la integración regional ya intentada por Simón Bolívar en 1826. Bilbao no niega la admiración que originó la nación que está emergiendo al norte del Continente, Estados Unidos. Conoce su atractivo y su fuerza, pero también lo que ello puede significar para la otra América, la de origen español.

"Conocemos las glorias y aun la superioridad del Norte, pero también nosotros tenemos algo que colocar en la balanza de la justicia". El espíritu práctico sajón ha hecho grandes y extraordinarias cosas; el espíritu latino de la América de origen español también las ha hecho, pero de otro género. Los sajones han entra-

do a la historia del continente como hombres libres, escapando al absolutismo de las monarquías europeas. "Lejos de reyes y siendo todos reyes, lejos de las castas raquíticas de Europa. No así nosotros; fueron los hombres de Felipe II que en la nave del Concilio de Trento atravesaron el océano para hacer con la espada el desierto de razas y culturas. Cuna de hierro fue nuestra cuna, sangre de naciones fue nuestro bautismo, himno de terror fue el cántico que saludó nuestros primeros pasos". "Sin más luz que la que permitía el Escorial, sin más voz que la obediencia ciega. Extendieron una piedra funeral sobre el Continente. Y a pesar de eso hubo palabras, hubo luz en las entrañas del dolor y rompimos la piedra sepulcral, y hundimos esos siglos en el sepulcro de los siglos que nos habían destinado. Tal fue el arranque".

Pero ¿qué han hecho los Estados Unidos, la América Sajona? "Ya resuena por el mundo —dice Bilbao— ese nombre de los Estados Unidos, contemporáneo de nosotros y que tan atrás nos ha dejado". Surgió allí una gran nación. "El libre pensamiento, el *self government*, la franquicia moral y la tierra abierta al emigrante, han sido las causas de su engrandecimiento y de su gloria. Fueron el amparo de los que buscaban el fin de la miseria, de los que huían de la esclavitud feudal y teocrática de Europa. Ése fue el momento heroico de sus anales. Todo creció: riqueza, población, poder y libertad". Pero "volviéndose sobre sí mismos y contemplándose tan grandes, han caído en la tentación de los titanes, creyéndose árbitros de la tierra y aun los competidores del Olimpo". La personalidad infatuada desciende al individualismo, su exageración al egoísmo y de aquí a la injusticia y a la dureza de corazón no hay más que un paso. Pretenden en sí mismos concentrar el universo. Tanta grandeza desembocó en injusticia y agresión. "No abolieron la esclavitud de sus estados, no conservaron las razas heroicas de sus indios ni se han constituido en campeones de la causa universal, sino del interés americano, del individualismo sajón. Se precipitaron sobre el sur, y esa nación que debería haber sido nuestra estrella, nuestro modelo, nuestra fuerza, se convierte cada día en una amenaza de la autonomía de la América del Sur".

Sajonismo frente a latinoamericanismo es ya la filosofía de la historia que se va perfilando como una dialéctica que tiene sus raíces en Europa pero que en América se hace explosivamente patente. Es la filosofía de Bilbao, Martí y Rodó, quienes destacan valores que el individualismo y pragmatismo sajón impiden aceptar. Valores que en este gran y extraordinario continente descubierto pueden adquirir en extraordinario volumen. Lucha dialéctica entre la América sajona con su pragmatismo y la latina con su capacidad para incorporar las múltiples y diversas expresiones de humanidad.

En esta América, decía Bolívar, los grandes hombres, contrariamente a lo que pensaba Hegel, no quieren ser conquistadores sino libertadores. En esta América se han destacado valores apenas entrevistos en Europa. Nosotros, dice Bilbao, "hemos tenido que organizarlo todo. Hemos tenido que consagrar la soberanía del pueblo en las entrañas de la educación teocrática. Hemos tenido que despertar a las masas a riesgo de ser sofocados con la fatalidad de su peso, para iniciarlas en la vida nueva dándoles la soberanía del sufragio. Hemos hecho desaparecer la esclavitud de todas las repúblicas del Sur, nosotros los pobres, y vosotros los felices y los ricos no lo habéis hecho; hemos incorporado a las razas primitivas, porque las creemos nuestra sangre y vosotros las exterminái jesuíticamente. Creemos y amamos todo lo que nos une; preferimos lo social a lo individual, la belleza a la riqueza, la justicia al poder. No vemos en la tierra, ni en los goces de la tierra, el fin definitivo del hombre; y el negro, el indio, el desheredado, el infeliz, el débil, encuentran en nosotros el respeto que se debe al título y a la dignidad del ser humano. He aquí lo que los republicanos de la América del Sur se atreven a colocar en la balanza, al lado del orgullo de las riquezas y del poder de la América del Norte".

Los sucesos de 1898 son así parte de esta historia, hecha carne en América, la de un conjunto de pueblos multirraciales y multiculturales que se han ido integrando a partir de la misma experiencia que dio origen a España. La misma Europa ibérica que en Europa ha sido agredida de diversas formas. Agredida por esa su diversidad que busca su integración en una unidad racial y cultural como expresión de lo humano por excelencia. Es esta misma diversidad la que también separa a los americanos del sur de las metrópolis iberas que justifican su dominio imperial. Por ello el fin de este imperialismo pone fin a la separación. La América ibera puede ahora unir su destino con la región de la que se sabe expresión y lleva dentro de su peculiar idiosincrasia. Reencuentro con algo que da sentido a una y otra región del Atlántico. Así fue como la inteligencia que se denomina latinoamericana recibió el desastre del imperio español: como la caída del muro que la separaba del pueblo que sentía como parte de sí.

La reacción de la España de la Península siguió otra línea; al menos así lo expresan algunas de las lecturas de la Generación del 98. Reacción que Pedro Laín Entralgo ha recogido en su magnífico trabajo *España como problema* en relación con la polémica sobre la ciencia española que confluye con esa generación. El desastre visto como expresión de un tiempo perdido, de un pasado inútil y con ello la necesidad de recuperar lo perdido saltando los Pirineos en donde se originó el imperio donde nunca se ponía el sol. Ortega y Gasset, heredero de ese sentimiento, se niega a ser mediterráneo, para poder ser germano, quiere anular al moro que lleva dentro por el godo que quiere ser. Algo que recuerda los empeños de los pensadores latinoamericanos, los civilizadores y positivistas, empeñados en borrar a España y en ser como lo que no eran, como otros Estados Unidos y otros yanquis del sur.

4. Vasconcelos y la raza cósmica

Heredero de la tradición filosófica latinoamericana de los Bilbao, Martí y Rodó, el filósofo mexicano José Vasconcelos publica en 1925 un libro en el que adquiere pleno sentido el pensamiento que le antecede; libro que titula *La raza cósmica*. Una filosofía de la historia de fuerzas que dialécticamente se enfrentan en Europa y se prolonga en América, culminando en la Guerra Hispano-Americana de 1898, como el enfrentamiento de dos Américas: la Latina y la Sajona. La lucha se inicia por la hegemonía sobre Europa y se prolonga en el Nuevo Mundo. "Desde los primeros tiempos —escribe—, desde el descubrimiento y la conquista, fueron castellanos, británicos, latinos o sajones, los que consumaron la tarea de iniciar un nuevo periodo de la historia, conquistando y poblando el hemisferio nuevo". La pugna se hace patente entre el imperio español de Felipe II y la Inglaterra de Isabel I. "Pugna de latinidad contra sajonismo ha llegado a ser —dice Vasconcelos—, sigue siendo en nuestra época, pugna de instituciones, de propósitos y de ideales. Crisis de una lucha secular que se inicia con el desastre de la Armada Invencible y se agrava con la derrota de Trafalgar. El conflicto se desplaza al continente nuevo, donde tuvo todavía episodios fatales. Las derrotas de Santiago de Cuba, Cavite y Manila son eco distante, pero lógico, de las catástrofes de la Invencible y Trafalgar. Y el conflicto está ahora planteado en el Nuevo Mundo".

Pero ¿por qué hablar de América Latina y no española? Vasconcelos lo explica diciendo: "Háblese al más exaltado indianista de la conveniencia de adaptarnos a la latinidad y no opondrá el menor reparo; dígasele que nuestra cultura es española y en seguida formulará objeciones", y es así "porque aún subsiste —dice Vasconcelos— la huella de la sangre vertida, huella maldita que no borran los siglos. Y no hay otro recurso. Los mismos indios puros están españolizados, están latinizados, como latinizado está el ambiente". Pero latina es también España y es a través de la latinidad que se incorpora a España. "Los llamados latinos, tal vez porque desde su principio no son propiamente tales latinos, sino un conglomerado de tipos y de razas, persisten en no tomar muy en serio el factor étnico para sus relaciones sexuales. Y es en esta fusión de estirpes donde debemos buscar el rasgo fundamental de la idiosincrasia iberoamericana". Por ello la raza que se está forjando en esta región de América será la raza definitiva porque asimilará a todas las razas. No es una raza en sentido biológico sino en su capacidad para ver en el otro a un semejante a partir de su propia desemejanza. El ser distinto, como todos los hombres lo son entre sí, pero no tan distintos que dejen de ser hombres.

José Vasconcelos hace patente una nueva y extraordinaria utopía, fruto de la capacidad latina e ibera para mestizar la diversidad de lo humano, tanto racial como culturalmente. "En la América española —dice Vasconcelos— ya no repetirá la Naturaleza uno de sus ensayos particulares, la que esta vez salga de la olvidada Atlántida no será la futura, ni una quinta ni una sexta raza, destinada a prevalecer sobre sus antecesoras; lo que allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal". Será una "raza hecha con el tesoro de todas las anteriores, la raza final, la raza cósmica".

Las grandes derrotas españolas en el Canal de la Mancha, Santiago de Cuba y Cavite, son sólo el preámbulo de la gran victoria de la raza de razas, cultura de culturas que su acción expansiva está ya originando a nivel planetario, entrando en las entrañas de los supuestos grandes triunfadores de la historia de nuestros días en Europa y América, en el mundo occidental, germano, puritano y calvinista que ahora a fines del siglo XX se siente acorralada por las mismas gentes que su imperialismo llevó a sus mismas entrañas. Gente traída de distintos lugares de la tierra, de razas diver-

sas: negra, amarilla, roja, aceitunada. Y con ella el planteamiento de problemas que parecían ajenos a lo que se considera auténtica filosofía, la filosofía por excelencia, como son los problemas de identidad, el querer saber qué se es en medio de la ineludible diversidad de lo humano. Algo semejante al planteamiento, que es propio del filosofar latinoamericano, por saber su lugar, pero en un mundo supuestamente unirracial y unicultural. La raza cósmica se expresa en este filosofar como capacidad para integrar la diversidad de lo humano a partir de la comprensión de esas diversidades que el español aprendió a lo largo de ocho siglos de coloniaje islámico, anterior a su expansión sobre la tierra a partir de 1492, universalizándola.

5. Gaos, la historia integral iberoamericana

En 1931 se proclama en España la Segunda República y en 1936 se inicia la Guerra Civil que responde a las tensiones que darán origen a la Segunda Guerra mundial que se inicia en 1939. Guerra provocada por los totalitarismos italiano y alemán, que engendraron el franquismo en España. América Latina sabe ya de la guerra sucia por la que Estados Unidos impone su propio orden en la región. Con este espíritu México mantiene buenas relaciones con la Segunda República española y participa activamente en apoyo de la misma en la Guerra Civil. Poco antes de que termine la guerra recibe en su seno a muchos de los mejores de los hijos de esta España. La reconciliación iniciada en 1898 es ya un hecho, ya está superada la incomprensión de la Primera República, de la que habló Martí. Abierta comprensión y solidaridad de América Latina recibiendo en su seno lo que uno de los hijos de esta España llamará *transtierro*.

La nueva y masiva presencia de la España del éxodo afirma la reconciliación anunciada en 1898. Pero es otra España la que llega a México y otras partes de Latinoamérica. México, centralmente, asume como propia a esta España, la hace suya, la incorpora a su vida originando así grandes cambios en la cultura nacional, cuyos frutos se harán patentes en los últimos tiempos. Vencida la República, la ruptura con el gobierno totalitario separa a México de la España continental.

José Gaos formará parte de la llamada Escuela de Madrid, que la filosofía de José Ortega y Gasset había originado. Es la filosofía que atiende a las circunstancias para resolver los problemas propios de la historia de España y los de la identidad de los españoles. Gaos mantiene esta filosofía en su éxodo a México y toma conciencia de la estrecha relación que guarda este filosofar con el de México y Latinoamérica, enfrascado en la misma problemática, aunque a partir de situaciones distintas. La lectura que hace Gaos del libro del mexicano Samuel Ramos *El perfil del hombre y la cultura en México* hace patente esta relación y cómo lo que se venía haciendo en España puede ser continuado en México y Latinoamérica pero en un nivel más amplio, el que se plantea en ambos lados del Atlántico. Gaos no sigue a su maestro Ortega en su afán por saltar los Pirineos e incorporarse a Europa. España para Gaos es parte de una España más grande, la prolongación de la región de la tierra a la que la misma España dio origen. Gaos acuña el término de *transtierro*, que no de destierro. Una y la misma tierra, una y la misma obra, una y la misma meta.

José Gaos destacó la relación que guarda la historia de la España peninsular en Europa con la España que se ha formado en América. Una sola y gran historia de pueblos que al uno y al otro lado del Atlántico enfrentan el mismo absolutismo, la misma dependencia, el mismo coloniaje imperial germano, heredero del Sacro Imperio Romano. Gaos interpreta los sucesos de 1898 como el fin del sistema imperial que se imponía tanto a españoles de la metrópoli como a los del continente americano. En 1898 la hazaña liberadora, que se inicia en el continente en 1816, alcanza su fin con la derrota del imperio español en las Antillas. Sólo falta liberar de ese coloniaje a la propia España insular. Entre "el movimiento inicial que puede cifrarse en 1810 y el eventual momento final —dice Gaos— un momento intermedio de importancia singular, el que corresponde al año 98. El 98 data un acontecimiento de importancia máxima en la historia de España y de la América Española: el fin del imperio español". Intermedio porque representa el punto final de la lucha de liberación en América y el inicio del que ha de ser punto final para el pueblo español en Europa: independizarse de sí mismo, de la fuerza imperial que se gestó en el pasado.

"En 98 —sigue Gaos— al hacerse independiente de la metrópoli la última colonia, no sólo se hacía independiente ella de la metrópoli: decisivamente *ipso facto* hacía independientes consigo a las otras también colonias y a la metrópoli misma del pasado común terminando con el imperio en la misma forma en las colonias y en la metrópoli". Desaparecido el imperio de ultramar, la

metrópoli misma podría independizarse de sí misma, de su propio pasado, de una fuerza que dejaba de existir. "España —escribe Gaos— es la última colonia de sí misma, la única nación hispanoamericana que del común pasado imperial queda por hacerse independiente, no sólo espiritual sino políticamente". Hispanoamérica ha realizado plenamente su emancipación, ahora sólo está empeñada en emanciparse mentalmente de ese pasado. España, ya sin imperio, deberá hacer lo mismo y borrar el espíritu autoritario que, como en Hispanoamérica, tratará de emerger una y otra vez. Gaos sabe ya de la persistencia autoritaria, imperial, que le ha enviado al transtierro. Gaos no llegó a ver el triunfo final en esa lucha independentista del espíritu libertador que deseaba para la España metropolitana.

"En el siglo XVII —sigue Gaos— se inició en España y sus colonias americanas el que debe considerarse un mismo movimiento por la identidad de sus orígenes y de su dirección. En España un movimiento de renovación cultural, de reincorporación después de la decadencia inmediata anterior, de revisión, de crítica del pasado que había concluido en aquella decadencia. El primero, un movimiento de independencia espiritual y política respecto directamente de la metrópoli. Ambos, en conclusión, movimientos de independencia respecto del pasado propio que es el mismo". Pero este paralelismo fue poco entendido en la metrópoli. Hubo españoles que lucharon por la independencia en América, pero otros se opusieron como los de la Primera República a que se refería Martí. La actitud de México y otras naciones latinoamericanas al ayudar a la Segunda República a recibir a sus hijos como propios era un gesto distinto del de la Primera República respecto de la independencia de Cuba.

En el continente latinoamericano, al terminar la lucha por la emancipación política respecto de la metrópoli española, se habló de inmediato de la necesidad de una nueva emancipación, la "emancipación mental", frente a un espíritu que trataba de mantener el viejo orden colonial sin España, en beneficio de cuerpos de poder coloniales. Lo mismo sucedía en España y seguirá sucediendo aún después de terminar el imperio. Se trataba de mantener el viejo orden imperial aun sin imperio. Así entiende Gaos su propia experiencia histórica, la experiencia de la Guerra Civil que le obligó al transtierro.

"Han sobrevivido —escribe— dentro de las nuevas naciones independientes, en las clases o grupos sociales y políticos que han seguido siendo partidarios del pasado o de lo que éste representaba espiritual, social, materialmente; que se opusieron a la independencia y han reaccionado repetidamente contra las manifestaciones y efectos del consecuente desarrollo histórico del movimiento de independencia espiritual y políticamente, apoyando movimientos culturales y hasta políticos y bélicos retrógrados; de clases o grupos sociales y políticos con el espíritu de la vieja España imperial, si no con un ideal preciso para imponerse a los demás habitantes de las naciones independientes de la América Española, imponiendo el pasado imperial dentro de éstas". Así ha sido en Hispanoamérica, a partir de su emancipación política, así ha sido en la metrópoli, aun sin imperio.

Con las reflexiones de mi maestro José Gaos, podremos concluir los enfoques que respecto de una historia común hispanoamericana originaron los sucesos de 1898. La toma de conciencia de una historia común y con ello la posibilidad de enfrentar en común los problemas que se están haciendo patentes en los últimos tiempos. Los de la ineludible entrada a la globalización para la cual los pueblos de esta región a ambos lados del Atlántico están históricamente preparados. Entrada a una historia común que no implica la renuncia a la propia y peculiar idiosincrasia. Una historia común universal, como es la que anuncia la globalización pero sin negar la ineludible diversidad de lo humano, su ineludible concreción. Lo multiétnico y multicultural como fuente inagotable de lo humano y su cultura. 1998 es, así, el Primer Centenario de la Reconciliación iberoamericana, es como un punto de partida de la reconciliación que han de alcanzar entre sí todos los pueblos del planeta.

Cuadernos Americanos, núm. 72 (1998), pp. 26-42.

Del escritor dandi y bohemio al intelectual comprometido en el Uruguay del 900*

Por *Fernando* AINSA
UNESCO

EN URUGUAY, 1898 no es una fecha significativa. Lo es, por el contrario, 1900, no sólo en la perspectiva actual que ofrece la Generación del 900 con su constelación de significativos autores —José Enrique Rodó que publica *Ariel* en 1900, Horacio Quiroga, Julio Herrera y Reissig, María Eugenia Vaz Ferreira, Delmira Agustini, Florencio Sánchez, Ernesto Herrera, entre otros— sino en la evaluación que hacen de sí mismos los propios protagonistas del 900 o quienes, como el crítico Alberto Zum Felde, hacen sus juveniles primeras armas literarias junto a esas figuras. No es extraño, entonces, que en la *Antología de la moderna poesía uruguaya 1900-1927* que Ildefonso Pereda Valdés publica en Buenos Aires con un postfacio de Jorge Luis Borges, se afirme: "La poesía uruguaya empieza en 1900. ¡Perdón poetas anteriores a 1900! Vuestra inexistencia actual es suficiente garantía para que no ocupéis una parcela en esta antología".

Esta afirmación puede parecer de un excesivo optimismo por el papel desempeñado por la Generación del 900 en los albores del siglo XX. En realidad, es una demostración de que 1900 es una fecha decisiva para el ingreso de la literatura nacional en la modernidad, esa superposición del modernismo en el proceso de la modernización del Uruguay de que habla Hugo Achugar.[1] Pero, sobre todo, para subrayar la "expresiva voluntad de diferenciación" que caracteriza la creación uruguaya desde entonces, esa necesidad de "ser otro", esa "heroica voluntad de diferenciarse",

* Este ensayo, preparado especialmente para *Cuadernos Americanos*, reelabora conferencias pronunciadas en la Universidad de Navarra en el marco del coloquio "Del 98 al 98: literatura e historia literaria en el siglo XX hispánico" (Pamplona, 7 de mayo de 1998) y en Fordham University (Nueva York, 26 de junio 1998) en ocasión del VI Congreso Internacional del CELCIRP consagrado al tema de "La figura del intelectual en la producción cultural rioplatense de fines del siglo XIX a fines del XX".

[1] Hugo Achugar, *Poesía y sociedad (Uruguay 1880-1911)*, Montevideo, Arca, 1985.

esa "alma buscadora y madrugadora" que adjudicaba Borges a los "orientales". En ese reconocimiento de lo que, por su parte, Roberto Ibáñez llama la obtención de "credenciales fidedignas en el plano de la cultura", desempeñan un papel fundamental dos tipos de escritores que marcan el periodo: el dandi y el bohemio.

En el comportamiento de dandis y bohemios, disidente, cuando no abiertamente provocador, se adivinan los indicios de lo que será la figura del intelectual uruguayo contemporáneo que emerge en los años veinte con el enraizado americanismo literario y, sobre todo, en los treinta, cuando la lucha, primero contra la dictadura de Gabriel Terra, y luego contra el fascismo y el nazismo simbolizados en la Guerra Civil española, conducen a otras urgencias y compromisos. Una condición germinal de responsabilidad cuyos signos subyacen en *Moral para intelectuales* que Carlos Vaz Ferreira ya adelanta en 1908.

Para esta aproximación al escritor dandi y al bohemio, no tendremos tanto en cuenta el ingreso a la modernidad "modernista" de la creación uruguaya del 900, sino la tipificación de la condición de un escritor en creciente tensión con una realidad social y cultural que contradice su original formación cultural de filiación europea, a todas luces insatisfactoria para dar respuesta a los desafíos de un "aquí y ahora" que se impondrán en forma ineludible en años sucesivos.

En efecto, la preceptiva modernista, la arquitectura de ceñido lirismo que Víctor Pérez Petit —al retrazar en *Los modernistas* el destino uruguayo del movimiento— resume en la actitud de "ese enjambre de rubias abejas en la cumbre del Helicona" que liban "el néctar de las flores de Apolo" y buscan lo excepcional, todo lo que el alma contemporánea puede encerrar de "extraño, raro, sutil, abstruso y anormal",[2] si bien influye en la creación uruguaya, no la marca "a fuego", como sucedió en otros países americanos. Aunque parezca exagerada la afirmación de José Enrique Rodó en *El que vendrá*, de que en Uruguay "el modernismo apenas ha pasado de la superficialidad", es evidente que la literatura uruguaya no se conforma con el esplendor de la forma recuperada, ni se regodea en lo puramente estético, sino que exige otros enraizamientos, otras trascendencias, ya presentes en la aparente frivolidad del 900.

Dandis y bohemios son voluntariamente inconformistas y rechazan las costumbres y valores burgueses imperantes, "las ideas

[2] Víctor Pérez Petit, *Los modernistas*, Montevideo, Claudio García, 1943, p. 86.

y principios comunes y vulgares".[3] Ambos superan el papel cumplido hasta ese momento por los escritores tradicionales, representados por los "Doctores principistas", cuyo papel ético, civilizatorio y político, especialmente a través del combate a la "barbarie" de caudillos y facciones, había marcado el último tercio del siglo XIX de la historia uruguaya. Durante ese periodo el "escritor universitario", caracterizado por su "empaque académico" y por ser "leído y viajado", es titular de cátedras o posiciones en el parlamento, legisla y codifica, y se organiza entre 1865 y 1875 alrededor de instituciones como el Club Universitario, el Ateneo (al que se percibe como "saturado de positivismo") y el Club Literario Platense.

Frente a este "escritor-doctor" integrante del sistema político, cuyo modelo parece agotado en los albores del 900, surgen los creadores que, desde la disidencia y una voluntaria postura de excentricidad, practican tanto el dandismo como la bohemia literaria: el primero, el dandi, se caracteriza por sus posturas irreverentes y provocadoras y proclama con orgullo su diferencia. Con gesto impostado y a veces agresivo, se despoja de las máscaras de la burguesía convencional a la que generalmente pertenece por su origen de clase y busca una disonante originalidad que lo convierta en fabuloso espectáculo de sí mismo ante la sociedad a la que desprecia por pacata y prejuiciada. El segundo, el bohemio inadaptado, el abúlico del periodismo y las tertulias de los cafés de moda, generalmente ha abandonado sus estudios y se califica con orgullo como autodidacta. En su difusa inquietud se siente tentado por ideales sociales y políticos, inicialmente anarquistas y luego socialistas, que llegan a Montevideo desde Europa o a través de escritores y sindicalistas argentinos exiliados en Uruguay.

Ambos —dandis y bohemios— comparten una misma vocación de originalidad, independencia reivindicada con orgullo, un culto del genio individual y el rechazo de valores y costumbres burguesas vigentes en el Uruguay finisecular.

Provocación y desafío del dandi

"UN dandi —escribió Carlyle— es un hombre que lleva trajes: un hombre cuyo estado, oficio y existencia consiste en llevar trajes [...] La soberana importancia de los trajes se hace sentir sin esfuerzo, como un instinto de genio, en la inteligencia del *dandy*: es un inspirado del traje, un poeta del traje". Sin llegar a esta irónica afirmación, Baudelaire, en su texto fundador, *Le dandy*, lo caracteriza como un rico ocioso que gasta sus recursos en cultivar el gusto de una belleza exterior y ostentosa, exquisita y ajena a todo signo de vulgaridad, donde su carácter de distinguido no es más que la expresión de "una necesidad ardiente de fabricarse una originalidad contenida en los límites exteriores de las conveniencias".[4] Ese refinamiento, ese culto de sí mismo, constituye —según el autor de *Las flores del mal*— una auténtica religión, cuyas reglas de elegancia son tan rigurosas como las monásticas, pero condenado a desaparecer, como el sol poniente, bajo "la marea creciente de la democracia que invade y nivela todo".[5] Sin ser George Bryan Brummel, que "no se vestía para vivir" sino que "vivía para vestirse", Lord Byron daría, por su parte, la tónica del posible equilibrio entre ostentación exterior y creación literaria, nota elegante a la antigua usanza de "*la vielle France*" que practica el mismo Baudelaire, sobre la cual François Porché, el acreditado biógrafo del poeta, diría que "había caído tan en desuso que parecía extranjero en París". En realidad —resume— "el dandismo no fue sino una reacción contra las malas maneras".

Si nos atenemos a los escritores paradigmáticos del dandismo uruguayo —Roberto de las Carreras y Julio Herrera y Reissig— resulta que también en Montevideo la diferencia vestimentaria entre dandis y bohemios fue fundamental. El primero, según testimonia Alberto Zum Felde, su amigo e inicial discípulo, "vestía siempre de *jaquet* gris y ostentaba chalecos y corbatas fantásticas que había traído de París". Entre los chalecos de De las Carreras, Zum Felde recuerda uno "con un dragón bordado en oro sobre fondo azul claro de *muaré*". La verdad es que el *jaquet* gris era la prenda típica del dandismo literario platense: "lo usaban igualmente Herrera y Reissig, José Ingenieros y otros de sus amigos, luego sus enemigos". Sin ser dandis —¡lejos de eso!— también usaban *jaquet*, aunque fuera negro, el poeta Juan Zorrilla de San Martín y José Enrique Rodó. Por el contrario el bohemio, que no podría nunca pagarse tales prendas, usaba chambergos negros de anchas alas, "muy anchas, sobre la melena merovingia"[6] o enfatizaba el

[3] Pérez Petit, *ibid.*

[4] Charles Baudelaire, *Oeuvres complètes*, París, Bibliothèque de la Pléiade, 1956, p. 907.

[5] *Ibid.*, p. 908.

[6] Alberto Zum Felde, "Mitología del poder", *El País* (Montevideo), 14 junio de 1964.

pintoresquismo "espronceadiano" a base de capa, chambergo aludo y estampa "mosqueteril", lo que era el estilo en boga en el mundo entero desde el texto fundacional de la bohemia literaria, *Escenas de la vida bohemia* de Henri Murger.

Si se exterioriza igualmente por el rebuscamiento en el vestir —corbatas, chalecos, sombreros de extravagante fantasía— el dandismo uruguayo se caracteriza, sobre todo, por una insaciable apetencia de experiencias nuevas, de sensaciones raras, consideradas pecaminosas y transgresoras por la moral imperante. El dandi se refugia en un aristocratismo intelectual y en la soberbia suficiente, cuando no insolente, con que desdeña la chatura y vulgaridad del medio y expresa su horror ante la mediocridad.

Esta soberbia despreciativa se traduce en textos polémicos, por no decir panfletarios. Roberto de las Carreras en uno de sus más recordados desplantes, *Tratado de la imbecilidad del país según el sistema de Herbert Spencer*, firmado "al alimón" con Julio Herrera y Reissig, anuncia con tono provocador que escribe desde "la toldería de Montevideo", esa "aldea" a la que bautiza "Tontovideo", calificación de la tontería y la necedad uruguaya que reitera en *Los nuevos charrúas*. Como "tempestuoso anarquista", según su propia definición, De las Carreras se hace famoso por su prédica del amor libre y por el desafío erótico que lanza a la cantante Lina Cavaleri en el *Psalmo a Venus Cavalier*. "¡Púgil sensualismo, te desafío a lid amorosa!", le dice en las primeras líneas para proclamar orgullosamente: "¡Sobre el seno de una amante sé detener la Noche y atraer la mirada de los astros!" y "¡Yo vivo en las súplicas de la agonía de los besos la eternidad de la tumba!". Esgrimiendo su "cultura" erótica, anuncia que "¡Yo tachonaré tu cutis de nácar con las manchas moradas que enseña el libro de amor hindostánico!".[7]

En otro texto que escandaliza a la sociedad montevideana de la época, *Sueños de Oriente* (1900), el mismo De las Carreras vierte conceptos ofensivos sobre la mujer uruguaya casada: una vez "trastornada la cintura, iguala en amplitud a las caderas que han perdido su nerviosidad excitante y aparecen aplastadas e informes como sacos" y sus senos cansados de dar leche "se desparraman, caen hacia el vientre [...] ampulosos y fláccidos como esos senos que las etiopes arrojan a su espalda". Cruelmente, concluye: "¡El marido chapalea en un montón de carne blanda!".[8] Estos *Sueños de Oriente* reciben los admirativos saludos de Julio Herrera y Reissig, quien lo define como un autor que está sobre "el rebaño burgués de nuestros literatos". Poco después, en *Amor libre*, vuelve a referirse a las uruguayas como mujeres "pacíficas" que se destacan por "un aire doméstico" y "una expresión desesperante de monótona tontería".[9] Estas opiniones no son nuevas en De las Carreras. En una carta que le había dirigido a Herrera en 1889, ya había sostenido que las "mujeres de Montevideo son todas mujeres de aldea, vestidas con falsa elegancia, pobres locas que me inspiran más lástima que risa".[10]

[7] Roberto de las Carreras, *Psalmo a Venus Cavalier y otras prosas* (incluye *Amor Libre*), Montevideo, Arca, 1967, pp. 139-140.

Esta actitud despectiva y provocativa frente al medio es también practicada por Herrera y Reissig, quien afirma en *Epílogo wagneriano de la política de fusión* que ha decidido "arrebujarse" en su "desdén por todo lo de mi país" y anuncia estar "rendido de soportar la necedad implacable de este ambiente desolador". En otro momento hablará de un Montevideo "empedrado de trivialismo de provincia".

Ambos poetas fomentan al mismo tiempo sus propias leyendas malditas. Así, De las Carreras ostenta en forma estridente el hecho de que es hijo bastardo y difunde sin vergüenza su condición de marido burlado; Herrera y Reissig se fotografía en la revista *Caras y Caretas* (1907) inyectándose morfina, imagen que De las Carreras califica como fiel retrato de un "voluptuoso morfinómano".

Calificado de "ametralladora metafórica", de "prodigiosa fuente de metáforas", Herrera busca por un lado la abierta provocación y por el otro un aislamiento al replegarse en la Torre de los Panoramas, que funda en 1903 en su propio domicilio. Allí declara un ideal "torremarfileño" que lo lleva a soñar que se encuentra "lejos del mundo, en un rincón dichoso del ideal y del arte divino", torre en cuya puerta inscribe: "Prohibida la entrada a los uruguayos" y en cuyas paredes anuncia "Perded toda esperanza los que entrais" y el hecho de "No hay manicomio para tanta locura". Allí ensalza "la morfina nacional" como remedio a la "neurastenia nacional". Pocos años después, la Torre es descrita por uno de los contertulios, Juan Más y Pí,

[8] Carmen Ruíz Barrionuevo, *La mitificación poética de Julio Herrera y Reissig*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991, p. 47.

[9] De las Carreras, *Psalmo a Venus Cavalier*, p. 66.

[10] *Ibid.*, p. 25.

> ¿Qué es la Torre? Una deteriorada buhardilla de un tercer piso de la calle Ituzaingó, a dos cuadras del Templo Inglés. Así se llama la buhardilla: la Torre de los Panoramas [...] una cueva a la manera de aquellas que escarban bajo tierra los ratones; pero, como en este caso no se trata de ratones sino de poetas, la cueva es aérea, en pleno cielo [...] entre nubes. Desde sus ruinosas aberturas se veían largas fajas de mar; un mar inmenso, agitado y quejumbroso en los días invernales; azul como un sueño, sosegado y pensativo en los largos veranos.[11]

En ese cenáculo, Julio Herrera se proclama "Emperador de la Torre" y sanciona los Decretos que rigen en el espacio cerrado de la casa. Se llama Maestro, Pontífice, Dios, Imperator y Torrero y su "corte" está compuesta por treinta pajes, eufonistas, preciosistas, soñadores, llamados franceses o atenienses. Sin luz, el cenáculo funciona de día y algunas noches claras de luna llena y es frecuentado por poetas y escritores locales y extranjeros.

Allí, los contertulios proclaman no sólo un credo estético sino una manera de vivir que practican con entusiasmo y donde se combinan los excesos vitales y esa extraña mezcla de lo auténtico y lo impostado, de lo digno y lo ridículo. No es extraño, por lo tanto, que el prosaico nombre del poeta Pablo Minelli González se transforma en Paul Minely, César Miranda en Pablo de Grecia y que Álvaro Armando Vasseur se presente como descendiente de Lautréamont, el autor de *Los cantos de Maldoror,* y el propio Julio Herrera firme como Herrera y Hobbes para uncirse a la descendencia del filósofo inglés Thomas Hobbes, autor de *Leviatán.*

Con personajes de tal arrogancia y deseosos de notoriedad como los citados, no es extraño que se multiplicaran las polémicas en ese activo ambiente intelectual del 900. Polémicas orgánicas y de sustancia, pero también polémicas personalistas, escandalosas e insultantes resultado del agresivo dandismo practicado. El poeta Álvaro Armando Vasseur publicó en 1901 en el diario *El Tiempo* una semblanza denigrante de Roberto de las Carreras bajo el título de "Siluetas de *open door:* un *raté*", donde lo describe como un individuo "corroído por la vanidad, todo rubio de egolatría".

Practicando ese "arte de injuriar" tan bien definido por Borges, De las Carreras replica en el diario *El Día* tres días después con un artículo pleno de insultos, donde llama a Vasseur un "producto miserable de la inercia conyugal, en cuya fisonomía *hébetée* está

[11] Juan Más y Pí, "La Torre de los panoramas", *La Cruz del Sur* (Montevideo), núm. 28, p. 50.

inscrito el bostezo trivial con que fue engendrado". Retado a duelo, Vasseur rehúsa batirse, aduciendo que De las Carreras es un bastardo.[12]

El mismo Vasseur, tras su estadía en la Argentina, donde frecuentó a Rubén Darío y Leopoldo Lugones, se convierte en polémico columnista en *La Tribuna Popular* y *La Voz del Obrero.* Desde esas páginas califica a José Enrique Rodó de "frigidez patriótica", cuyo único vicio es el cultivo de la literatura y su más peligroso "libertinaje" frecuentar el Ateneo. Un Rodó al que define como dado a las "mundanidades lucrativas y decorativas" y más devoto del "lábaro umbilical" que del evangelio del mejoramiento de la condición servil de los pueblos y el "bienestar de los trabajadores orientales". En sus memorias *Infancia y juventud,* Vasseur completa el "retrato" de Rodó afirmando:

> Nosotros habíamos descendido a la acción social, obrerista, laicista, divorcista. Él proseguía en el plano teórico, especulativo. Su pensamiento estrictamente literario se movía en plena perspectiva retórica, siempre como profesor de disertaciones estéticas, de glosas historiográficas. De hecho, lo básico vital, social, seguía siendo para él prosa prosaica [...] Hablaba y escribía en función de docente que nunca padeciera achaque de miseria, ni se había asomado a compartir moralmente las tremendas "realidades" del trágico subsuelo de la economía burguesa.[13]

En otro provocador episodio, De las Carreras, tras haber perseguido a una dama hasta su casa, al pie de cuyo balcón le ofrece flores y todo tipo de desbordes verbales, es baleado en plena calle por el hermano de su amada. Ostentará luego con orgullo el chaleco rojo (idéntico al de Téophile Gautier) chamuscado y perforado por las balas.

La amistad que une a De las Carreras con Herrera y Reissig se quiebra a raíz de otra polémica. Roberto acusa a Julio de haberle "robado una metáfora", donde comparaba la risa de una mujer con un relámpago. "Robo de un diamante" titula el artículo incendiario que publica en el diario *La Tribuna Popular* en abril de 1906. Herrera le responde reivindicando el antecedente "oral" de la me-

[12] *El bastardo* es justamente el título de la novela de José María Domínguez (Montevideo, Calicanto, 1997), donde se ficcionaliza la biografía de De las Carreras utilizando una excelente documentación recopilada a lo largo de varios años de una seria investigación.

[13] Álvaro Armando Vasseur, *Infancia y juventud* (selección de *Ideas y figuras,* memorias inéditas), Montevideo, Arca, 1969, p. 72.

táfora que le pertenece originalmente, y se declara, a su vez, saqueado, ya que le había leído a Roberto el poema que luego éste publica.

Algunas polémicas son más prosaicas: las designaciones a puestos diplomáticos en el exterior tientan y dividen a los escritores, así como las becas para viajar a Europa. Cuando Florencio Sánchez lo hace, se polemiza sobre si quien debería haber ido era Julio Herrera y Reissig, Carlos Roxlo o Emilio Frugoni. Al mismo tiempo Herrera reclama al ministro de Relaciones Exteriores un cargo de cónsul y De las Carreras conmina al presidente José Batlle y Ordóñez, a través de un ficticio *interview* político, a que lo nombre en un puesto diplomático en París en los próximos tres días. Finalmente, es nombrado cónsul en Paranaguá, Brasil, de donde volverá con los indicios de la demencia en que se sumerge para el resto de su vida.

Finalmente, otras polémicas tienen un desenlace más dramático. En 1902, Guzmán Papini y Zas publica una semblanza ofensiva de Federico Ferrando. Éste le replica con datos precisos acusándolo de ladrón, de plagios, malas costumbres, inconsecuencias políticas, fracasos amorosos y "aspecto de espía". Para dirimir el conflicto se retan a duelo. Horacio Quiroga, íntimo amigo de Ferrando, lo ayuda a prepararse para el encuentro y manejando una pistola lo mata accidentalmente.

Despreocupación, desorden y conciencia social del bohemio

Los muchachos que "soñaban y escribían versos" —como fueran irónicamente tildados— son los protagonistas del llamado fenómeno de la "bohemia literaria" de vasta resonancia rioplatense.

Aunque sea heredera de la bohemia romántica que describió Murger en *Escenas de vida bohemia* y que inspirara la ópera *La bohème* de Puccini, personajes al modo de los representados en la obra *Luces de bohemia* de Ramón del Valle Inclán y de las variantes de la bohemia "galante" a lo Théophile Gautier, de esa bohemia "maldita" a lo Gérard de Nerval y esa bohemia "popular" que animaba las tertulias de cafés en París, Madrid, con su famoso Café Pombo, y en Lisboa, la expresión rioplatense, especialmente la uruguaya, ofrece características que emanan del propio contexto en que surge y se desarrolla. El bohemio rioplatense se aparece como expresión de una "idealización de la miseria" —como lo

define el argentino Elías Castelnuevo— cuyas indumentarias, en lugar de los vistosos chalecos del dandi, están desgastadas por la pobreza que apenas disimulan. Manuel Gálvez define la actitud que representa como: "Despreocupación del dinero, ingenio para obtenerlo, alegría, buen humor, indisciplina social, desorden en la vida y en las costumbres, amoríos, sentimentalismo y camaradería hasta la heroicidad".[14]

Otros añaden la nota del "disconformismo ético y estético" (José Antonio Saldías) o se preguntan, como Carmelo M. Bonet en su estudio introductorio a los *Cuentos brutales* de Ernesto Herrera: "¿Cómo dar beligerancia a un melenudo de lectura pobre y anárquica, huérfano de estudios humanistas, estuprador de la sintaxis, saco de barbarismos y de neologismos jergales? ¿Cómo no considerarlo *dehors de la littérature*?".[15]

Si las obras de autores como Parra del Riego, Florencio Sánchez y Ernesto Herrera se califican como bohemias, es el comportamiento, el estilo de vida y una incipiente preocupación social lo que mejor caracteriza la variante uruguaya. El esteta que había presidido la exterioridad del dandi, cultivador de esos "cisnes, princesas, cosmopolitismo, la Grecia manoseada, exotismo, oropeles y enjoyados" —de los que habla Raúl Castagnino— se transforma en un escritor que, aunque sea bohemio, reclama en forma creciente una inserción en el "aquí y el ahora". Lo hace en andas de una mayor preocupación social, de un anarquismo "un poco lírico", como lo define Antonio Monteavaro para la Argentina o de un "realismo-naturalista" de denuncia, tal como lo reflejan las obras teatrales de Florencio Sánchez y de Ernesto Herrera.

En la perspectiva elegida en este ensayo —centrado sobre la figura del intelectual— el bohemio debe ser analizado más sociológica e históricamente que como autor de obras literarias. Desde ese punto de vista, el bohemio se caracteriza por un estilo de vida desordenado e informal, un cierto desaliño vestimentario y vital que refleja una actitud de disidencia, inconformismo y rechazo de valores y costumbres imperantes tras el cual se insinúan los indicios de lo que será años después la noción del intelectual comprometido. La bohemia se acompaña del alcohol, de inevitables peñas y tertulias en los cafés donde se agrupan, especialmente el

---

[14] Manuel Gálvez, citado por Jorge B. Rivera, *Los bohemios*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina (CEDAL), 1971 (Col. *La historia popular*, núm. 43), p. 11.

[15] Ernesto Herrera, *Su majestad el hambre (Cuentos brutales)*, Estudio crítico de Carmelo M. Bonet, Montevideo, Claudio García, 1931, p. 8.

Polo Bamba, bautizado el "Ateneo de la Bohemia", situado en pleno corazón de Montevideo, en una esquina de la Plaza Independencia, cuyo propietario, don Severino San Román, animaba las tertulias con chistes y "disparates" escenificados. Al modo de un medieval "Papa de los Locos" —como lo recuerda uno de los más jóvenes contertulios, Alberto Zum Felde— sus "frases funambulescas" hicieron "de la incongruencia el cetro de su reino extraño" y sus discursos inverosímiles, las "Pelipondias" con que arenga a los concurrentes, divertían a todos.

En el Polo Bamba se reúnen los dramaturgos Florencio Sánchez, Ernesto Herrera ("Herrerita"), Roberto de las Carreras, Álvaro Armando Vasseur, a veces Herrera y Reissig, el poeta español Leoncio Lasso de la Vega y el editor Orsini Bertani, cuya veta libertaria se traduce en la riesgosa y deficitaria empresa de publicar a la mayoría de los escritores que integran el Ateneo de la Bohemia. Más tarde se incorporan Alberto Zum Felde (a la sazón apodado Aurelio de Hebrón), Ángel Falco, "Paul Minelli" y Alberto Lasplaces, fundador de la revista *Bohemia*. El Polo Bamba tuvo su gran florecimiento entre 1900 y 1910 y languideció hasta 1915, año en que fue demolido.

En otro café de la misma Ciudad Vieja de Montevideo, el Café Sarandí, se reúne el Consistorio del Gay Saber que funda Horacio Quiroga en 1900, esa "especie de cantina psíquica, en la que un grupo de jóvenes (llamados los Mosqueteros) se embriagaban noche a noche, entregándose por puro afán de risa a contrapuntos sui géneris o a fabricar en colaboración mosaicos y retablos líricos furiosamente extravagantes".[16] Por su parte, De las Carreras "reina" con sus admirados acólitos en el vecino Café Moka.

En ese periodo, poco antes que el modernismo y el estetismo decadente empezara a reunirse en la Torre de los Panoramas, surge el Centro Internacional de Estudios Sociales (fundado en 1897), donde se levantan las banderas del "científico y del materialista individualista" bajo el lema "el individuo libre en la comunidad libre". Las ideas de Bakunin, Kropotkin, Reclus, Malatesta, se manejan en forma desordenada. En ese Centro, Florencio Sánchez, desengañado del Partido Nacional (Blanco), hace profesión de fe anarquista (muchos de cuyos principios se reflejan en su libro *Cartas de un flojo*) y Roberto de las Carreras lee sus textos fundamentales sobre los derechos del *Amor libre*, contra el Código Civil,

[16] José María Delgado y Alberto Brignone, *Vida y obra de Horacio Quiroga*, Montevideo, Claudio García, 1937.

especialmente los artículos consagrados a la familia y al matrimonio. En el Centro también actúan el argentino Pascual Guaglianone, el vasco español Julián Basterra, el italiano Rómulo Ovidi y otros "agitadores del socialismo anárquico", como los califica Vasseur, uno de sus activos participantes.[17]

La figura del intelectual moderno y del escritor profesional va surgiendo de esa bohemia, incluso entre los propios protagonistas del 900. El caso de la rápida evolución personal de Horacio Quiroga es representativo. Del ejercicio modernista plenamente asumido en *Los arrecifes de coral* (1901) y del decadentismo —perceptible en *El crimen del otro* (1904) e *Historia de un amor turbio* (1908)— al que define como "literatura de degenerados" y a su proclamación del sueño de construir "un porvenir, sobre todo, de gloria rara. No gloria popular, conocida, ofrecida y desgajada, sino sutil, extraña, de lágrima de vidrio", pasa progresivamente al enraizado americanismo que marca el resto de su obra. El cambio ya se percibe en algunos de los *Cuentos de amor, de locura y de muerte* (1917) que publica tras su decepcionante viaje a París.

Un caso similar, pero menos recordado, es el de Carlos Reyles. De su decadentismo y dandismo inicial es muestra la novela corta *El extraño* (1897), y sus gestos son calificados como fruto de un "excepticismo jubiloso y aristocrático", luego pasa a ser el inspirado autor de un "vitalismo" que se funda en "la fuerza" y en "la lucha" como factores del progreso del cual son sus frutos *La raza de Caín* (1900) y luego *El terruño* (1916) y *El gaucho florido* (1932). Del modernismo inicial que practica, Reyles se transforma en atento lector de Hobbes, Schopenhauer, Nietzsche y Max Scheler. Aunque identifica la radical modernización de la producción rural, que propone y resume en *El ideal nuevo* (1903 y 1908), con el *gentleman-rider*, no dejará de ser, ni siquiera en los periodos de la negra miseria en la que languidece y muere, el atildado dandi, siempre elegante y preocupado por las apariencias, como fuera identificado en su primera juventud.

Otro ejemplo de los "vasos comunicantes" en la evolución que se produce, entre la bohemia literaria y la emergente clase intelectual, es el de Emilio Frugoni. Poeta que comparte las agitadas mesas de los cafés montevideanos con el ejercicio de la crítica teatral en el *Diario Nuevo* y luego en *El Día*, portando la capa y el chambergo del bohemio, Frugoni pasa a ser de inmediato el fundador

[17] Vasseur, *Infancia y juventud*, p. 75.

en 1904 del Centro Obrero Socialista y luego del Partido Socialista Uruguayo con que se identificará el resto de su larga vida.

Similar evolución personal se produce con Alberto Zum Felde, uno de los más jóvenes dandis de Montevideo, luciendo no menos coloridos chalecos que su maestro De las Carreras y activo proselitista del modernismo, inaugurando, pocos años después, la moderna crítica literaria uruguaya, convirtiéndose en perspicaz ensayista del americanismo literario de los años veinte y fundando la revista *La Pluma*, que representaría en Uruguay la difícil conciliación entre lo nacional (encarnado por el "nativismo") y lo americano con vocación universal.

Primeros indicios del intelectual "comprometido"

Como se percibe a través de estos ejemplos, aunque aparece inicialmente como un residuo de un tardío romanticismo, la bohemia es, más allá del tópico que la define como vida desordenada, desenvuelta entre alcohol y trasnochadas, incipiente expresión de un proceso de profesionalización del escritor y de la aparición de una industria cultural, tanto periodística como editorial, pero también ligada al teatro y a expresiones musicales como el tango.

En este proceso de profesionalización del periodista ("proletarios de la pluma" se autodefinen) y del escritor que aspira "vivir de su pluma", el mayor respaldo social que va teniendo el bohemio proviene de una clase social naciente —la clase media— y de un partido político —el batllismo— en cuyo seno encontrará fórmulas burocráticas, diplomáticas o periodísticas (especialmente en el diario *El Día*) para canalizar impacientes rebeldías e insertarse en formas más apacibles de vida. Puestos en el servicio exterior uruguayo (Quiroga, por ejemplo, será cónsul uruguayo en Misiones), becas o simples inserciones en la administración pública que multiplica sus cometidos en una acelerada nacionalización de servicios, convierten al artista y al escritor en clientes del Estado. En definitiva, la bohemia inconformista no es una "elección extravagante o un noviciado atemporal", sino un reflejo de una realidad profundamente marcada por el cambio que se está dando en la producción cultural de masas y en la aparición del "intelectual crítico".[18]

[18] Rivera, *Los bohemios*, p. 9.

Atenuados los gestos ostentosamente provocadores de los dandis, algunos episodios marcan, sin embargo, otras fuentes de polémicas y un renovado debate de ideas. El caso Dreyfus y el divulgado opúsculo *J'accuse*, que Émile Zola publica en 1908, es un buen ejemplo de cómo el texto fundacional del moderno "intelectual comprometido", es recibido en Uruguay. Roberto de las Carreras firma su adhesión en un periódico anarquista, y las que serán en el futuro reconocidas figuras políticas, como Emilio Frugoni (Partido Socialista), Luis Alberto de Herrera (Partido Nacional, "Blanco") y Domingo Arena (Partido Colorado, Batllista), a la sazón estudiantes, adoptan una resolución solidaria con Zola, publicada con una dedicatoria de José Enrique Rodó.

Es interesante anotar —como propone Uruguay Cortazzo, uno de los críticos empeñados en la actualidad en el revisionismo al que debe someterse la obra de Roberto de las Carreras y de Julio Herrera y Reissig— que no hay que limitarse al aspecto de escándalo y excentricidad que ofrece el 900 en una primera aproximación. Cortazzo recuerda cómo en *Amor libre*, subtitulado *Inter-views voluptuosos*, De las Carreras inserta en el aparente acto gratuito de la defensa del "amor libre" una preocupación de reforma de mentalidades. Más allá de su origen visceralmente individualista, la "revolución sensual" que reclama es parte de la corriente anarquista que plantea la liberación de la familia y las trabas que unen a la pareja: fidelidad, matrimonio, sexualidad contenida. Lo hace para reivindicar al Amante Anarquista sobre el Macho Original, aunque sea para ostentar su condición de "cornudo" humillando al "falo de su propia persona" y desertando de "la tribu viril uruguaya".[19]

Por su parte, Julio Herrera y Reissig, que había reconocido que "somos incipientes", reclama "estímulos educativos" para "forjar almas y no sólo músculos" en un texto programático que inaugura las páginas de la revista *La Nueva Atlántida* en 1907.[20] "Hagamos pueblos y no rebaños" —preconiza— ya que "los pueblos se hacen por dentro". Para ello postula que debe trazarse "la periferia psicológica futura de la nacionalidad" con academias, concursos, baños públicos, liceos populares, congresos internacionales de estética, certámenes de artes plásticas, premios, lauros, juegos florales y asociaciones de escritores amigos. Herrera reclama asimismo una propiedad literaria legalizada por el Estado, becas, pen-

[19] Uruguay Cortazzo, "La vuelta de Roberto de las Carreras: los futuros del varón", *El País Cultural* (Montevideo), núm. 410 (12 de septiembre de 1997).

[20] Ruíz Barrionuevo, *La mitificación poética*, p. 41.

siones de estudio en el extranjero, subvenciones a los intelectuales y ubicación de los literatos en "los puestos públicos de alta categoría y en la diplomacia, para mayor gloria de la nacionalidad". En el colmo de su "apoteosis del talento" pide que se levanten "estatuas de los más altos espíritus en plazas y paseos públicos".

Más claramente, en la polémica sobre la pena de muerte se avizora la figura del intelectual contemporáneo que primará en el Uruguay a partir de los años treinta. En 1903, el pintor Pedro Figari se enfrenta al doctor Irureta Goyena, preconizando la abolición de la pena de muerte, polémica que se edita en forma de un folleto que circula ampliamente y apasiona a la emergente clase de escritores "comprometidos". En 1906, Rodó y Lagarmilla polemizan sobre la presencia de los crucifijos en los hospitales. Rodó resume sus posiciones en el texto *Liberalismo y jacobinismo*, aunque el autor de *Ariel* evita en general "todo lo que venga envenenado con el curare de las odiosidades", como reivindicara en la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales* (1895-1897) que funda y dirige con Víctor Pérez Petit.

Sin embargo, el texto que reconoce desde su título al intelectual como protagonista fundamental del post-1900 es *Moral para intelectuales* de Carlos Vaz Ferreira. Compilación de una serie de conferencias pronunciadas en el marco del curso de Moral que pronunciara en la Universidad de Montevideo en el año 1908, *Moral para intelectuales* es sobre todo un manifiesto contra el "dogmatismo de lo imaginado" y a favor de la "tendencia a la duda" y del "casi escepticismo a base de sinceridad". Sus consejos son de apertura y de "educación permanente", de independencia personal de criterios. A modo de conclusión sentencia con cierta sabiduría: "La regla, pues, es muy sencilla, y la repito: preocuparnos cuando nos sea dado de las reformas grandes; pero, entretanto, ir realizando las chicas en cuanto sea posible".[21]

Ésta fue una lección de modestia que olvidarían en décadas sucesivas los intelectuales voluntaristas que preconizaron el maximalismo, cuando no el dogmatismo y la intransigencia, pero que parece tener una renovada actualidad en estos momentos en que se trata de reconstruir la utopía entre las ruinas y los fragmentos del siglo XX, un siglo que se cierra muy lejos del esplendor con

[21] Carlos Vaz Ferreira, *Moral para intelectuales* (1908), La Plata, Universidad Nacional, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Filosofía, 1957, p. 210.

que se inaugurara en el 900, pero con no menos renovadas esperanzas frente al nuevo milenio.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA UTILIZADA

Achugar, Hugo, *Poesía y sociedad (Uruguay 1880-1911)*, Montevideo, Arca, 1985.

Baudelaire, Charles, *Oeuvres complètes*, París, Bibliothèque de la Pléiade, 1956.

Capítulo oriental, Historia de la literatura uruguaya, Montevideo-Buenos Aires, CEDAL, 1967-1969.

Color del 900 (antología de textos de Víctor Pérez Petit, Julio Herrera y Reissig, Carlos Reyles, Alberto Zum Felde, Juan Más y Pí, Roberto de las Carreras, Horacio Quiroga y otros).

Cortazzo, Uruguay, "La vuelta de Roberto de las Carreras: los futuros del varón", *El País Cultural* (Montevideo), núm. 410 (12 de septiembre de 1997).

De las Carreras, Roberto, *Psalmo a Venus Cavalier y otras prosas* (incluye *Amor libre*), Montevideo, Arca, 1967.

Delgado, José María y Alberto Brignone, *Vida y obra de Horacio Quiroga*, Montevideo, Claudio García, 1937.

Domínguez, José María, *El bastardo*, Montevideo, Calicanto, 1997.

Frugoni, Emilio, *Génesis, esencias y fundamento del socialismo*, Buenos Aires, Americalee, 1947.

Herrera, Ernesto, *Su majestad el hambre (Cuentos brutales)*, Estudio crítico de Carmelo M. Bonet, Montevideo, Claudio García, 1931.

Herrera y Reissig, Julio, *Obras completas*, Madrid, ALLCAXX/UNESCO, 1998.

———, "La Nueva Atlántida", *Revista de Altos Estudios*, núm. 1 (mayo de 1907).

Más y Pí, Juan, "La Torre de los Panoramas", *La Cruz del Sur* (Montevideo), núm. 28.

Medina Vidal, Jorge, *Visión de la poesía uruguaya en el siglo* XX, Montevideo, Diaco, 1967.

Monteavaro, Antonio, "La vida bohemia", *Última hora* (Buenos Aires), 7 de noviembre de 1911.

Pereda Valdés, Ildefonso, *Antología de la moderna poesía uruguaya 1900-1927*, Post-facio de Jorge Luis Borges, Buenos Aires, 1927.

Pérez Petit, Víctor, *Los modernistas*, Montevideo, Claudio García, 1943.

Rivera, Jorge B., *Los bohemios*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina (CEDAL), 1971 (Col. *La historia popular*, núm. 43).

Rodríguez Monegal, Emir, *Sexo y poesía en el Novecientos*, Montevideo, Alfa, 1969.

Ruíz Barrionuevo, Carmen, *La mitificación poética de Julio Herrera y Reissig*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991.

Sánchez, Florencio, *Cartas de un flojo*, Montevideo, Arca, 1967.

Vasseur, Álvaro Armando, *Infancia y juventud* (selección de *Ideas y figuras*, memorias inéditas), Montevideo, Arca, 1969.
Vaz Ferreira, Carlos, *Moral para intelectuales*, La Plata, Universidad Nacional, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Filosofía, 1957.
Zum Felde, Alberto, *Proceso intelectual del Uruguay*, Montevideo, Claridad, 1941.
———, "Mitología del poder", *El País* (Montevideo), 14 junio de 1964.

Cuadernos Americanos, núm. 72 (1998), pp. 43-58.

La Generación del 98 y la idea de América

Por *Miguel* Rojas Mix
Director del Centro Extremeño de Estudios y Cooperación con Iberoamérica (CEXECI)

La idea de América Latina es una idea reciente. Nace a mediados del siglo XIX. Para ser preciso en 1856, en labios del pensador chileno Francisco Bilbao y en el curso de una conferencia titulada "Iniciativa de la América". Posteriormente habría sido utilizada por cierto número de americanos (ya latinos): José María Torres Caicedo, Carlos Calvo..., y sobre todo por los franceses que recuperan la paternidad de la idea como subproducto de la latinidad, borrando con el codo el nombre de Bilbao. Todavía hoy circula la especiosa afirmación de que es una idea de origen francés.[1]

En el siglo XIX la latinidad se desarrolla en el contexto de una geopolítica de bloques culturales que oponía en la lucha por la hegemonía planetaria el bloque latino al bloque germano o sajón y al eslavo. Fue en nombre de esta idea de la latinidad, la cual en algunos autores adquirió la fórmula de panlatinismo, que quiso legitimar su invasión a México en 1861 Napoleón III, inspirado por el ideólogo Michel Chevalier; éste consideraba ya en 1836 que en América se habían reproducido las dos razas: la latina y la germana, que a Francia le correspondía naturalmente ser la cabeza del mundo latino y que México era el puente necesario para unir la latinidad de Oriente con la de Europa.

Afirma Arturo Ardao, en un documentado libro, *Romania y América Latina*, que fue al renacer de la idea de Romania que debió su nombre por vías inesperadas, América Latina.[2] La afirmación es discutible: en primer lugar, porque la idea la exhuman dos filólogos: Paul Meyer y Gaston Paris, que fundan en París la revista *Romania* en 1872; es decir dieciséis años después que la hubie-

[1] *Cf.* Miguel Rojas Mix, *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*, San José de Costa Rica, 1997 (Col. *Identidad Cultural*), pp. 343*ss*.
[2] Montevideo, Biblioteca de Marcha-Universidad de la República Oriental del Uruguay, 1991, p. 62.

se utilizado Bilbao en su conferencia "Iniciativa de la América". En segundo lugar, porque sirvió para designar, pero sólo a partir del siglo XIX, a un sector de la filología: la filología románica, destinada al estudio de una familia de lenguas: las lenguas románicas o romances o neolatinas o, en su abreviación final, simplemente latinas. Tercero, porque el mismo Ardao reconoce que el término sustantivado de *América Latina* nunca dejará de respaldarse en la epónima idea de latinidad, aunque tal latinidad no se funda directamente en el latín, sino en la cultura de expresión neolatina.[3] Y, *last but not least*, porque Bilbao acuñó el término de *América Latina* recurriendo a una idea de latinidad que él y Santiago Arcos —su camarada en la Sociedad de la Igualdad— consideraban progresista y sobre todo capaz de generar un consenso para enfrentarse al mundo sajón, que ya había agredido al mundo latino en América con la guerra de México, y que volvía a hacerlo en Nicaragua. Lo que precipitó la denominación fue la aventura del William Walker en Centroamérica (1855-1860). El texto de Bilbao en que aparece por primera vez el término, y el gentilicio correspondiente es del año siguiente (1856), y responde a esa agresión. La idea de latinidad, más que lingüística, era una idea de espíritu, de una comunidad latina, por oposición a un espíritu anglosajón.

Por otra parte, ¿qué duda cabe de que el renacer de la idea de Romania fue un factor influyente en el cuadro de conjunto del desarrollo del panlatinismo o de la latinidad? Es obvio. Aunque fue más eficaz en los medios académicos que en los políticos, y es de política de lo que estamos hablando. Los americanos que acuñaron este término no seguían a los filólogos, sino a los pensadores políticos. En el caso de Bilbao, particularmente a Michelet, que preconizaba la "íntima unión" de Francia con los pueblos de lenguas latinas" ("Introduction à l'*Histoire Universelle*" de 1830 aproximadamente). A ellos era el genio latino lo que los inspiraba, carácter o identidad que, por cierto, se asociaba a la lengua, pero dentro del concepto de latinidad o de panlatinismo, y sin que ninguno hiciera el distingo de si en rigor filológico esta idea venía o no de la Romania.

Después que Bilbao lo acuñara, la utilización por los franceses del término *América Latina* estuvo estrechamente ligado a los intereses expansivos de su burguesía, que en el siglo XIX asociaba su

[3] *Ibid.*, p. 67.

ideología a la idea sansimoniana de la industrialización del planeta. Claro queda en sucesivos textos del idéologo de la latinidad, Michel Chevalier, quien en la introducción a sus *Lettres sur l'Amérique du Nord* (París, 1836), escribe que Francia es depositaria del destino de todas las naciones del grupo latino en los dos continentes. Ella sola puede impedir que esta familia entera de pueblos sea tragada por el doble desborde de los germanos o sajones y de los eslavos.[4]

El texto de Chevalier fue publicado en el primer número de la *Revista Española de Ambos Mundos* (1853) que dirigía el uruguayo Alejandro Magariños Cervantes. En el tercer número de 1853, Francisco Muñoz del Monte, dominicano nacionalizado español, hace un amplio desarrollo histórico-doctrinario sobre la latinidad de la América destinada a llamarse Latina, coincide con Chevalier pero entiende que no es Francia sino España la potencia que debe amparar la latinidad americana. En la revista *La América*, años más tarde, secundaron este argumento Emilio Castelar y Francisco Pi y Margall.

El pensamiento latinista estaba muy extendido entre los intelectuales españoles de fines del XIX, y con él el término *América Latina*. Incluso se empieza a publicar en 1874 la versión en castellano de la revista *Raza Latina*, que continúa hasta 1884. Hasta en la idea ibérica, que genera en la época el iberismo y su secuela el iberoamericanismo, se ve una secuencia que conduce a la latinidad: raza española-raza ibera-raza latina. Castelar, que es partidario de la idea de latinidad, critica la política de Napoleón III en México, porque no concibe la latinidad divorciada de la libertad (1862).

Castelar asocia latinidad a democracia. Son muchos los intelectuales que piensan la latinidad como vínculo de unión con España, que creen que la unión del mundo latino sería la salvación de Cuba. En un texto de 1897, Rodó señala desde Uruguay la importancia de Castelar en la unión de España y América. Estas ideas son reiteradas por Pi y Margall desde el periódico *La Discusión*, que afirma la solidaridad de España y América en nombre de la latinidad.

El nombre de América Latina figura a fines de la década de los cincuenta en *La América*, revista madrileña (1857-1886), concebida en Chile por Eduardo Asquerino, diplomático español; quien lo usa es Manuel Ortiz de Pinedo. Anteriormente, Francisco Muñoz

[4] Ardao, *Romania y América Latina*, p. 132.

del Monte, en la misma revista, había hablado de "América latinohispana" ("España y las repúblicas hispanoamericanas", 1857).

La Generación del 98 rechazó el término *Latino América* porque decía que negaba la obra de España en América, atribuyéndole al mundo latino, en particular a Italia y Francia, el mérito de la identidad de un mundo nuevo. Valera será el más decidido crítico de la idea, el más anti-raza latina. Su argumento resuena en particular en Ramón Menéndez Pidal.

Éste, en famosa carta al periódico *El Sol* (1918), le pone reparos al nombre. Señala que James Bryce proponía este neologismo en su obra sobre la América Meridional en 1914, para integrar el Brasil, que no comprendería el de *América Española*, pero que el autor usa promiscuamente ambos. Menéndez Pidal afirma que el nombre *Hispania*, en su uso románico, comprendía la totalidad de la península ibérica.[5]

De consuno los hombres del 98 prefirieron el concepto de *Hispanoamérica*. Idea que redefinen en el marco de una noción nueva, que nace y se afirma como consecuencia del impacto que la derrota de Cuba tiene en el espíritu español.

La idea de Hispanoamérica existía por cierto desde mucho antes. Se había impuesto al hilo del proceso emancipatorio, aunque había sido acuñada, precursora de la Independencia, en los panfletos que preparaban el ambiente revolucionario. *La Gaceta de Literatura de México* habla en 1788 de "nuestra nación hispanoamericana" y a comienzos de siglo, Miranda publica la *Proclamación a los pueblos del continente colombiano, alias Hispanoamérica* (1801). Este término se utilizó igualmente durante las Cortes de Cádiz y José Blanco White lo emplea en 1825 en *Variedades*: "los hispano americanos". En el siglo XIX se reservó la denominación sobre todo al continente cultural, combinándolo con la de "americana" para señalar la identidad personal. En el hecho, se guardará el patronímico americano hasta que de él se apropien los Estados Unidos con exclusividad, a partir de la Primera Conferencia Panamericana en 1889-1890.

Esta Hispanoamérica o hispanoamericanidad va a definirse por lo que se consideraba el vínculo más importante que había dejado la dominación española: la lengua.

[5] *Cf.* sobre las ideas de latinidad en el pensamiento español, Arturo Ardao, *España en el origen del nombre América Latina*, Montevideo, Biblioteca de Marcha-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Facultad de Ciencias Sociales, 1992, y *Romania y América Latina*.

En consecuencia es vista como una comunidad cultural, formada por las repúblicas que habían sido antiguas colonias españolas. El concepto conlleva además una solidaridad política de defensa del continente común. Básicamente ese enemigo, durante el siglo XIX, es España. He aquí la gran diferencia entre el primero y el segundo hispanoamericanismos: la imagen que el uno y el otro tienen de España.

La revisión crítica del pasado es característica del primer hispanoamericanismo. A España se la sienta en el banquillo. Se le acusa de oscurantismo, de codicia, fanatismo, de que buscaban no la paz como los colonos ingleses, sino el oro y la dominación.[6] Hostos, un liberal convencido, llega a definir el sistema colonial español como socialismo de Estado y Bolívar concluye su discurso sobre España con un colofón de animosidad hiperbólica: "Más grande es el odio que nos inspira la Península que el mar que nos separa de ella".[7]

Así pues, si el segundo hispanoamericanismo es de aproximación con la "Madre Patria", el primero es de distanciamiento.

El segundo hispanoamericanismo nace con la Generación del 98. Andando el siglo siguiente va a ser precisado con espíritu conservador por la obra de Ramiro de Maeztu, *La defensa de la Hispanidad*. Sin embargo, el tema fue desarrollado primeramente por los liberales.

No sólo la Generación del 98 rechazó la designación de *Latinoamérica*, incluso lo hicieron los intelectuales del exilio republicano que vivieron defendiendo una identidad común a través de los términos *hispano-iberoamericano*. Claro queda en unos pasajes de Claudio Sánchez Albornoz:

> He escrito *Hispanoamérica*, porque eso de *Latinoamérica* es un torpe residuo de la antañona animosidad de estos países a la Madre Patria [...] Los Estados Unidos hasta ahora hostiles a la Argentina y a las otras comunidades fraternas, han sido los más férvidos propagandistas de este torpe calificativo contra el que me alzo e invito a alzarse a todas las naciones humanas. No es demérito, sino un honor, tener sus raíces hundidas en la lejana península española.[8]

[6] *Cf.* Justo Arosemena, *Patria y federación*.
[7] *Carta de Jamaica*, 1815.
[8] *Todavía. Otra vez de ayer y hoy*, Barcelona, Planeta, 1982, pp. 136-137.

Uno de los grandes temas de la Generación del 98 nace de la pregunta que se hacían los filósofos liberales, al ver avecinarse el desastre: ¿cómo España podía acceder a la modernidad sin perder los auténticos valores de su identidad? Don Miguel de Unamuno resume estas contradicciones en su obra *En torno al casticismo* (1895), afirmando que es necesario abrirse hacia Europa, pero que la regeneración no puede salir sino de los valores eternos de la casta española, valores que se habrían refugiado en el seno de la cultura popular. La figura emblemática de este movimiento era el Quijote, y el quijotismo su espíritu. Ángel Ganivet en *Idearium español* va a buscar estos rasgos del espíritu en Séneca, el estoico. A diferencia de los que más tarde fundarán el nacionalcatolicismo, los liberales no ligan la concepción de la Hispanidad a la religión. El espíritu laico va a encontrar sus fuentes en un discípulo de Hegel de curioso destino: Krause.

El primero en emplear el término *Hispanidad* fue Unamuno en 1909. Unamuno lo utiliza para ampliar el añejo concepto histórico de Hispania. Elaborado originalmente por los liberales, el tema de la Hispanidad será recuperado en general por los conservadores durante la dictadura de Primo de Rivera (1929-1930).

La Hispanidad es de una tradición paradójica (por ser una tradición nueva) surgida del desencanto y de la crisis de identidad que produce la guerra de Cuba. Esta crisis da a la Generación del 98 la misión de redefinir al *homo hispanicus*. Los rasgos que Unamuno atribuye al pueblo español serán la sobriedad, la gravedad, el sentido de la honra, la fidelidad y el estoicismo. Todos los autores agregaban además que lo consideraban antimaterialista y que el individualismo era otra de sus características más marcadas. Dichos caracteres evidenciaban la comunidad de raza entre españoles e hispanoamericanos. Eran los ideales de una "clase caballeresca", que se reproducían en América en la oligarquía tradicional. El "Me duele España" de Unamuno reflejaba el deseo de terminar con la constante decadencia en que se había vivido y afrontar el desafío de la modernidad. Si la Hispanidad es definida entonces como "la esencia de lo hispánico", su defensa representará, según lo expresa más tarde Maeztu, la reestructuración del Imperio Español: de España y su progenie. Para unos y otros, esta reestructuración sólo podría ser espiritual, puesto que políticamente las colonias estaban definitivamente perdidas.

A través de la afirmación de una raza, de una cultura, de una lengua y un catolicismo tradicionalista y conservador, se volvería

a cimentar el Imperio, y las Indias se convertirían en Hispanoamérica. Nombre de adolescente porque implicaban ser "hijos de".

Según Maeztu, España tenía una misión histórica y ésta incumbía también a sus antiguas colonias; por eso recuperó el término *Hispanidad*, que las abarcaba en el seno de la Madre Patria.

Los defensores de este discurso, en el que alumbraban reflejos de Charles Maurras, fundador de la Acción Francesa, eran los sectores del catolicismo más conservador, que creían que eran necesarios en el Nuevo Mundo los valores espirituales de la raza y a través de ellos la unión de los pueblos. La desunión podía ser el verdadero fin de la civilización hispánica. Ellos conferían a la Madre Patria el derecho de ejercer una hegemonía espiritual sobre el pueblo hispanoamericano, porque ellos mantenían los valores puros de la raza, mientras que en América habían sido manchados por las influencias indias y extranjeras y por el materialismo de los Estados Unidos, del *Brother Jonathan* como se llamaron los Estados Unidos antes de llamarse *Tío Sam*.

De esta perspectiva van a nacer entre los propios latinoamericanos diversas concepciones de la idea de América, así como diferentes análisis sobre la condición de los hispanoamericanos. Por una parte, la idea va a servir de ideología a una oligarquía dominante que se decía descendiente de las familias fundadoras para asentar su poder como clase. Por otra, está en el origen de un discurso que contrapone la espiritualidad hispana y latina al materialismo yanqui, la cual encarna mejor que nadie el uruguayo Rodó. Finalmente, es también de ella que nace la idea de "pueblo enfermo", que sintetiza en Bolivia Alcides Arguedas, y que entiende el fracaso de la sociedad americana para alcanzar el progreso como consecuencia de que la raza hispánica encontró un flagelo en América que le impidió alcanzar el progreso. Ese flagelo fueron el indio, el negro y el mestizo.

Los intelectuales de la Generación del 98 veían la Hispanidad como la única posibilidad de mantener una identidad nacional frente a los peligros del panamericanismo, o de la influencia francesa. Unamuno en carta a un chileno escribe: "Sí, amigo, sí. Dice usted, creo, una gran verdad. En Chile y en toda la América española en general, españolizar es chilenizar (respectivamente argentinizar, peruanizar) y más ahora frente al peligro yanqui, y en el orden intelectual frente al peligro del exclusivo afrancesamiento".[9]

---

[9] *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, Santiago de Chile, 1965, p. 386.

El 98 es una fecha paradójica. La guerra de Cuba, lejos de separar a los hispanoamericanos de España, significa el origen de su aproximación. La intervención de los Estados Unidos será vista como una agresión y a partir de entonces el verdadero peligro para América. Y desde que España deja de tener una presencia política en América resulta posible su presencia espiritual. Nadie mejor que Rubén Darío expresa este cambio; en "Cisnes" se pregunta:

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

Lo que va a marcar emblemáticamente las nuevas relaciones será la creación de la fiesta del "12 de octubre" en todos los países hispanohablantes, la "Fiesta de la Raza". La Hispanidad constituye el eje central de la ideología conservadora a partir de los años veinte. Durante el franquismo se institucionalizará el "ideal hispánico". En 1940 se crea el Consejo de la Hispanidad, y en 1946 el Instituto de Cultura Hispánica.

En América, la Hispanidad se precisa como un ideario de extrema derecha. Maeztu, al referirse a la importancia de difundir sus valores en un Nuevo Continente, lo precisa: "Lo que digo es que los pueblos criollos están empeñados en una lucha de vida o muerte con el bolchevismo, por una parte, y con el imperialismo económico extranjero por la otra, y si han de salir victoriosos, han de volver con los principios comunes de la Hispanidad".[10]

Maeztu es contrario a la idea democrática. Propone una monarquía para España y dictaduras para América.

¿Como se traduce la Hispanidad en el discurso de los propios americanos? Uno de sus más excitados corifeos, Hugo Velasco, lo muestra en una versión pintoresca, en *Retorno a la Hispanidad*:

> La Hispanidad como la Iglesia católica tiene sus opositores más vehementes casi de forma exclusiva en la izquierda materialista. Quedando comprendidos en esta denominación genérica: liberales, socialistas, radicales, comunistas, etc. ¿Por qué? Porque el izquierdismo universal —con sus distintos nombres— es antonimia de gloria, de grandeza, de heroísmo, de apostolado. ¡Liberalismo, excluye grandeza![11]

[10] Ramiro de Maeztu, *Obras*, 1974, p. 877.
[11] Hugo Velasco, *Retorno a la Hispanidad*, Madrid, 1953, p. 14.

Es el modelo político de Franco proyectado a América, a través de la Hispanidad. Los republicanos son presentados como "los nietos de quienes tejieron la leyenda negra sobre España".

La idea de Hispanidad encuentra una redefinición filosófica en José Gaos, quien en *Pensamiento de la lengua española* incluye en el término *Hispanoamérica* tanto a España como a América española. Trata de vincular su noción a la del primer hispanoamericanismo. El movimiento de Independencia, dice, es liberal e imperialista y el deseo de independizarse del pasado es el mismo en las colonias que en la metrópoli. Es un movimiento de renovación cultural y espiritual. Ambas tratan de huir del pasado imperial, sólo que en España fracasa como movimiento político. Gaos revindica el mito de la gran familia hispana. La unión nace en el exilio, donde advierte que no es un desterrado sino un transterrado: él pasó a "empatriarse" en México: esta experiencia le hizo sentir y ver a España y México como "una doble patria una".

En América Latina este segundo hispanoamericanismo se convierte en la referencia de identidad de los sectores que representan la oligarquía, las tendencias integristas o los autoritarismos militares. En 1974, en la Declaración de Principios de la Junta Militar de Chile, se declara que los militares habían rechazado la solución marxista porque "contradice nuestra tradición cristiana e hispánica".

La tradición hispánica aquí defendida era la misma que sirvió de ideología a la Acción Española en la época de Primo de Rivera y más tarde al franquismo.

Decisiva para el desarrollo de esta idea en Hispanoamérica es la figura de Maeztu. En 1927 llega como embajador a Buenos Aires, donde funda con la extrema derecha el periódico *Nueva República*. Sus editorialistas llegan al poder con el golpe militar de José Félix Uriburu en 1930.

La depresión y la crisis económica del 29 contribuyen a que la Hispanidad se instale en América en los años treinta. La necesidad de la oligarquía de reprimir la agitación social causada por la depresión económica le hace echar mano de una ideología clerical y antidemocrática. En toda Hispanoamérica surgen grupos de intelectuales convencidos de que la Hispanidad es el único credo capaz de salvar a América del comunismo. En Nicaragua, Pablo Antonio Cuadra; en Perú, José de la Riva Agüero y Víctor Andrés Belaúnde; en Ecuador, José María Velasco Ibarra; en Argentina, Mario Amadeo; en Uruguay, Luis Alberto Herrera; en Chile, Jai-

me Eyzaguirre. Pero donde la Hispanidad reviste la forma más curiosa, y también la más próxima al fascismo, porque es un movimiento de masas, es en México, con el llamado movimiento sinarquista.

Quienes en América reivindican la Hispanidad prefieren la denominación de *hispanoamericanos* a la de *latinoamericanos*, término del que desconfían porque lo consideran revolucionario y revelador de la influencia francesa. En forma aún más categórica desautorizan el nombre de *Indoamérica*, que, según Jaime Eyzaguirre, es una deificación racista que se despliega ciegamente en bajos estratos de la biología para rechazar todo contacto con el espíritu universal.

Se apoya la defensa de la Hispanidad en una visión de la historia colonial conocida con el nombre de Leyenda Rosa o Leyenda Blanca. Los historiadores de esta tendencia, entre los que figura, por cierto, el propio Eyzaguirre, son los que difundirán la Leyenda Rosa de la colonización:

> Cuando el indio americano rescatado de la oscuridad de sus ídolos conoció al Dios del amor y se dirigió a Él con las voces tiernas y delicadas del Padre Nuestro, no lo hizo en francés ni en italiano, sino en la viril lengua de Castilla. A España no se le puede disputar el derecho de unir su nombre al de una tierra a la que abrió las puertas del cielo, infundiendo en el alma triste de sus moradores la virtud por ellos desconocida de la esperanza.

La Leyenda Rosa encuentra en América una visión de clase, en la cual desemboca de manera absolutamente natural. Una ideología de la discriminación no sólo del indio y el negro, sino del obrero y el campesino: por mestizo o por mulato. Es el desprecio por la chusma, por el cholo, por el roto...

Si en España la Hispanidad tiene por función la reconciliación del cuerpo social, en América es antes que nada una visión de clase. Hispanos eran sólo los oligarcas, mientras los campesinos y trabajadores eran indios, negros, mestizos, mulatos o zambos. La Hispanidad era la defensa de quienes se sentían españoles de varias generaciones, en especial estaba asociada a la defensa de la raza y de un catolicismo tradicional y conservador. La ideología justificaba el dominio de una clase.

La ideología de la Hispanidad, tanto en el discurso de la dictadura franquista como en el de las dictaduras militares del Cono Sur, se une al mito de defensa de la civilización occidental y cristiana; en particular, en el contexto de la Doctrina de la Seguridad Nacional. El autoritarismo, que se inaugura con el golpe de Estado de 1964 en Brasil, declara defender al hemisferio de las fuerzas antinacionales y anticristianas, del marxismo ateo.

Conlleva el hispanoamericanismo, en cuanto expresión de la ideología de la Hispanidad, una visión de América, que a grandes rasgos podemos reducir a tres puntos: *a)* reanuda el tema "civilización y barbarie": la Hispanidad se presenta como la civilización frente a la barbarie del indio; *b)* implícita en la noción de Hispanoamérica está la idea de filiación, lo que daba una misión tutelar a España que se extiende sobre todos los campos y, por cierto, se manifestaba en la lengua. Filiación que implicaba también una solidaridad política; en particular frente a los Estados Unidos. Lo señala Maeztu en 1934: "Es un hecho que no podrá desembarcar un pelotón de infantería norteamericana en Nicaragua sin que se lastime el patriotismo de Argentina y del Perú, de Méjico y de España, y aún también de Brasil y Portugal".[12] *c)* La Hispanidad se activa en un mito: el de Cruzada, la Cruzada del Occidente cristiano contra el Oriente bárbaro.

Para los defensores de la Hispanidad, justamente el desarrollo del Nuevo Mundo probaría que España no era decadente. Si se encontraba debilitada era porque había entregado su fuerza a América, pero era allí donde debía renovarse. Ya Blasco Ibáñez declaraba en 1909: "Si España había perdido su fuerza era porque se la había transmitido a sus hijos".[13]

Pero para los hispanistas del Nuevo Mundo los acontecimientos del periodo de entreguerra parecían mostrar que también en el Nuevo Mundo se había perdido la fuerza. La explicación fue que en él existía un pueblo enfermo.

Ya en el pensamiento español circulaba una idea de la inferioridad del indígena y del mestizo y se escribía la historia con el prejuicio de que había un "orden natural", marcado por el color de la piel. Todavía en una obra premiada por la Academia de la Historia en 1951: *Los mestizos en América*, de José Pérez de Barradas, se afirmaba que había un orden social pigmentocrático, que en realidad no era más que agregar el technicolor a la idea de orden natural del gran ideólogo de la derecha francesa Charles Maurras,

---

[12] Citado por Xavier Rubert de Ventós, *El laberinto de la Hispanidad*, Barcelona, Planeta, 1987, p. 200, n. 112.

[13] "Porvenir de América", *Unión Iberoamericana*, octubre de 1909, pp. 1-2.

que rechazaba toda idea democrática. Pero el mismo Ortega y Gasset en *Meditación del pueblo joven*, decía de los indígenas argentinos que eran tan inferiores por su cultura a los colonizadores, que era como si no existiesen.

La imagen de inferioridad del indio difundida por la Hispanidad, asociada a la idea de crisis y fracaso frente al progreso, llevó a muchos intelectuales de América a culpar al pueblo de su desencanto y frustración, a ese pueblo de indios, negros y mestizos, incapaz por sus condiciones raciales de asimilar la ciencia y la técnica.

Se volvía a Sarmiento, pero la idea de raza reemplazaba a la de barbarie. El pueblo (ojo, no las élites) estaba enfermo, en un estado de incapacidad patológica de progreso. Si la obra emblemática de esta teoría fue *Pueblo enfermo* del boliviano Alcides Arguedas, fueron muchos los que participaron de esta ideología o al menos de la terminología; cito sólo algunos: *Continente enfermo* del venezolano César Zumeta, *Enfermedades* (1905) del argentino Manuel Ugarte, *La enfermedad de Centroamérica* (1912) del nicaragüense Salvador Mandieta, *Meditaciones peruanas* (1923) de Víctor Andrés Belaúnde o *Perú contemporáneo* (1907) de Francisco García Calderón, que decía del Perú que era un país latino y los indios "una nación dominada por un atavismo triste y profundo". En Chile Francisco Encinas, en *Nuestra inferioridad económica* (1912), habla de la falta de espíritu de iniciativa, de la ausencia de carácter del chileno, utilizando más tarde en su *Historia de Chile* la expresión "desconformados cerebrales" para explicar muchos porqués en los fracasos de la historia. Estas teorías espejan la idea de crisis de la Generación del 98. Para Alcides Arguedas la mezcla de las razas es la explicación del atraso en Bolivia. La primera edición de *Pueblo enfermo* llevaba un prólogo de Ramiro de Maeztu, y la edición chilena posterior, de 1937, incluyó un capítulo de apoyo al racismo de Hitler con abundantes citas de *Mein Kampf*. Las influencias racistas llegaban a todos debido en particular a la gran difusión de la obra de Gustave Le Bon, *La psychologie des foules* (1895), donde jerarquiza la humanidad en razas superiores e inferiores, afirmando, entre otras cosas, que un negro "podrá acumular todos los diplomas del mundo sin alcanzar nunca el nivel de un europeo medio".

El 98 reforzó la idea de que el mundo latino, y en consecuencia el mundo hispano, se encontraba amenazado por la expansión del mundo sajón, en particular de los Estados Unidos.

Esta idea había nacido en el seno de la geopolítica del siglo XIX y en particular del panlatinismo, cuyo ideólogo fue Michel Chevalier y cuyo ejecutor fue Napoleón III. Chevalier tenía un programa geoideológico: sostenía que Europa estaba dividida en tres grandes bloques raciales: el germánico o anglosajón, el latino y el eslavo. La unidad del bloque latino descansaba no sólo en la lengua, sino también en la tradición cultural común, que venía del catolicismo romano, y la del bloque anglosajón en el protestantismo. Las naciones hispánicas del Nuevo Mundo pertenecían al bloque latino católico.

Este bloque, como lo había mostrado la guerra de México y posteriormente la guerra de Cuba, está amenazado en América por la expansión del mundo sajón, es decir por los Estados Unidos.

Con Francisco Bilbao y José María Torres Caicedo esta idea se asoció estrechamente a la reflexión sobre la identidad en América. España habría llevado a América las virtudes y los gustos de la raza latina, mientras que los anglosajones sólo habrían llevado la asociación materialista ávida de lucro y prosaica, como el mercantilismo anglosajón.

Esta idea será sobre todo difundida en Francia por Ernest Renan, y de él la tomará el uruguayo Rodó para desarrollar la oposición metafórica entre el espiritual Ariel de la cultura hispanoamericana y el materialista Calibán de la usamericana.

Esta oposición entre el idealismo espiritualista y el calibanismo materialista va a tener un futuro agitado en la retórica ideológica y en la historia de la literatura. Reforzada por la Hispanidad de la Generación del 98, domina las preocupaciones de la siguiente, que se declara profundamente antimaterialista. En efecto, la Generación del 14, apegada a la tradición y de convicciones católicas integristas, ataca por igual al materialismo histórico marxista y al materialismo de la sociedad de consumo de los Estados Unidos.

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 negocio: es el prototipo del puritanismo hipócrita.

El arielismo fue también una concepción decididamente elitista de la sociedad. José Enrique Rodó publica *Ariel* inmediatamente después de la Guerra de Cuba y es aplaudida con entusiasmo por la Generación del 98. Clarín elogia *Ariel* en *Los Lunes del Imparcial* porque representa una reconciliación entre España y América. Rodó, efectivamente, habla repetidas veces de Hispanoamérica y de patria hispanoamericana, en el sentido de unidad de la gran familia ibérica.

Rodó dirige su crítica principalmente contra la "nordomanía" que desnaturaliza el espíritu de los "americanos latinos". Habla de "alma latinoamericana", para traducir el sentido de la vida. No desprecia sin embargo el utilitarismo tecnológico, pero éste debe ser sólo la base para alcanzar los fines superiores de la vida: la verdad y la belleza. Deben servir a la causa de Ariel.

Su discurso se oponía en la época también al panamericanismo naciente. *Clarín* decía que los Estados Unidos trataban de atraer a los americanos del Sur: "Con el señuelo del panamericanismo: se pretende que olviden lo que tienen de latinos, de españoles, mejor, para englobarlos en la civilización yanqui; se les quiere inocular el utilitarismo angloamericano".

En Rodó la primera y la segunda Hispanoamérica se unen en una afirmación de identidad espiritualista. Su América es la de Bolívar, cuando anticipa la unidad del Continente; pero se separa de él por la interpretación del pasado y en su intento de reconciliación con España.

Arielismo y calibanismo se continúan en la oposición entre el espíritu sajón y el espíritu latino, tópico en diferentes pensadores del siglo. Los escritores comprometidos pasarán del "arielismo" al "calibanismo": comenzando por Aníbal Ponce en *Humanismo burgués y humanismo proletario*, con un ensayo titulado: "Ariel o la agonía de una obstinada ilusión". Ensayo que antecede el *Calibán* de Roberto Fernández Retamar. En estas interpretaciones, Calibán son la masas sufridas, Próspero el tirano ilustrado y Ariel el genio del aire. Para que Ariel goce de su libertad es necesario un Calibán llevando leña a su estufa. La interpretación "burguesa" del mito shakespeariano viene de Renan, que veía en la Comuna los peligros del triunfo de Calibán: el triunfo de la revolución y de la democracia, interpretación que va a ser recogida como doctrina por la extrema derecha francesa.

Vasconcelos se apoyaba en esta distinción entre espíritu sajón y espíritu latino para desarrollar su teoría de la "raza cósmica".

Atribuía a la latinidad (bajo su forma de Hispanidad) un sentido universal del que carecía el sajonismo. El sajonismo buscaba el predominio exclusivo de los blancos, mientras que la Hispanidad encontraba su misión en la formación de una nueva raza, la raza síntesis, la raza cósmica.

Vasconcelos declara su fe en la unión de los pueblos hispánicos. La derrota de Cuba no es sino un episodio de una lucha secular, en que la latinidad se enfrenta al sajonismo; otro episodio es Trafalgar... La única manera de detener la cultura sajona es oponerle la cultura ibérica.

Sin embargo, Vasconcelos cree en la necesidad de reconciliar en el futuro la cultura latina con la sajona. ¿Trasunta la hispanización de los Estados Unidos? ¿Piensa en la posibilidad de integración de todo el Continente? El caso es que escribe: "La cultura latina y la cultura sajona no representan dos polos, dos extremos imposibles de unir; todo lo contrario, tanto por su origen como por sus tendencias podrían ser ambas como columnas firmes de un futuro ilimitado".[14]

Vasconcelos apunta con su idea de raza cósmica un aspecto central del pensamiento latinoamericano. El de la identidad. Si por una parte estoy convencido de que sólo podemos pensar la identidad a través de un proyecto de futuro, éste no puede ser otro que comunitario y democrático. En una sociedad indo-hispano-afro-asio-euro-americana, "todo mezclado", como decía el poeta Nicolás Guillén.

Nos hemos referido a la primera y la segunda idea de Hispanoamérica ¿Estamos ahora frente a una tercera? Todo parece indicarlo. ¿Cómo definirla, si el rasgo principal de la primera, la bolivariana, era el distanciamiento con España; si el de la segunda, de la Hispanidad, era la aproximación bajo las razones filiales de madre-hijo? Ésta es, o debe ser, una Hispanoamérica *inter pares*: de tú a tú, sin "madre patria" ni "hijos dilectos", donde los criterios de protección sean reemplazados por los de sociedad y solidaridad, donde la noción misma de comunidad represente una meta y un futuro válido para todos, una Hispanoamérica que sea capaz de escribir su propia historia, determinando por sí misma, y en su contexto de valores, lo que es pertinente y esencial en ella.

---

[14] José Vasconcelos, *Indología. Obras completas*, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1958, tomo II, pp. 1278-1279.

Es por eso que aunque hemos leído con gran interés un libro reciente de Eric Hobsbawm: *Age of extremes*, traducido al castellano planamente como *Historia del siglo xx*; si participamos de su idea, el siglo XX es un siglo corto y que se agosta con la caída del Muro de Berlín, en 1989. No podemos estar de acuerdo con él, en que el siglo se inicia con la Primera Guerra Mundial. Ello sería dejar fuera la revolución mexicana y, por cierto, el 98.

Para Hispanoamérica, nuestro siglo se inicia en 1898.

Cuadernos Americanos, núm. 72 (1998), pp. 59-70.

La Guerra Hispano-Americana en la prensa mexicana (1898-1899)

Por *María Elena* Rodríguez Ozán
Universidad Nacional Autónoma de México

El conflicto bélico entre Estados Unidos y España por la situación de Cuba se inicia en 1898; sin embargo, el interés de los norteamericanos por la isla del Caribe es mucho más antiguo. Desde los primeros tiempos de vida independiente, cuando comenzaron a conformar el país que deseaban tener, el Caribe y dentro de él Cuba estuvieron en la mira de los organizadores de la nueva nación.

En la segunda mitad del siglo XIX, ya integrado el territorio con las tierras que le arrebataron a México, el afán por obtener una supremacía en el resto del continente es cada vez más explícito. Un paso importante en este sentido se da en 1881 cuando se convoca la Conferencia Panamericana en Washington. Aunque tiene una prioridad económica, ya que la intención primordial es lograr una unión aduanera, significa un primer avance sobre el continente que después será considerado como su "zona exclusiva de influencia".

Durante las dos ultimas décadas del siglo, los norteamericanos van a mirar hacia afuera para incrementar el comercio. Esta nueva política exigió ir construyendo una zona cada vez más amplia que garantizara sus ambiciones económicas. Nuevamente el "destino manifiesto", que les había servido en la expansión a California y en la Guerra de Texas, será el que les permita justificar esta ampliación de horizontes.

Políticos y periodistas inician una tarea de concientización nacional sobre la necesidad de la apertura y la importancia de buscar un lugar entre las poderosas naciones del mundo. El senador Henry Cabot Lodge, por ejemplo, afirma que "desde el Río Grande hasta el océano Ártico no debía haber más que un país y una bandera ... En interés de nuestro comercio ... deberíamos construir el Canal de Nicaragua". Más adelante insiste en la necesidad de extenderse en Las Antillas después de lo cual "Cuba será una necesidad". Para Cabot Lodge "los tiempos modernos tienden a la

consolidación. Los Estados pequeños pertenecen al pasado y no tienen porvenir".[1]

Desde los lejanos días de Jefferson los hombres de Estado siempre consideraron la posibilidad de poseer la isla de Cuba. La oportunidad la encontraron en la Revolución Cubana de 1895: "Al examinar el curso probable de los acontecimientos —escribía John Quincy Adams— difícilmente puede resistirse la convicción de que la anexión de Cuba a nuestra república federal se hace indispensable para la continuidad y la integridad de la misma".[2]

El 20 de abril de 1898, el gobierno de los Estados Unidos recibió del Congreso autorización para hacer uso de la fuerza en contra de España y colaborar en la liberación de Cuba. El objetivo de esta guerra parecía muy claro: lograr la pacificación de la Isla y entregar luego su gobierno y control al pueblo cubano. Así planteadas las cosas, la guerra gozó de mucha popularidad entre los norteamericanos que lo sintieron como una afirmación más de su propia independencia.

Ahora bien, apenas transcurrida una semana desde el inicio de la guerra, el 1° de mayo el escenario del conflicto se amplía desplazándose del Caribe al Lejano Oriente. La flota norteamericana comandada por Dewey atacó Filipinas y derrotó, con la ayuda de los insurrectos filipinos dirigidos por Emilio Aguinaldo, a las fuerzas que los españoles tenían acantonadas en las islas.

El desplazamiento del campo de operaciones implicaba un cambio en los objetivos primarios de la guerra y el ataque a las colonias españolas de Filipinas tuvo consecuencias muy diferentes a las de la intervención en Cuba. Sin duda los acontecimientos más importantes ya no tuvieron lugar en el Caribe. La resistencia militar que encontraron en Puerto Rico sólo sirvió para potenciar la figura de Theodor Roosevelt y para colocarlo en el camino de la presidencia de los Estados Unidos. El presidente William Mackinley obligó a España a ceder las islas por veinte millones de dólares. El mandatario estadounidense contrariaba con su actitud todos los principios que hicieron posible la independencia de su país y atendía sólo a los intereses económicos que pugnaban por una base que les permitiera el comercio con Oriente.

Esta derivación del triunfo militar en Filipinas tuvo importantes consecuencias tanto en la política interna de los Estados Unidos

[1] Samuel Eliot Morison y Henry Steele Commager, *Historia de los Estados Unidos de Norteamérica*, tomo II, México, FCE, 1951, p. 444.

[2] *Ibid.*, p. 445.

como en el movimiento de insurrección filipino. El Tratado de París, firmado con España el 10 de diciembre de 1898, fue duramente discutido en los Estados Unidos. La posibilidad de anexar un pueblo sin su consentimiento causó gran disgusto en muchos norteamericanos que lo sintieron como un acto contrario a sus ideales de independencia y a sus principios democráticos. La lucha para lograr la ratificación del Tratado de París fue larga y sólo el 6 de febrero de 1899 se obtuvieron los dos tercios necesarios en el Congreso. Para los insurrectos filipinos que, al igual que los hispanoamericanos de principios del siglo, luchaban por la independencia de su país, el resultado de la guerra no pudo ser más desconcertante. Si bien es cierto que Aguinaldo y su gente habían pensado en la ayuda y hasta protección norteamericana, ésta estaba condicionada a un periodo determinado, indispensable para organizarse. La decisión final del Tratado de París, por el cual Filipinas quedaba bajo dominio norteamericano, fue desobedecida por el jefe Aguinaldo y los insurrectos. Los Estados Unidos terminaron el conflicto reduciendo por la fuerza el intento filipino de independencia.

El desarrollo de esta guerra denominada Hispano-Americana fue seguido con especial interés por la prensa mundial, que veía en la suerte favorable de los Estados Unidos el surgimiento de una nueva potencia de proyecciones internacionales. México, quien por su situación geográfica estaba muy cerca de los acontecimientos, tuvo un interés y una participación mayores que el resto de la América Española en la difusión de los sucesos. En la prensa mexicana de la época encontramos abundantísima información y sustanciosos comentarios de editoriales en los que podemos ver claramente las distintas posturas que se defendieron durante el desarrollo de la guerra y después en la discusión y firma de los tratados de paz.

El gobierno del general Porfirio Díaz mantuvo al país en la neutralidad durante todo el conflicto. Su posición, muy criticada por algunos sectores, fue defendida por la prensa oficialista, en especial por *El Imparcial*, el periódico más importante dentro de esta línea. En los primeros momentos los editoriales se reducen a descripciones histórico-geográficas del "Teatro de la guerra" o a simples narraciones con abundancia de detalles,[3] sin más comentario porque de los resultados del combate "nos ha dado cuenta el cable".[4]

[3] "Heroicidad española", *El Imparcial*, 9 de mayo de 1898.

[4] "El teatro de la Guerra", *ibid.*, 3 de mayo de 1898.

El Imparcial hace suya la neutralidad del gobierno y se defiende de continuamente de los ataques de otros periódicos sosteniendo que su "único propósito es servir a México y constituir un periódico netamente nacional".[5] La prensa favorable a España los acusa insistentemente de recibir dinero norteamericano para atacar a la Península y defender la causa estadounidense. El lunes 4 de julio, en un extenso editorial, *El Imparcial* fija los puntos principales de la polémica que viene sosteniendo: primero, ¿qué interés pueden tener los norteamericanos en hacerse en la prensa de México de uno o más periódicos que le sean adictos?, ¿qué causas tienen los españoles para comprar a la prensa de México y hacerla adicta a su servicio?; segundo, ¿cuál ha sido la conducta de los periódicos sostenidos por españoles desde que se declaró la guerra?, ¿cuál ha sido en este tiempo la actitud de *El Mundo* y *El Imparcial*?; tercero, ¿cuáles son los antecedentes periodísticos de cada uno?

Al primero de los puntos contestan que poco puede interesar la opinión de una prensa escrita en idioma extranjero y

> que por consiguiente, en nada, absolutamente en nada, podría influir en el ánimo de sus conciudadanos, y en cambio tienen en su país periódicos con tiro de millones de ejemplares que levantan el espíritu de los suyos ... El que pudiera tener, sería el de inclinar la opinión de los mexicanos a su favor ¿Y para qué? ¿De qué serviría a los Estados Unidos tener de su parte a los mexicanos si el gobierno se ha declarado neutral? ¿Acaso están abriendo suscripciones para sostener la guerra o siquiera a beneficio de los heridos?

En caso muy diferente —continúa el periódico— se encuentran los españoles. Su primer intento fue lograr que toda América Latina le declarara la guerra a los Estados Unidos, después de reavivar el resentimiento de los mexicanos por la guerra de 1847; por último, los potentados españoles millonarios en México tienen especial interés en despertar el patriotismo de sus coterráneos para que colaboren en los gastos de la guerra, entre los que incluye el pago de la prensa que les hace propaganda. En conclusión: "Los americanos no tienen ningún interés en que la prensa de México esté a su favor, y para los españoles es punto radical tenerla comprada y a su favor".

Con respecto al segundo punto, contesta que los periódicos españoles tienen llenas sus columnas de artículos injuriosos contra

[5] "Nuestra actitud neutral", *ibid.*, 30 de mayo de 1898.

"la nación americana y sus habitantes, uno o dos artículos adulatorios para España y para los españoles, y tres o cuatro soeces contra los periódicos que no hacen lo mismo que ellos". Y agrega,

> en cambio, pedimos a los señores que nos señalen un solo artículo de *El Mundo* o de *El Imparcial*, desde que se declaró la guerra, que contenga una sola injuria a España, clara, directa, bien definida, como las de ellos a los Estados Unidos; un solo artículo adulatorio a los americanos, así tan cínico, tan servil, como los que ellos publican a diario, o una calumnia para ellos con motivo de sus alabanzas a los españoles.

En cuanto al tercer punto, denuncia los lazos que unen a varios periódicos, a los cuales cita, con los intereses españoles y la forma como actúan. Termina diciendo:

> Además —y esto es sin duda de positiva importancia— *El Mundo* y *El Imparcial* son los periódicos más francamente amigos del Gobierno, y por eso han seguido la conducta recomendada por el Primer Magistrado de la República en su circular sobre la neutralidad. ¿Si no hubiéramos cumplido con esto, se cree que pudiéramos aún decir que somos amigos considerados del gobierno?[6]

A partir de la petición de paz por España y hasta la ratificación del Tratado de París por el Congreso estadounidense, *El Imparcial* es pródigo en información, tanto cablegráfica como especial, sobre el desarrollo del problema. Describe las múltiples sorpresas que esta guerra ha deparado y comenta artículos de la prensa madrileña en donde se quieren explicar las causas que han provocado la pérdida de la guerra. Por último, poco antes de ratificarse el Tratado de París, *El Imparcial* defiende la actitud neutralista del gobierno mexicano, que por conveniencia pudo haberse inclinado por los Estados Unidos: "En la guerra Hispano-Americana, el fuerte era el país del Norte, y la oportunidad no podía ser más propicia siquiera para manifestar simpatías al coloso; y sin embargo, ese coloso acaba de mostrarse agradecido, según la declaración solemnísima de su Embajador, por la perfecta neutralidad de nuestro gobierno".[7]

Frente a la prensa oficialista, que analizamos a través de *El Imparcial*, encontramos al periódico *El Tiempo*, de posición católica definida, como lo anuncia en la primera plana, y con una vi-

[6] "Una vez por todas. Fijemos la situación", *ibid.*, 4 de julio de 1898.

[7] "Españoles y gachupines", *ibid.*, 7 de enero de 1899.

sión de la guerra muy distinta a la anterior. Las simpatías por la causa española son claras y abundantes.

Dos semanas después de iniciada la contienda, el periódico explica en un editorial los fines anunciados por los yanquis en esta guerra: "Quedamos entendidos de que los Estados Unidos se metieron en la cuestión de Cuba por humanismo, por filantropía y sensiblería ... no podían ver con ojos serenos que la isla estuviera en poder de España". Y más adelante se pregunta "si ése es el sentir de los sajones ¿por qué no se han fijado que el Canadá es una colonia?", y concluye: "En Cuba buscan la presa de su ambición, la clave del Golfo, el apoyo para sus operaciones de *conquista* sobre todos los pueblos latinoamericanos".[8]

Para este periódico la victoria de las armas españolas es casi segura: "El triunfo de las armas españolas en Filipinas anunciado desde la semana pasada, es un hecho ya por fortuna, y ha llenado de alegría a todos los que simpatizan con la noble causa de España y a los que se dan cuenta exacta de los resultados que para la causa de América y de la raza latina tendrá esta guerra".[9]

El contenido de esta nota resulta muy interesante si se tiene en cuenta que en toda la información cablegráfica que publican los periódicos de la época se habla, desde el principio, de un triunfo norteamericano y no español, como pretende el editorialista. No pudiendo sostener este punto de vista por lo adverso de las informaciones posteriores, escriben al día siguiente: "La fantasía yankee ha tenido mucho campo donde lucirse con motivo de la primera batalla librada por los buques de los beligerantes en aguas de Filipinas".

Con el mayor desplante se atribuyen el triunfo los norteamericanos y dan por destruida la escuadra española, tomada la ciudad de Manila y terminada para siempre la dominación hispana en Filipinas. La posibilidad de falsear la noticia se la atribuye a la distancia y a las malas comunicaciones. Tal idea —prosigue— "sólo puede caber en la cabeza de periodistas yankees que no saben lo que es la guerra". Y más adelante dice: "No se conquista una ciudad, y menos un país, sin soldados, y los yankees no tienen un solo soldado en Manila, pues los tripulantes de buques sólo son aptos para manejar éstos. En cuanto a los insurrectos tagalos no hay ni qué hablar de ellos, pues apenas forman unas chusmas indisciplinadas".[10]

[8] "Comentarios del día", *El Tiempo*, 4 de mayo de 1898.
[9] "La primera victoria", *ibid.*, 3 de mayo de 1898.
[10] "Las noticias de la guerra", *ibid.*, 4 de mayo de 1898.

Llama mucho la atención la forma en que el editorial se refiere a los insurrectos tagalos, más si se tiene en cuenta que esta apreciación se hace desde un país hispanoamericano, que al igual que los otros, debió luchar mucho para obtener la misma independencia a que ahora aspiraban los filipinos.

En el resto del mes de mayo, *El Tiempo* acusa a la Prensa Asociada por deformar la información para favorecer a Estados Unidos; lamenta que México no se pueda comunicar con Oriente a través de Panamá, para poder obtener noticias sin censura. Después de numerosas alabanzas a la heroicidad demostrada por los españoles a lo largo de su historia, tiene las palabras y los juicios más duros y burlescos para los insurrectos, tales como: "Aguinaldo (¡risueño nombre!) jefe de mucho prestigio entre los traidores de Filipinas" o "Aguinaldo es un malvado que para hacer feliz a su patria, se sale de ella y ahora se va con los invasores yankees para que éstos amparen y protejan al cobarde".[11]

El Tiempo también critica al gobierno mexicano por su actitud neutral, la que atribuye a la influencia norteamericana. "Desgraciadamente —comenta— en todos nuestros asuntos de política interior se han mezclado los yankees. Quienes a ellos se han subyugado, quienes a ellos han servido, han logrado escalar el poder, en épocas no remotas, y han mendigado la protección de la Casa Blanca para mantenerse en el puesto".[12]

En agosto, cuando España ha solicitado la paz, el periódico ataca al gobierno liberal español, que acepta condiciones vergonzosas impuestas por los Estados Unidos y especialmente al gabinete de Sagasta, que es capaz de hacerle al país cualquier mal.[13]

Durante toda la guerra, y aún después de la firma del tratado de paz, *El Tiempo* trae abundantes críticas a los norteamericanos, tanto a su política interna como a su actuación exterior y en particular a las condiciones impuestas a España desde el inicio del conflicto. *El Tiempo* también dedica duras acusaciones a toda la prensa que no ha manifestado su apoyo a la Península. Incluye en este sentido informaciones extranjeras de los nombres de periódicos franceses y de otras partes que muestran su decidida simpatía por la causa de España.

[11] "Comentario del día", *ibid.*, 5 de mayo de 1898.
[12] "Comentario del día", *ibid.*, 7 de mayo de 1898.
[13] "Comentario del día", *ibid.*, 12 de agosto de 1898.

El 15 de octubre de 1898 sale a la calle en México un nuevo periódico titulado *El Liberal*. Declara ser de corte independiente, no tener la protección oficial, y contar entre sus propósitos con ser un diario moderno, amplio en información y con editoriales en donde se respeten todas las creencias.

En lo que respecta a la guerra Hispano-Americana, trae abundante información cablegráfica, sobre todo de España. El 23 de octubre publica las fotografías de los presidentes de las comisiones española y norteamericana que están elaborando el Tratado de París, pero sin ningún comentario especial. El periódico no hace editoriales sobre el problema de la guerra, pero a través de los comentarios que publica de la prensa extranjera se notan claramente sus simpatías por la causa española.

En uno de los editoriales del diario francés *Le Gaulois* se expresa que el Protocolo para poner fin a la guerra, redactado en Washington, fue enviado a Madrid para su aprobación antes de firmarlo.

> El Gabinete español respondió sin retardo que aprobaba el Protocolo, bajo la expresa condición, que la soberanía y los derechos de España en Filipinas —aunque no mencionadas en el documento— deberían ser implícitamente reservados. Esta condición no dio lugar a objeción por parte del Gobierno americano. Ninguna contestación por escrito fue, sin embargo, enviada a Madrid a este respecto, ni aun un simple despacho privado. No se dio más que una seguridad verbal.

España aprobó la cláusula de la ocupación temporal de Manila. "Conviene hacer observar —agrega *Le Gaulois*— que esta última cláusula da lugar a extrañas suposiciones, no a causa de lo que ella decía, sino justamente a causa de lo que no decía".

Más adelante el editorial de *Le Gaulois* vincula la cuestión de Filipinas a las próximas elecciones norteamericanas. "El Partido Republicano —dice— (al cual pertenece Mr. Mackinley) ha incluido en su programa la anexión de las Filipinas y el presidente en su último discurso ha hecho algunas alusiones demasiado comprensibles". En el Tratado de París, sugiere *Le Gaulois* que

> los americanos han obrado con tal precisión que han sabido evitar que se colocara la cuestión de Filipinas al principio del Protocolo a fin de que la discusión no tuviese lugar sino hasta lo último de las negociaciones, y sobre todo para prevenir a cuáles elecciones americanas puede dar lugar.

> Cuando el pueblo americano sepa que la soberanía de España en Filipinas ha sido reservada de común acuerdo, es evidente que en su probidad característica, ese mismo pueblo se apercibirá que ha sido engañado por el gobierno (cuyos actos no están de conformidad con sus palabras), y juzgará que los Estados Unidos tienen el deber de cumplir lo ofrecido a España.
>
> Esto costará, tal vez al partido republicano, la pérdida de un gran número de sitios en el Parlamento.[14]

Al informar sobre los insurrectos filipinos, *El Liberal* vuelve a inclinarse a favor de España. Muestra todas las deficiencias que presentan y dice: "Es inminente una disrupción completa de las fuerzas del dictador Aguinaldo, y con ello surge el peligro de que esas huestes, fraccionadas, se conviertan en partidas de merodeadores y bandidos. Aguinaldo, desprovisto de gente que lo sostenga, tendrá que huir del país o echarse en brazos de los americanos".[15]

No cabe duda que es original el título de dictador con que en la información anterior se designa al jefe tagalo.

El Diario del Hogar, fundado en 1881 por Filomeno Mata, se ocupó con especial interés de la guerra. Apenas iniciada, el periódico comenzó a publicar una información muy abundante con el título de: "El conflicto Hispano-Americano", en la que figuran por igual noticias referentes a los Estados Unidos, a España y a los insurrectos. En algunos casos la información iba precedida de un subtítulo en el que decía "versión americana", "versión española", etc. Los editoriales muestran una posición muy diferente a los que hemos comentado en los periódicos anteriores. *El Diario del Hogar* se manifiesta como una publicación hispanoamericana, y por supuesto sus intereses se vuelcan por los insurrectos, en quienes ve reflejado un pasado todavía muy cercano. El 20 de agosto, en un editorial en que comenta la toma de Manila dice:

> Por fin el 13 del actual y tras media hora de terrible bombardeo se rindió Manila a las fuerzas combinadas de Dewey, Merrit, Arthur, Green y Anderson, dándose por terminada, al menos por ahora, la contienda Hispano-Americana en Filipinas, pero tras este final ya esperado, nos ha venido a sorprender algo no debido en nuestro concepto, algo incorrecto que revela una conducta equívoca de parte del gobierno americano, y este algo es la orden terminante de que la ocupación de Manila se haga sin el concurso de los rebeldes, que no se les permita a éstos entrar en manera

---

[14] "La Conferencia de París", *El Liberal*, 21 de octubre.

[15] "Filipinas. Aguinaldo en decadencia", *ibid.*, 25 de diciembre de 1898.

alguna, que se les obligue a reconocer la ocupación militar y la autoridad de los Estados Unidos y la suspensión de las hostilidades dispuestas por el Presidente, y que se use de todas las medidas que sean necesarias para hacer acatar esta disposición.

¿Qué significa ese sistema de terror, qué esa prohibición inesperada, qué, en fin, ese alejamiento de los luchadores que se han sacrificado por obtener su libertad del inclemente y odioso yugo español?

Esto es lo que no nos podemos explicar.

Que las fuerzas vencedoras hagan que los insurrectos suspendan las hostilidades y respeten la ocupación americana de Manila está perfectamente bien; el poderoso ejército del Norte que está siendo admirado por el mundo por su manera de luchar, su notable estrategia y los triunfos obtenidos casi sin lucha y sin derramamiento de sangre, tiene el deber de mantener el orden, la corrección y la disciplina en los pueblos que ocupa; pero prohibir a los filipinos que entren en los lugares ocupados por el ejército vencedor, sin interrumpir ese orden, indica a las claras que no tienen la intención de libertarlos de la tiranía ibérica, que no se ha querido ayudarlos en su obra redentora, sino que se busca otro fin que no queremos creer ni podemos esperar.

Después de elogiar la conducta de los norteamericanos durante toda la guerra, prosigue:

En días pasados llamábamos la atención del Presidente acerca de que en las bases de paz no veíamos nada relativo a Filipinas, y creíamos y seguimos creyendo que no salvar a estos pueblos en esta oportunidad, es dejar incompleta la obra; pero ahora que el último procedimiento nos deja entrever algo que no quisiéramos sospechar, es de nuestro deber levantar la voz pidiendo para aquellos héroes que han luchado por su independencia la protección leal, franca y desinteresada del Presidente de los Estados Unidos, y que no se tuerza una buena obra convirtiéndose en una monstruosidad increíble.[16]

En el mes de febrero de 1899, cuando ya estaba firmado el Protocolo de París y sólo quedaba la ratificación por parte del Congreso norteamericano, todavía *El Diario del Hogar* sigue defendiendo a los insurrectos y llamando la atención del pueblo norteamericano sobre el giro que los acontecimientos han tomado. Dice en uno de sus editoriales:

Hace mucho tiempo que venimos excitando al patriotismo de los Estados Unidos a efecto de que de una manera franca y cumpliendo los nobles

[16] "Boletín del *Diario del Hogar*", *Diario del Hogar*, 20 de agosto de 1898.

propósitos que todo el mundo creyó que tenían al tomar parte activa en la terminación de la dominación española en el archipiélago, que no se creía fueran otros que asegurar a los tagalos su absoluta independencia.

Al enterarse de las condiciones en que fue firmado el Tratado de París Aguinaldo se niega a aceptarlo y rompe las hostilidades con los norteamericanos, "después de esperar inútilmente que la situación respecto a su independencia se definiera de una manera favorable". El periódico analiza las distintas fases de la guerra y a pesar de las cada vez mayores evidencias de un cambio norte- americano, se ha resistido a darles crédito.

Pero los hechos ya hacen innegable el vuelco norteamericano, entonces comenta el editorial que el ejército de Estados Unidos

representa la fuerza y los tagalos el derecho, su anhelo ha sido sacudir el yugo español, y no podrían conformarse con sólo cambiar de tirano; si entrevén que sus esperanzas no tienen soluciones favorables, razón de sobra tienen para lanzarse a las vías del hecho, y cualquiera que sea su solución, si se comprueba que ha habido deslealtad por parte de los Estados Unidos, el estigma más vergonzoso caerá sobre esa nación que bien pudo coronarse de gloria, llevando su generosa ayuda a los pueblos que con tanta abnegación han buscado su mejoramiento.

El periódico no pone en duda en ningún momento los merecimientos de los insurrectos para su independencia, a propósito de ella sostiene:

Los heroicos hijos de Martí y de Maceo han luchado en busca de una patria y de un hogar [...] Todos los pueblos tienen el derecho de ser libres, pero repetimos, los filipinos más que ningún otro merecen este resultado, porque ha sido largo el periodo de sus luchas, heroicos sus sacrificios y fundadas sus esperanzas de ver coronados sus esfuerzos por éxito satisfactorio; y sería verdaderamente censurable, que el pueblo que ha causado la admiración del mundo por su fuerza, su saber y su riqueza, viniera en lugar de ejercer como coronamiento de su obra la generosidad que es inherente al poderoso, a pretender oprimir al desvalido y a apoderarse de lo que legítimamente les pertenece a los heroicos tagalos.[17]

La insurrección tagala, ahora contra los norteamericanos, se prolongó todavía y *El Diario del Hogar* le siguió brindando su apoyo y explicando su sacrificada resistencia.

[17] "Boletín del *Diario del Hogar*", *ibid.*, 8 de febrero de 1899.

> Es imposible —nos dice— que aquel heroico pueblo, que se había lanzado al sacrificio en busca de su libertad, que había talado sus campos, incendiado sus aduares y ofrecido su sangre generosa en holocausto, con la perspectiva de conquistar una patria independiente y libre, se conformara con cambiar de Señor y aceptara un nuevo dueño más o menos ilustrado, pero también un mandatario extraño, contra cuyo entronizamiento habían luchado sin descanso.[18]

El análisis de los diferentes enfoques dados por la prensa mexicana de la época a la Guerra Hispano-Americana ponen de relieve una situación interna bastante compleja. Periódicos como *El Imparcial* o *El Mundo*, que defienden la postura oficialista, proclaman una neutralidad absoluta: neutralidad lógica en un gobierno con ideología positivista, en donde la paz y el orden debían mantenerse inalterables. *El Tiempo* y *El Liberal*, a pesar de lo opuesto de sus principios, defienden tanto la posición de España que terminan en una postura anacrónica. Olvidan por completo lo que costó a Hispanoamérica la guerra de independencia, y miran con desprecio o con indiferencia un movimiento como el tagalo, en el que se reflejan las mismas aspiraciones de los libertadores de nuestra América. En *El Diario del Hogar* en cambio, encontramos el sentir realmente hispanoamericano. El periódico da todo su crédito a los insurrectos y tiene palabras muy duras y condenatorias para los Estados Unidos por frustrar un intento de independencia, y en definitiva muestra a una nueva generación hispanoamericana, con nuevos ideales y con una mayor conciencia de la responsabilidad que debe asumirse ante los problemas de otros, sobre todo si éstos son similares a los propios.

[18] "Boletín del *Diario del Hogar*", *ibid.*, 18 de febrero de 1899.

Cuadernos Americanos, núm. 72 (1998), pp. 71-84.

Entre la espada y la pared: México frente a España y Estados Unidos

Por *Patricia* Galeana
Archivo General de la Nación, México

Los pueblos tardan mayor o menor tiempo en superar el trauma de la conquista y el coloniaje; de acuerdo con las condiciones en las que se llevó a cabo este trauma, asumen integralmente su pasado histórico.

México, por la dimensión de su territorio, por la alta densidad de su población y el diverso grado de desarrollo que habían alcanzado sus pueblos, presenta una situación compleja en la construcción de su Estado nacional. A la llegada de los conquistadores españoles existían en el territorio mexicano civilizaciones altamente desarrolladas como la maya, que utilizó el cero cuando todavía no se hacía en Europa, y que pudo calcular la trayectoria de Venus; pero también había grupos que se encontraban en un estado primitivo en el norte del territorio.

Los pueblos de la Meseta Central, al estar unidos bajo la dominación del imperio mexica, pudieron ser sometidos rápidamente al caer la cabeza del mismo, Tenochtitlán, que era una de las ciudades con mayor densidad de población del mundo al tiempo de la Conquista.[1]

Cabe tener presente las características de las raíces culturales de México para entender su idiosincrasia, el complejo proceso independentista y la dificultad de organizar un régimen político estable. Al esquema autoritario de la organización prehispánica se impuso con la conquista el absolutismo del régimen español, que dio al indígena el trato de menor de edad, bajo el derecho proteccionista indiano, impidiendo con esto la transición hacia una organización política participativa.

[1] Véase *Estadísticas históricas de México*, México, Instituto Nacional de Geografía e Informática, tomo I, 1985.

El tema de este ensayo es la guerra impuesta por Estados Unidos a México para arrebatarle su territorio, pero para abordarlo es necesario hacer una somera revisión de la historia de México en relación con su antigua metrópoli y con su vecino del norte, quien se propuso ocupar y superar el lugar del imperio español.

Las profundas diferencias entre México y Estados Unidos han sido analizadas por muy diversos autores, entre los que me gustaría destacar a Juan Ortega y Medina. El historiador de origen ibérico estudia lo que llama "la nefasta influencia española en México", refiriéndose al proceso de la conquista y la destrucción de pueblos y culturas indígenas, ya por la violencia, ya por las epidemias causadas por las enfermedades europeas; y hace también un análisis de la evangelización de la Nueva Inglaterra, señalando las diferencias radicales entre las colonias inglesas y las hispanas.[2]

Ortega y Medina ve con gran claridad el choque cultural entre dos pueblos conformados de manera tan distinta. Ciertamente esto ha complicado las relaciones del país que ha sido la frontera de Iberoamérica —latina y católica— con la cultura norteamericana anglosajona y protestante.

La conquista y la colonización en México siguieron una línea de fidelidad a la Corona española, y tuvieron como ideal el transplante de la cultura y de las instituciones hispanas al Nuevo Mundo. Se quería que la Nueva España fuera otra España, igual a la de la Península. Mientras, las trece colonias de Nueva Inglaterra eran una Inglaterra nueva, distinta a la de la isla.

Los ingleses y demás colonos protestantes buscaban crear un país con la libertad religiosa que permitiera la proliferación de los diversos cultos, que no podían practicarse en donde prevalecía la Iglesia de Estado anglicana. La escasa población a lo largo del territorio colonizado y su primitivo nivel cultural fueron factores favorables para este propósito. Debe recordarse que había también diferencias entre cada una de las trece colonias, dadas las nacionalidades y actividades económicas de quienes las poblaban.

La Inglaterra nueva se independizó en forma más o menos rápida, luego de cuatro años de guerra, y contó con el apoyo directo del ejército francés y de la propia Corona española, mientras que en la Nueva España el proceso duró once años, sin la intervención de ningún ejército extranjero. Además, consumada la Independencia de México en 1821, no fue reconocida por España sino hasta 1836, después de un intento de reconquista en 1829.

[2] Juan Ortega y Medina, *México en la conciencia anglosajona*, México, Porrúa, 1953, cap. I.

Al lograr los Estados Unidos su independencia en 1877, restableció rápidamente sus círculos económicos. Mientras que en México hubo una gran salida de capitales hispanos desde la propia guerra de Independencia y el retraso en el reconocimiento de la misma llevó a que creciera la animadversión hacia la antigua metrópoli y a que se decretara expresamente una ley de expulsión de españoles. Así, la afirmación de la nueva nación se dio en contra del dominio hispano, con la negación del pasado virreinal, considerado una especie de Edad Media, entendida ésta como sinónimo de oscurantismo. Se asumió la defensa de la madre violada y se desconoció la paternidad del violador, constituyéndose las culturas primigenias en el fundamento esencial de la identidad nacional.

Hubo mentes preclaras que vislumbraron la inconveniencia de que se desatara la violencia y el odio entre España y sus colonias. Lamentablemente sus previsiones no se tomaron en cuenta. El Conde de Aranda, en 1793, después de haber firmado el Tratado de París sobre el reconocimiento de las colonias inglesas, envió un documento al rey Carlos III, señalando que España había sido arrastrada "a una guerra enteramente contraria" a su "propia causa", por el odio profesado por Francia en contra de Inglaterra.[3]

Aranda consideró que la participación de España a favor de la Independencia de Estados Unidos había vulnerado su poderío sobre las colonias en América, y a su juicio quedaban "expuestas a terribles convulsiones". Reconocía que había gran descontento y que en cuanto se les presentara la ocasión buscarían su independencia.

Cuando se inició el proceso independentista de las colonias inglesas, Carlos III había ordenado al virrey de Gálvez, entre otras medidas, restablecer el astillero que había funcionado en Veracruz.[4] Su propósito era incrementar su poder militar, principalmente en lo que se refería a las fuerzas navales, ante la posibilidad de que este movimiento libertario se extendiera a los dominios españoles.

[3] *Memoria secreta presentada al rey Carlos III por* SE *el conde de Aranda, sobre la Independencia de las colonias inglesas, después de haber firmado el Tratado de París en 1783*, en Richard Morris, Josefina Zoraida Vázquez y Elías Trabulse, *Las revoluciones de independencia en México y en los Estados Unidos, 1. Un ensayo comparativo*, México, SepSetentas, 1976, pp. 90-100.

[4] Carta de Carlos III al Virrey de Gálvez del 23 de abril de 1776 sobre el astillero del río Alvarado en Tlacotalpan, Veracruz, Archivo General de la Nación, grupo documental Marina, vol. 39, expediente 22, fojas 45-46.

Para España la situación era alarmante, ya que Portugal amenazaba con fuerzas marítimas y terrestres su hegemonía sobre Brasil y Argentina. La defensa de estos países implicaba grandes gastos, por lo que Gálvez refiere que el soberano español le había solicitado realizar un esfuerzo para que los cabildos eclesiásticos, el Consulado de la ciudad de México y los cuerpos de Comercio y Minería ofrecieran "costear la fábrica de algunos navíos y fragatas de guerra, aquéllos de 50 a 60 cañones, y éstas de 30 a 40".[5]

El temor de que se distribuyera en sus colonias propaganda que incitara a la independencia hizo a la Corona española redoblar su vigilancia, para evitar esta "contaminación".[6] La falta de visión e interés por el futuro de las colonias españolas impidió el establecimiento de la Comunidad Iberoamericana como sí se estableció el Commonwealth Británico.

Al no lograr las colonias americanas un trato igualitario en las Cortes de Cádiz y ante la represión posterior del régimen absolutista, se desató una guerra que acabó con la economía de México, la joya más preciada de la Corona española, de la cual ésta había recibido sus mejores beneficios, las tres cuartas partes de sus ingresos coloniales.[7]

México nació a la vida independiente en bancarrota y sin alianzas internacionales, situación que le hacía vulnerable ante las nuevas potencias que querían ocupar el lugar de España. Así Inglaterra y

[5] Archivo General de la Nación, grupo documental Marina, vol. 39, expediente 22, fojas 45-46.

[6] Un asunto que causó gran alarma fue el caso de relojes, tabaqueras y monedas que sirvieron como vehículo de propaganda contra el dominio español, sobre todo en Perú. De acuerdo con una descripción de la época, dichos objetos tenían "grabada una mujer vestida de blanco con una bandera en la mano, y alrededor una inscripción que dice *Libertad Americana*". Véase Archivo General de la Nación, grupo documental Marina, vol. 160, expediente 8, 14 fojas. Había órdenes expresas de evitar que dichos objetos entraran a los puertos de la Nueva España, especialmente los de Acapulco y Veracruz, pues su "propagación pudiera ocasionar mucho perjuicio a la tranquilidad pública". En este sentido se instruía al virrey para que estrechara "providencias a los puertos del distrito de su mando, a fin de que vele con la mayor vigilancia el que no se introduzcan los expresados efectos, ni ninguna especie de monedas que tengan alusión a la libertad de las colonias angloamericanas". Las instrucciones advertían claramente que tales medidas no tenían que ver con el contrabando, "sino por razón de la pintura, y la inscripción o letrero que se lee en ella(s)". Se recomendaba tener mucho celo y cuidado para evitar que los objetos se propagaran en la Nueva España, por ser "muy importante para la religión y el gobierno político", véase Archivo General de la Nación, Varios, fondo reservado núm. 8, Real orden del 18 de mayo de 1791.

[7] Enrique Florescano e Isabel Gil Sánchez, "La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico, 1750-1808", en *Historia general de México*, México, El Colegio de México, tomo 1, 1986, p. 473.

Estados Unidos le demandaron el privilegio de ser consideradas las naciones más favorecidas en el ámbito comercial.

En 1836, so pretexto del establecimiento del régimen centralista, Texas se separó de México y se inició así la pérdida de territorio mexicano, que pasaría a manos de los estadounidenses. Desde la firma del tratado de Onís en 1819, colonos de la Nueva Inglaterra se fueron posesionando de territorios que sobrepasaban las Floridas y la frontera establecida al este del Mississippi.

Estados Unidos justificó su afán de conquista avalado por la teoría del Destino Manifiesto. Si en el caso de España se había justificado la conquista con el pretexto de evangelizar a los indios, en el norteamericano se pretendía civilizar a toda América, extender la libertad y la democracia. Así pues, Estados Unidos se consideraba el pueblo elegido para regir el destino de América y ocupar el lugar del imperio español.

La vieja tesis religiosa de que la guerra podía ser justa cuando era dirigida contra pueblos infieles había pasado al puritanismo norteamericano. El Destino Manifiesto como doctrina política recogió la tradición mesiánica que dio fundamento a la concepción de Estados Unidos como el modelo de sociedad perfecta que debe extenderse a todo el mundo. Esta filosofía justificó la apropiación del territorio que estaba, desde su punto de vista, mal gobernado por los mexicanos y les llevó a extender sus dominios de lado a lado del continente.

En este sentido, un artículo del periódico *The Herald* es muy elocuente: "La nación universal [...] puede regenerar y emancipar al pueblo de México en unos pocos años, y creemos que constituye una tarea de nuestro destino histórico el civilizar a este hermoso país y facilitar a sus habitantes el modo de apreciar y disfrutar algunas de las muchas ventajas y bendiciones que nosotros gozamos".[8]

Con el propósito firme de convertirse en un vasto imperio, después de la compra de la Luisiana a Francia y de obtener las Floridas de España, Estados Unidos se anexa Texas en 1848.

Al asumir James Knox Polk la presidencia de Estados Unidos, se abocó a poner en práctica sus promesas de campaña de expandir el territorio de su nación. Comisionó a John Slidell para que ofreciera a México la compra del territorio entre el río Nueces y el Bravo, más el norte de Nuevo México y California[9] por cuarenta

[8] *The Herald* (Nueva York), 15 de mayo de 1847.

[9] Josefina Zoraida Vázquez y Lorenzo Meyer, *México frente a Estados Unidos, un ensayo histórico, 1776-1980*, México, El Colegio de México, 1982, p. 43.

millones de pesos. Ante la negativa mexicana de vender el patrimonio nacional, aunque estuviera despoblado y se requirieran recursos, el gobierno estadounidense, argumentando falsamente que el límite del estado de Texas era el río Bravo y no el río Nueces, entabló una disputa por el cambio de la frontera y procedió a invadir el territorio en disputa y a declarar la guerra al Estado mexicano.

En la obra colectiva *Apuntes para la historia de la guerra entre México y Estados Unidos*, en cuya redacción participaron un grupo de jóvenes intelectuales que vivieron la traumática invasión norteamericana y la guerra que ese país impuso a México para despojarlo de su territorio, se explican claramente los orígenes de la guerra:

> Emancipada de la metrópoli, falta de la experiencia que no pudo adquirir mientras sus destinos se rigieran por manos extrañas, envuelta por dilatados años en el torbellino de incesantes revoluciones, presentaba una presa fácil al que quisiera emplear en su contra una fuerza respetable. Su situación desventajosa no podía ocultarse a las miradas escudriñadoras de los Estados Unidos, que en acecho de las ocasiones favorables a sus proyectos, los llevaron adelante por mucho tiempo ocultamente y bajo de cuerda, hasta que puestos en el disparadero, tuvieron que arrojar la máscara y descubrir sin embozo los planes de su política audaz y dominadora. Para explicar, pues, en pocas palabras el verdadero origen de la guerra, bastaría decir que la ha ocasionado la ambición insaciable de los Estados Unidos, favorecida por nuestra debilidad.[10]

En esta guerra de conquista, Estados Unidos penetró hasta la capital de la República Mexicana, llegándose a discutir en el Congreso de ese país la conveniencia de llevar a cabo la anexión total de México. La decisión de no hacerlo tuvo un carácter totalmente racista, porque se argüía que en nuestro país se reunían todos los males, los vicios de todas las razas, como expresara el diputado de Connecticut John Milton Miles.

John C. Calhoun señala al respecto que

> incorporar a México sería la primerísima instancia para un tipo de incorporación de una raza india, puesto que más de la mitad de los mexicanos son indios y la otra mitad está compuesta principalmente de tribus mestizas [y] la mayor desgracia de la América hispánica ha de rastrearse en el error fatal de colocar a estas razas de color en términos de igualdad con la raza blanca. Un error como ése destruyó el orden social que formaba la base de la sociedad.[11]

[10] Félix María Escalante, José María Iglesias, Manuel Payno, Guillermo Prieto e Ignacio Ramírez, *Apuntes para la historia de la guerra entre México y Estados Unidos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes 1991 (Col. *Cien de México*), pp. 39-40.

Después de más de seis meses de ocupación de la capital de México, el 2 de febrero de 1848 se firmó el Tratado de Paz, Amistad y Límites de Guadalupe-Hidalgo, mediante el cual México perdió más de la mitad de su territorio. Desde la perspectiva de diversos autores, tanto de la época como contemporáneos, con este tratado se sancionó el despojo más grande de la historia americana.[12]

Otros autores consideran que habiendo podido perderlo todo, los negociadores lograron recuperar algo del territorio ya ocupado y México no desapareció. El historiador Justo Sierra, por ejemplo, considera que con la firma del tratado se perdió lo que de hecho ya se tenía perdido durante la guerra, y aún antes.[13] México se enfrentó a la guerra en una situación política y económica muy desventajosa, con su población desmoralizada y sin cohesión nacional.

Para ambos países, el tratado significó un cambio decisivo: "Para México significaba la renuncia al brillante destino que parecería haberle prometido su gran territorio y riquezas como reino de la Nueva España. El Tratado, uno de los más duros de la historia, le había hecho renunciar a la mitad de su territorio, pero había respetado su existencia".[14]

[11] John C. Calhoun, "A defensive linee" (15 de diciembre de 1847).

[12] Ocampo, entonces gobernador del estado de Michoacán, renunció a su cargo cuando se enteró de que se había firmado el tratado, argumentando que "no quería servir ni un día más a una administración que iba a tener que apoyarse en los enemigos naturales de la patria", *Obras completas de Melchor Ocampo*, sel., prol. y notas de Raúl Arreola Cortés, México, Comité Editorial del Gobierno de Michoacán, 1986, tomo III, p. 25. Por su parte, Seara Vázquez ha señalado que "la historia también pesa fuertemente en la política mexicana desde otro punto de vista, pues la vecindad con Estados Unidos y las ambiciones de ese país propiciaron que a lo largo del siglo XIX México fuera despojado, con uno u otro pretexto, de alrededor de la mitad de su territorio original. Esto ha dejado una carga histórica de resentimiento y desconfianza que es difícil de superar", véase Modesto Seara Vázquez, *Política exterior de México*, Harper & Row Latinoamérica, 1985.

[13] "No se dejó nada a los americanos que no tuvieran ya, y sí se obtuvo la devolución de mucho que creían haber ocupado definitivamente", véase Justo Sierra, *Juárez, su obra y su tiempo*, México, UNAM, 1972 (*Nueva Biblioteca Mexicana*, núm. 32), pp. 69-72.

[14] Josefina Zoraida Vázquez, *México y el mundo. Historia de sus relaciones exteriores*, México, Senado de la República, tomo I, 1990, pp. 150-151.

El Tratado provocó repudio e indignación, al grado de que algunos grupos llegaron a considerar el levantarse nuevamente en armas. Uno de los opositores más recalcitrantes fue Melchor Ocampo, quien consideró que nunca se debió firmar el tratado.[15]

Para los autores de los *Apuntes para la guerra entre México y Estados Unidos*, escritos un año después de que concluyeran los acontecimientos, el tratado resultaba tan polémico que decidieron no incluir sus comentarios al respecto: "Afectados aún dolorosamente con un suceso que destruyó nuestras más caras ilusiones, y nos redujo a un grado espantoso de abatimiento, de infortunio, de descrédito, nos sentimos incapaces de hablar con la imparcialidad que debe caracterizar al historiador". Otro motivo era que, "aún entre los redactores mismos de estos apuntes, ha existido todavía una gran diversidad de opiniones sobre este punto, siendo unos tenaces partidarios de la guerra, y otros acérrimos defensores de la paz".[16]

Manuel de la Peña y Peña, presidente provisional en esos años, no fue consciente de la pérdida que había sufrido nuestro territorio. Consideraba que era "verdad que se cedía una parte de nuestro hermoso suelo", pero también advertía que éste —afortunadamente— "tenía una extensión considerable".[17]

Por su parte, el presidente Polk justificó la intervención en los siguientes términos:

> La guerra se ha hecho con mucha humanidad y clemencia, ya que hemos triunfado completamente, la paz se ha celebrado bajo condiciones muy liberales y magnánimas para con México. Se cree que si los territorios cedidos hubieran permanecido en su poder, habrían quedado abandonados y serían de ningún valor para él, o para otra nación, mientras que haciendo parte de nuestra Unión, servirán de mucho a Estados Unidos, al mundo comercial y a los intereses generales del género humano.[18]

El presidente estadounidense señalaba además que el territorio que nuestro país había cedido bajo presión formaba parte de "una indemnización por lo pasado", refiriéndose a supuestos daños a sus connacionales por los conflictos internos de México. Y era también una advertencia no sólo a México, sino al resto del mundo: "Los brillantes hechos y triunfos señalados de nuestras armas serán una garantía de seguridad para el porvenir, pues convencen a todas las naciones que deben respetarse nuestros derechos".[19]

Al triunfo de esta guerra de conquista, Estados Unidos quedó convertido en una potencia continental. No obstante, su afán expansionista no tendría límites y seguiría creciendo a costa de sus vecinos. El ímpetu avasallador del pueblo y gobierno norteamericano, desde su avance en los territorios indios mediante guerras de exterminio, pasando por compras diversas y nuevas guerras de conquista, logró su meta de llegar al Pacífico por el oeste y al Bravo por el sur, extender el dominio del Golfo mexicano al Caribe y desplazar al imperio español no sólo de las Antillas, sino de Filipinas.

La Doctrina Monroe, concebida originalmente contra la intervención europea en América bajo el lema de "América para los americanos", se volvió literalmente "América para los Estados Unidos", para establecer después el Estado universal vislumbrado por Hegel bajo el esquema actual de la globalización.

En cuanto a la relación de México con España y con Estados Unidos, mientras los republicanos, liberales y federalistas se sintieron siempre identificados con los norteamericanos, los monárquicos, los republicanos centralistas, los conservadores y los miembros de la Iglesia fincaron en la relación con Europa la mejor defensa contra el vecino del norte.

Después del reconocimiento de la Independencia por parte de España, varios acontecimientos retardaron la reconciliación entre México y este país: primero las reclamaciones económicas para que el gobierno de México absorbiera los gastos de la propia Independencia de la Nueva España y, después, las conspiraciones monárquicas. Y finalmente, la invasión Tripartita a México, en que Francia nuevamente arrastró a España y también a Inglaterra para apoyarlo en proyecto de poner un dique al Coloso del Norte que amenazaba con engullirse a todo el continente. A pesar de la reacción amistosa de Juan Prim, de ser el primero en retirar las tropas españolas de territorio mexicano y dejar al descubierto las inten-

[15] Años más tarde Ocampo se enfrentó a Estados Unidos en el Tratado McLane-Ocampo.

[16] *Apuntes para la historia de la guerra*, pp. 39-40.

[17] *Los presidentes de México ante la nación*, México, XVI Legislatura de la Cámara de Diputados, tomo I, 1966, p. 349.

[18] James R. Polk, "Second annual message", en *Messages and papers of the Presidents*, Washington, Bureau of National Literature, vol. IV, 1912, pp. 2730*ss*.

[19] *Ibid.*, p. 2339.

ciones intervencionistas francesas, la propia intervención pesará en el ánimo de los mexicanos para la reconciliación.

Una vez liquidado el Imperio de Maximiliano, México pasaría por un periodo de aislamiento al tomar la decisión de no buscar relaciones con las naciones europeas que lo habían agredido y esperar a que se le diera un trato respetuoso. La promulgación de una nueva constitución de corte liberal en España en 1869 y el nombramiento del general Prim como jefe del gobierno provisional abrió la posibilidad de un acercamiento con México.

Al triunfo del movimiento que derrocó a Isabel II, Prim le escribió al presidente Benito Juárez para manifestarle que desde el momento mismo en que triunfó la "revolución española", su pensamiento constante y su más "vehemente deseo" había sido "restablecer las interrumpidas relaciones entre su República tan dignamente presidida por vuestra excelencia".[20]

La respuesta de Juárez no se hizo esperar: "El gobierno de México —escribió— tiene la mejor disposición para restablecer sus relaciones de cordial amistad con España, reconociendo al gobierno que el pueblo español ha constituido".[21]

Había un interés específico por parte de España para que este proceso se llevara a cabo de la manera más expedita: la guerra de Independencia de Cuba. El gobierno hispano, por sus ideas liberales, se inclinaba a abolir la esclavitud, pero no estaba dispuesto a perder su dominio sobre la isla antillana.

Pueblo y gobierno de México tenían simpatía por la causa cubana, lo que se advierte no sólo en las notas que la prensa publicaba al respecto, sino por las propias actitudes del presidente Juárez, así como de su secretario particular y yerno, el cubano Pedro Santacilia.

El 5 de abril de 1869, por 97 votos contra 11 se reconoció a la bandera cubana como "la de una nueva y legítima nacionalidad",[22] mientras que Margarita Maza de Juárez, esposa del presidente de México, asistió a los actos conmemorativos por el primer aniversario de inicio de la guerra de Independencia en Cuba.

Destacados mexicanos de la talla de Ignacio Manuel Altamirano, Guillermo Prieto, Hilario Frías y Julio Zárate también ex-

[20] Carta de Juan Prim, Conde de Reus, al presidente Benito Juárez, julio de 1869, Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores, exped. L-E 1412, ff. 10-12.

[21] Carta de Benito Juárez a Juan Prim, 16 de agosto de 1869, Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores, exped. L-E 1412, ff. 10-12.

[22] *El Siglo XIX* (México), 5 de abril de 1869.

presaron su entusiasmo por la libertad de la Isla.[23] Incluso en Yucatán los cubanos que buscaban refugio como consecuencia de la guerra fueron recibidos con los brazos abiertos. De acuerdo con el gobernador de la entidad, José Ceballos, constituía "un deber de todos los pueblos generosos ser hospitalarios y benévolos"[24] con los hermanos de Cuba.

Ante la cercanía física y moral de México con Cuba, el gobierno español pretendió acelerar el restablecimiento de relaciones con nuestra nación y neutralizar así su apoyo a la independencia. Sin embargo, se suscitaron varios obstáculos: la difícil situación de la península española por el proceso de sucesión de la Corona, que finalmente recayó en el príncipe Amadeo de Saboya, y el asesinato del general Prim, hizo que se suspendieran los trámites de la reanudación de relaciones.

A principios de 1871, el nuevo rey manifestó su interés por restablecer relaciones con México y el encargado de llevarlas a cabo por parte de nuestro gobierno fue Ignacio Mariscal. Dadas las simpatías que Miguel Lerdo de Tejada, jefe del gabinete de Juárez, sentía por España, su participación para lograr el restablecimiento fue importante, pudiéndose realizar el 30 de abril del mismo año, con el envío a México de Feliciano Herreros como enviado extraordinario y ministro plenipotenciario de España ante el gobierno de Juárez.

El enviado español tenía las instrucciones de no mencionar al principio las reclamaciones pendientes, por lo que de manera confidencial acordaron que éstas se arreglarían un par de años después, una vez que el gobierno de México estuviera en una situación económica más desahogada.[25]

Si bien México reconocía sus deudas, pretendía que fuera examinada su legitimidad, además de que mostraba interés por concertar convenios en asuntos consulares y culturales. Sin embargo, el mayor interés por parte de España era que nuestro país se comprometiera a mantener una neutralidad estricta en el caso de Cuba.

El presidente Juárez mostraba su interés por entablar las relaciones con España en los siguientes términos: "La España, consti-

[23] *Ibid.*, p. 1.

[24] "Hospitalidad yucateca", *El Siglo XIX* (México), 26 de mayo de 1869, p. 2.

[25] Instrucciones diplomáticas a Feliciano Herreros de Tejeda, Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores, caja 156, leg. 2, doc. 2.

tuida bajo una nueva dinastía, tiene ya acreditado en México un representante de su gobierno. Los términos en que con él se han establecido relaciones de amistad, auguran favorablemente acerca de su conservación, tan conveniente para los países por el esmero de los españoles que entre nosotros contribuyen con su industria a robustecer los intereses de paz y el orden público".[26]

Debido a las limitaciones económicas que vivía el país, el envío de nuestro representante a España se retrasó. Herreros exigía reciprocidad y llegó al grado de amenazar con retirarse de México. Hubo también opositores al gobierno juarista, encabezados por Zamacona, que consideraban que México también debía presentar reclamaciones por los daños sufridos durante la intervención tripartita. Finalmente, en 1874 nuestro gobierno envió a España a Ramón Corona como ministro plenipotenciario, con lo que las relaciones quedaron formalmente restablecidas.

Después de la muerte de Juárez había ocupado el poder Sebastián Lerdo de Tejada, quien cayó ante el nuevo caudillo militar, Porfirio Díaz. Durante su régimen, el liberalismo dejó de ser revolucionario y se convirtió en el régimen conservador de la paz y del orden, del poder, en el que se perpetuó más de treinta años. En la dictadura porfirista se buscó el acercamiento con Europa, para atraer inversiones y buscar un equilibrio frente a Estados Unidos. Concretamente, la cultura francesa ejerció una fascinación entre la clase gobernante y las clases altas de la población, y se convirtió en el modelo a seguir.

En este marco, ante el ataque de Estados Unidos a España hubo una respuesta a favor del gobierno español. Desde 1895 Andrés Clemente Vázquez, cónsul mexicano en La Habana, advertía sobre la intervención estadounidense en Cuba y los crecientes rumores de que la isla podría ser anexada a ese país. Surgió una campaña para que Cuba fuera anexada a México y evitar así que cayera en las manos del imperialismo yanqui, contra el cual crecía la animadversión. Según un artículo del periódico *El Nacional*, España debía ceder la isla a México para salvarla de los anglosajones.

El gobierno de Díaz se ofreció como mediador para buscar el restablecimiento de la paz con la idea de su anexión. Naturalmente el ofrecimiento fue rechazado por Estados Unidos y el gobierno mexicano declaró su neutralidad en el conflicto.

[26] Discurso del presidente Juárez del 16 de septiembre de 1871, *El Siglo xix* (México), 18 de septiembre de 1871.

De manera paralela, tanto en La Habana como entre la comunidad cubana radicada en Nueva York corrían rumores de que México apoyaría a Cuba. Los rumores fueron acallados por Matías Romero, embajador del gobierno mexicano en Estados Unidos, quien aseguró que el presidente no pretendía reconocer a los rebeldes ni había intenciones de anexarse Cuba. Al no reconocer el estado de beligerancia de los independentistas, el gobierno mexicano manifestó de hecho su apoyo a España. En este sentido, Ignacio Mariscal, secretario de Relaciones Exteriores, se limitó a instruir a su representante en La Habana para que mostrara una "amistad sincera" a España y oficialmente proclamó la más absoluta neutralidad.

Durante el desarrollo de la guerra, el gobierno mexicano tuvo una posición ambivalente. Había simpatía por la independencia de Cuba, pero también la había por España en su lucha contra los Estados Unidos. Y al mismo tiempo se repudiaba el colonialismo español, aunque había conciencia de que los Estados Unidos representaban la amenaza mayor: "La guerra convirtió al Caribe en un lago norteamericano e impuso sobre Puerto Rico una dominación colonial que parecía amenazar al resto del continente".[27]

Si bien la prensa mexicana de la época en su mayoría apoyó a España, cabe recordar que periódicos de la oposición, los contestatarios al régimen porfirista, no vieron con buenos ojos las manifestaciones hispanistas. Si hubo un periódico que atacó a España en forma virulenta, tachándola de conservadora, clerical y absolutista, fue *El Hijo del Ahuizote*, al grado de considerar a la intervención norteamericana como "medio de desterrar al colonialismo español de América".[28] Al concluir el conflicto bélico, en uno de los artículos de *El Hijo del Ahuizote* se señalaba que ante una Cuba enferma, sólo había como posible solución la intervención estadounidense para "desinfectarla del colonialismo español".[29]

Sin embargo, es preciso conceder que así como la actitud del general Prim durante la intervención tripartita contribuyó a superar la animadversión que se había generado desde la conquista y

[27] Alejandra Lajous, *México y el mundo. Historia de sus relaciones exteriores*, México, Senado de la República, 1990, p. 74.

[28] María Margarita Espinosa Blas, "1898: todo sea por desterrar el colonialismo español. La visión gráfica de *El Hijo del Ahuizote*", *Tzintzon, Revista de Estudios Históricos* (Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo), núm. 24, s/f, p. 5.

[29] "Danza Triunfal", *El Hijo del Ahuizote*, 21 de agosto de 1898, pp. 356-357.

como consecuencia de la prolongación de la Guerra de Independencia y el tardío reconocimiento de la misma, al ver que España era víctima de los mismos victimarios que nos habían arrancado la mitad del territorio hubo un acercamiento de un grupo importante de la población hacia esa nación. Si bien todavía hubo resabios en los sectores más radicales, sin duda el 98 fue un momento histórico en el que se avanzó en el acercamiento de nuestros pueblos.

Cuadernos Americanos, núm. 72 (1998), pp. 85-101.

1898 en la visión de José Gaos. La otra mirada: una filosofía de la historia de Hispano-América

Por *Héctor Guillermo* Alfaro López
Universidad Nacional Autónoma de México

Para María de J. Sánchez Meneses

Era como si en un tiempo remoto hubieran pertenecido a la misma patria, pero la vida los hubiera dispersado obligándoles a adquirir gestos, tradiciones o actitudes extrañas que los habían convertido en otros sin que por ello hubieran llegado a perder la memoria de lo que fueron. Pero esa memoria no tenía otra utilidad que alimentar la conciencia de la pérdida y confirmar la imposibilidad de recuperar los hábitos de la primera patria.

Juan José Millas

I

Antes de iniciar la travesía que realizaremos con este escrito, ha menester precisar brevemente algunos puntos para una mayor inteligibilidad de su tema. 1898 es una fecha significativa en todo el orbe hispanoamericano: España perdió los restos coloniales que aún le quedaban clausurando así su ciclo imperial, los efectos de ello en la Península se harían evidentes con el paso del tiempo. Uno de los intelectuales que mejor comprendería tales efectos nació dos años después de esa fecha en Gijón. Al nacer José Gaos en 1900 su vida correría al compás de este siglo hasta 1969, fecha de su muerte en la ciudad de México; durante esa trayectoria puede decirse que la sombra de lo acontecido en el 98 le acompañó de una u otra forma.

Para un hombre de su temple filosófico, el acontecimiento adquirió connotaciones que iban más allá del terreno de la mera opinión personal para adentrarse en el terreno teórico. La visión que sobre el 98 tuvo Gaos debe comprenderse como pieza maestra de una elaboración teórica mayor de la cual, por tanto, es inseparable. Esa elaboración teórica es *una filosofía de la historia de Hispano-América* que, hay que subrayarlo, no formuló en un *corpus* unitario, sistemático; por el contrario, sus fragmentos se encuentran dispersos a lo largo de sus textos referentes a temas de carácter autobiográfico, por lo que uno de los objetivos de este artículo consistirá en ensamblar esos fragmentos mostrando su concatenación interna que nos permita valorar su carácter como filosofía de la historia, así como su originalidad. Sin embargo, si nos quedáramos en el nivel de mero ensamblaje, en el fondo no estaríamos agregando demasiado a la exegética gaosiana. Eso puede realizarse con sólo hacer una lectura atenta de los textos apropiados. Considero que es más aportativo para nuestro tema y para la temática general sobre el 98 en la conciencia hispanoamericana rastrear en aquellos metafactores que, como intangibles motivaciones, fueron la fuerza que hizo surgir en la conciencia de José Gaos su mencionada filosofía de la historia, y dentro de ella su visión del 98. Para esto mi tesis central es que el metafactor primordial en la formulación de su concepción teórica fue el exilio que tuvo que vivir en tierras americanas, primordialmente en México, lo que le permitió asumir la *otra mirada*, la del exiliado, y a partir de ella construir su filosofía de la historia de Hispanoamérica.

II

EXISTEN palabras clave en la obra de algunos filósofos que son una suerte de puntos de intersección que unen problemas, temas y visiones. Son los puntos de la retícula que da unidad a su obra filosófica. En el caso de José Gaos la palabra clave y además la llave que abre, cohesiona y cierra el conjunto de su obra es el famoso neologismo: *transterrado*, de donde derivó *transtierro*. En esencia la suya es una filosofía del transtierro que, por lo mismo, sólo podía haber sido creada por un transterrado. Es de señalarse que el neologismo no fue acuñado por Gaos *ex professo* como término filosófico, pero por las razones que veremos adquiere connotaciones filosóficas que le dan una especial significatividad en la vida y obra de nuestro filósofo transterrado.

José Gaos aseveraba que la invención del neologismo había ocurrido de manera un tanto fortuita durante una comida académica.[1] Pero esto ofrece dudas, por lo que habría que matizarlo, debido a que en él preexistía la inclinación a que lo aleatorio estuviera cercado por la razón. Lo accidental era la otra cara de lo intencional. Gaos estableció por sistema la continuidad entre su vida y su pensamiento. De hecho el aporte más original y nuclear de su obra es una *filosofía* de la *filosofía*, que en sí misma es una filosofía autobiográfica.

Pocos filósofos a lo largo de la historia han sido tan conscientes del sustrato biográfico de la filosofía como Gaos. Aunque hay que señalar que tal conciencia tenía origen en el declarado escepticismo que sintió sobre las verdades universales de la filosofía. El escepticismo que conduce al relativismo y de ahí al personalismo fue la base del proyecto filosófico autobiográfico de Gaos, como queda espléndidamente establecido en esa piedra angular de su filosofía que es el libro *Confesiones profesionales*. En él, a semejanza de un tapiz, se entretejen vida y filosofía para dibujar la trayectoria de su vocación filosófica desde su nacimiento, pasando por la convivencia con Ortega, hasta llegar a su intensa y extensa actividad docente e intelectual en México, lugar donde desarrolló el *corpus* de la mayor parte de su obra. En cierto sentido *Confesiones profesionales* guarda paralelo con la obra de Marcel Proust *En busca del tiempo perdido*, porque en ambas los protagonistas (Gaos y Marcel) reconstruyen su vida hasta el momento en que se han encontrado a sí mismos a través del acto creador que los prepara para escribir precisamente esos libros donde se exhibe su propia senda vital. Pero al inventarse como personajes de sus respectivos libros, uno como filósofo y el otro como novelista, tuvieron que pagar un costo: el *exilio* de ese pasado que describieron. Aceptar que era un pasado irremediablemente perdido, sólo susceptible de

---

[1] "En todo caso, y en una comida que nos dieron los profesores de Filosofía y Letras a los compañeros españoles incorporados a la Universidad Nacional, obligado, y queriendo expresar cómo no me sentía en México desterrado, sino ... se me vino a las mientes y a la voz *transterrado*, que sin duda resultó ajustada a la idea que había querido expresar con sinceridad, y debía de ser la de una realidad no sólo auténtica, sino más que puramente personal, pues hizo fortuna: desde entonces le he encontrado utilizada varias veces y no sólo en México ni por sólo españoles y mexicanos", José Gaos, *Confesiones de transterrado*, *Obras completas*, tomo VIII, México, UNAM, 1966, p. 546.

ser conservado en la memoria o, lo que es lo mismo, en la imaginación. Mas al conservarlo en la imaginación de hecho ya es otra cosa, porque es un pasado ideal, re-inventado. Éste es el *exilio como lucidez* que cual hilo rojo cruza *En busca del tiempo perdido* y *Confesiones profesionales*. La diferencia radica en cómo esa lucidez le hacía entender a cada uno el exilio: para Marcel Proust simbolizaba la perennización del tiempo que fluye y eterniza; mientras que para Gaos era sinónimo de transtierro del pasado y de la patria de origen.

En síntesis, la experiencia del exilio fue el acontecimiento crucial en la vida de Gaos. Al trasluz de ese acontecimiento contempló su pasado y delineó su futuro, y fue el basamento sobre el que erigió su filosofía. Y todo ello encuentra desembocadura en el neologismo *transterrado*, que si bien es cierto brotó en un momento fortuito, ya venía de una larga data gestándose en su conciencia, obviamente, desde el momento que tuvo la total certeza de su destino americano. Como era de preverse, el neologismo acabó por ser legitimado racionalmente para así convertirse en palabra clave de su filosofía. Como puede desprenderse de lo hasta aquí expresado, el neologismo será el guía que nos conducirá hasta llegar a nuestro objetivo, la visión que Gaos tenía del 98. Pero no se entienda esto como un reduccionismo etimológico.

Desde su llegada a México Gaos se identificó no sólo con aquella que en particular llamó su *patria de destino* sino más ampliamente con la circunstancia americana, externando en repetidas ocasiones que no sentía necesidad de regresar a España. Lo que no quiere decir que renegara de su *patria de origen*, muy por el contrario, al americanizarse se sintió más profundamente español, como lo expresó en una carta ejemplar al otro gran filósofo del exilio republicano, transterrado en Caracas, Juan David García Bacca:

> Y por mi parte no siento nostalgia alguna de patria, por varias razones. La fundamental es, sin duda, que desde que afinqué en México no me he sentido un solo momento fuera de la patria. A mí me parece que vivir incorporado a la vida mexicana es vivir incorporado a la vida, confundida por España, ampliación de la de España, en la que España misma tiene su suma justificación histórica, si no es que la única. Me parece también que cuanto sea, más o menos en el fondo, estimar nuestra estancia en estos países como un incidente, tan sólo demasiado dramático de origen y largo de duración, en nuestras vidas, es quitarle el sentido a la peripecia más importante de ellas y quizá a su más largo periodo, o sea, con gran probabilidad, a nuestra vida en conjunto —en conjunto individual y colectivamente. Pienso que nuestro destino, al que debemos ser obedientes, ha sido, sigue siendo, el cooperar a la historia de esta vida ultraterrena de la misma España.[2]

Su honda y sincera americanización otorgó a Gaos la agudeza para comprender mejor que ningún otro transterrado la sólida unidad preexistente entre España y los países de la América Hispana. Unidad que, incluso, reafirmaba con el guión con que solía unir las palabras Hispano-América. Aunque hay que señalar que el guión implícitamente también mostraba la diferencia. El transtierro en su sentido externo más inmediato significaba para Gaos el traslado de un ámbito a otro dentro de la misma unidad histórico-cultural hispánica. Por ello el transtierro jamás le representó un destierro, es más, puede decirse que los veía como distintos. Pero el neologismo en su sentido profundo deja asomar *la otra mirada*. Es la mirada del afuera por excelencia, propia del transterrado. Es la del hombre que ha perdido su mirada como español pero que no logra hacerse de la mirada del latinoamericano. A cambio, la otra mirada es aquella que funde a las dos para obtener una *visión global* de ambas realidades. Visión que deja atrás lo parcial, lo fragmentario, los prejuicios, para contemplar la unidad y la diferencia, la marcha conjunta de igual a igual y el destino utópico del mundo hispanoamericano. De la contemplación surgida de la otra mirada del transterrado José Gaos nació su filosofía de la historia de Hispanoamérica. Empero, para mejor vislumbrar toda la magnitud de semejante mirada ha menester que asimismo tengamos presente que el neologismo pretendía igualmente expresar la experiencia común del grupo de exiliados republicanos. *Transterrado*, pues, resulta un concepto genérico aplicable a los miembros del grupo que compartía la experiencia y el sentir de Gaos en tierras americanas. Y aunque era un grupo extremadamente heterogéneo en clases sociales, mentalidad, tendencias políticas, oficios, profesiones, etc., tenía un denominador común: la experiencia del exilio. Detengámonos a meditar sobre esto, ya que la experiencia del exilio, al par de mostrar la epopeya de los transterrados, evidencia las fuerzas que originaron en ellos la otra mirada, la cual quedó enmarcada teóricamente por Gaos en su filosofía de la historia. La pregunta es aquí ineludible, *¿qué es el exilio?*

---

[2] Carta del 21 de agosto de 1957, México-Caracas, citada por Fernando Salmerón "Sobre el pensamiento de José Gaos. La filosofía política de los transterrados", *Revista de la UNAM* (México), núm. 521, pp. 38-39.

Toda sociedad de una u otra forma se crea a sí misma como unidad indiferenciada cotidianamente a partir de recuperar por vía de la memoria los referentes con el pasado. Usos y costumbres, mitos y ritos, religión y lengua son la herencia del pasado que sanciona al presente y legitima la unidad social. Ello brinda seguridad e identidad al grupo. El individuo debe pagar su membresía al grupo sujetándose a los códigos que lo rigen. Se convierte en objeto del sujeto social. La enajenación es la cara oculta de la pertenencia al grupo. La garantía para la continuidad generacional de la sociedad es que los individuos depongan gran parte de su individualidad a la sujeción alienada que requiere el grupo. Y la balada de la vida comunitaria puede así ser entonada generación tras generación. Sin embargo, ese *orden* comunitario es frecuente que sea roto por el *caos*. El desorden disloca las estabilidades comunitarias. Crisis, conflictos, guerras, etc., acaban con la continuidad. Instaurando durante un tiempo la continuidad de la discontinuidad. La consecuencia es la ruptura del individuo con la comunidad, es la gran hora del exilio.

El exilio rasga los referentes del pasado, que en ese momento pierde su significatividad cohesionadora. La armonía de la balada comunitaria se ha transformado en estridencia. Ahora bien, no se vea la ruptura que conlleva el exilio como un menoscabo, por el contrario, es autoencuentro y crecimiento diferenciador respecto de la comunidad. Los miembros expulsados del grupo tienen que asumirse como individuos en la distancia. Al estar lejos del manto protector de su colectividad de origen, el individuo debe enfrentarse a la intemperie de sí mismo y buscar asilo. La seguridad quedó atrás, la huida lo pone en movimiento, su camino hacia la humanización queda así señalado. Empero, la humanización no sólo la alcanza el exiliado en la lejanía, también la sociedad de donde partió se humaniza porque el exiliado es un recordatorio de la enajenación de su humanidad, se descubre en el espejo del que se ha marchado. El exiliado ha dejado de ser objeto del sujeto social para tornarse en sujeto de sí mismo y al romper con la continuidad alienadora de la colectividad propicia el fenómeno central del exilio: la reinvención del pasado que, en otros términos, es el deseo de recuperar el hogar perdido.

El filósofo alemán Horst Kurnitzky, en su magnífica reflexión sobre la huida y el exilio, afirma que ambas acciones son esenciales para la marcha del proceso civilizatorio, porque impulsan el deseo insatisfecho por el hogar hacia la creatividad y, en consecuencia, así se pone en movimiento la civilización.[3] El exiliado por lo mismo es el héroe civilizador, fundador de la sociedad humana, que en su trashumancia se autocrea como ser humano autónomo y tiene el don de humanizar tanto al grupo que lo expulsó como al que le brinda asilo. El arquetipo de semejante héroe, según Horst Kurnitzky, es Edipo. Este héroe trágico encuentra la salvación en su última morada, Colono, al reconstruir su pasado para quedar en paz con él y con los dioses.

En el lugar de asilo el exiliado encuentra la salvación en la memoria. Su primer acto de creatividad es precisamente el de la memoria, con él busca recuperar su pasado individual dentro del pasado de su comunidad de origen. Pero por ser un pasado que se fuga doblemente: la lejanía temporal y espacial hace que acabe de ser una construcción imaginaria. Viste el terno del ideal. Más aún, es un pasado al que se le da una proyección universal. Es en tal universalización donde queda en evidencia su idealización. El exiliado al re-inventar su pasado acaba perdiéndolo definitivamente para ganarlo como un pasado universal. Sin embargo, lo más importante es cómo este pasado universal le hace encontrar lo mejor y esencial de su pasado regional. Porque ha encontrado en él la riqueza de lo humano, que iguala a su pueblo con el resto de los seres humanos pero que a la vez lo hace diferente. El exiliado ya no puede ver el mundo al trasluz de un solo color, la errancia le ha dotado de la otra mirada, la que distingue los matices y que contempla más allá del horizonte inmediato. Asimismo es la mirada creadora que estimula el movimiento del proceso civilizatorio.

Cuando el exiliado se asume como individuo creador, sus creaciones se diferencian de otras por estar transidas de la añoranza por el hogar perdido. Hogar que al ser re-creado en el lugar de asilo le reafirma su ser y trayectoria futura, re-creándose a la vez como hombre universal y ciudadano del mundo. Tal es la esencia del exilio. Esencia que fue dignamente actualizada y llevada por los exiliados republicanos: en ello consistió su epopeya.[4] Esta esen-

---

[3] "No es la infancia pérdida de lo que está en juego en esta alucinación, sino la meta de la historia como actualización de la historia del género humano en su conjunto. Este trabajo de memoria y reconstrucción permite también formular nuevamente los deseos y las añoranzas aún insatisfechas de la sociedad y, hasta donde es posible, finalmente satisfacerlos", Horst Kurnitzky, "Huida y exilio. Fundamentos culturales e históricos de nuestra civilización y su destino en la posmodernidad", *La Jornada Semanal* (México), núm. 273 (4 de septiembre de 1994), p. 21.

[4] No debe olvidarse que el exilio republicano no ha sido el único en España, de he-

cia del exiliado es la que mana de las profundidades del neologismo *transterrado*.

La mayoría de los transterrados al identificarse con su nueva circunstancia la asumieron como parte de su ser y desde la óptica de su americanización lanzaron la otra mirada al hogar dejado a espaldas para re-inventarlo en tierras americanas, nimbado ahora con los prestigios del ideal. El exilio actúa así como catalizador de lo imaginario. España es objeto de reconstrucción en la memoria inficionada de deseo y añoranza. El conocimiento histórico tensionado por los imaginarios pasa a ser la vía para recuperar ese pasado, aunque es un pasado histórico idealizado. Al tomar distancia de la circunstancia peninsular la contemplaron idealmente pero asimismo la comprendieron en su concretitud histórica. No es, por tanto, de extrañar que España, lo español y todo lo relacionado con su patria, como es el caso de América, ocuparan su reflexión y el centro de su producción creativa directa e indirectamente. Había la necesidad de explicar por qué fueron derrotados, pero más apremiante era conocer la hondura de la historia de España. Lo que ya en sí los diferencia de la Generación del 98, la cual hizo también del tema "España" el centro de su preocupación intelectual pero desde un abordaje de la esencia del problema de manera metafísica y retórica. Por el contrario, los exiliados republicanos

cho una de las constantes del país es el exilio. Como prueba basta el siguiente somero recuento de los exilios masivos o de grupo más notables de su historia: en 1492 son expulsados los judíos, que en su mayoría huyen a Turquía, después serán igualmente expulsados los conversos. En 1767 toca el turno a los jesuitas que son obligados a buscar refugio en los Estados de Italia. En 1814 los afrancesados salen expulsados con destino lógico, a Francia; en 1823 los liberales son desterrados a Inglaterra. Finalmente en 1939, después de la derrota en la Guerra Civil, el exilio republicano emprende el camino de América. Es de observarse que de los mencionados exilios sólo este último es el que se dirigió al continente americano. Los exilios previos nunca contemplaron esta alternativa, y ello es de extrañarse si tomamos en consideración la estrecha relación existente entre España y la América Hispana. Aunque esto se explica en buena medida porque América fue vista por los españoles como tierra de emigración con carácter laboral. Pero lo que es un hecho evidente es que para los exiliados republicanos el redescubrimiento de la continuidad entre su patria y América fue el factor que principalmente contribuyó al despertar de su imaginación y, en consecuencia, galvanizó su espíritu creador, como queda constatado en la ingente obra que dejaron en tierras americanas. A los enumerados exilios masivos pueden agregarse los exilios individuales que también saturan la historia de España. Todo esto conduce a pensar que pareciera que el exilio es una condición necesaria en España para que el pueblo ratifique su humanidad, su sentido humano contra las fuerzas centrífugas de su historia que buscan negárselo. Tal conflicto histórico entre la afirmación de lo humano y su negación lo comprendieron nítidamente los exiliados republicanos, viéndose a sí mismos como representantes de la humanización.

analizaron el problema desde la metodología científica de la historia. Su re-invención historizada de España implicaba su recuperación pero aunada al mundo americano. Así, España en conjunción con la América Hispana venían a convertirse simbólicamente en el hogar recuperado como morada habitada por los valores de la cultura y el espíritu hispánico. La misma sensibilización histórica les hizo exhumar lo que consideraban la otra España, la verdadera España: la perseguida y sepultada, la que habla a través de aquellos que Marcelino Menéndez Pelayo designó como los "heterodoxos españoles". Heterodoxos como Vives, Bartolomé de Las Casas, los teólogos de los siglos XVI, XVII y muchos más, que con su ejemplar vida y pensamiento expresaron los más elevados anhelos y esfuerzos del pueblo español por tomar en sus manos, y seguir su destino humano. Al encontrarse con esa España los exiliados republicanos se encontraron a sí mismos. Se supusieron hermanos y continuadores de los heterodoxos hispanos que peregrinaron por el mundo y esa identificación con ellos los condujo a romper con el regionalismo típicamente peninsular, para en un principio vivirse como españoles y luego como ciudadanos del mundo, acabando por valorizar la cultura hispánica como planetaria.[5] En esto encuentra su justificación el neologismo *transtierro*. El transterrado resulta, pues, ser el exiliado que al buscar el hogar perdido humaniza y civiliza con su actividad creadora tanto a españoles como a latinoamericanos. Y el hogar que el transterrado encontró al final fue el ámbito donde se unen histórica y culturalmente España y la América Hispana.

Este sentir en el que se muestra la esencia del exiliado en los transterrados encontró cauce teórico en la filosofía de la historia de Hispanoamérica de José Gaos. Y a ello contribuyó también el que

[5] "Es evidente que España ofrece una imagen distinta contemplada desde el continente americano que vista desde la propia España o desde cualquier otro país europeo, y a ello fueron sensibles los intelectuales exiliados desde el primer momento. Ramón Xirau reconocía que lo más importante de los exiliados en México es que habían descubierto la verdadera España: la de Vives, Lulio, Las Casas, los teólogos de los siglos XVI y XVII, los humanistas en general... Los intelectuales que vivieron en tierras americanas se sintieron impulsados a vivir en una España ideal habitada por los valores de la cultura y del espíritu, cuya continuación sentían en aquellos países. Se llegó así a una reafirmación de los valores españoles, o mejor, en este caso hispánicos en general. Juan Marichal afirma que el exiliado americano descubrió entonces que la cultura castellana es 'una de las pocas culturas verdaderamente *planetarias* del mundo moderno'", José Luis Abellán, *De la Guerra Civil al exilio republicano (1936-1977)*, Madrid, Mezquita, 1983, pp. 78-79.

nuestro filósofo representó la conciencia republicana española[6] que al asumirse cabalmente como hispano-americano contempló desde la otra mirada el devenir de una historia donde son inseparables España y la América Hispana. Historia que para él se encaminaba hacia su destino utópico universal. Tal fue el hogar ideal que se dio Gaos a sí mismo y a los transterrados. Ingresemos ahora a ese hogar para conocer los detalles de su diseño.

III

PARA Gaos España y América son formaciones históricas en perpetuo cambio, producto del mestizaje. España es el crisol de sucesivos mestizajes: iberos y celtas, celtíberos y romanos, hispanorromanos y godos, hispanogodos y musulmanes. Por su lado América, y en particular México, es el espacio del mestizaje e intercambio entre multitud de pueblos indígenas. Como un caudaloso río, el impulso mestizador de España prosigue en tierras americanas, donde los hispanomusulmanes se mestizaron con los indios. Las patrias no vienen a ser territorios ocupados estáticamente por razas o pueblos a perpetuidad, mutuamente excluyentes, son, por el contrario, espíritus colectivos en formación dinámica en unos u otros territorios destinados a fundirse en la humanidad. Tal fusión no implica diluirse en un espíritu uniforme, sino la armonización en una polifonía de valores humanos. La expansión hispánica no tiene límites territoriales porque su destino es desembocar en el océano de la humanidad. En ello América tiene un papel preponderante: ser la gran tierra de la utopía donde este ideal, de imposible realización en Europa, empieza a tomar forma, concreción, para luego ser plataforma hacia un utopismo universal que marque con su impronta a todos los hombres de nuestro mundo. Gaos tenía presente que en la postulación de esto último él pasaba a formar parte de los heterodoxos españoles que desde Francisco de Vitoria han asumido la vocación y destino de ser los abogados jurídicos y políticos y los teóricos filosóficos del utopismo internacional. Asimismo es de observarse que en la apuesta que hace Gaos a favor del mestizaje como fundamento determinante de la historia y cultura hispánica, aparte de dejarse escuchar el eco de la teoría de la

[6] Gaos, más que ningún otro transterrado, hizo de la República un paradigma de sociedad plural, progresista y liberada de las ataduras del pasado imperial; de ahí su autoridad moral entre los republicanos.

raza cósmica que desarrolló el mexicano José Vasconcelos,[7] también se pone en evidencia la otra mirada, la del filósofo transterrado. Mirada que respetaba las diferencias entre las razas pero que igualmente comprendía que su destino salvador estaría en el mestizaje universal. Sin embargo, el optimismo con que Gaos apreciaba el mestizaje no lo cegó ante las complejidades y dificultades por las que ha atravesado. Tenía claro que la trayectoria del mestizaje en todo el ámbito hispano-americano ha estado agitada por movimientos contradictorios, conflictivos, que imposibilitaron su reconocimiento y aceptación legitimada. Esos movimientos tenían su centro irradiador en la misma matriz que había fomentado el mestizaje: la expansión imperial española. El imperio propició el mestizaje entre peninsulares e indios americanos, pero lo utilizó como instancia de segregación y jerarquización. Porque eso fortalecía a un imperio que negaba el pluralismo y la libertad tanto al pueblo español como al americano. Por ello para Gaos, fiel republicano, el imperio tenía connotaciones negativas, porque negaba los valores e ideales con los que él se identificaba. Incluso, como veremos, atribuía a la inercia imperial la derrota de la Segunda República y, por consiguiente, la causa directa del transtierro de los republicanos.

Gaos fundamentó su filosofía de la historia en una sugestiva interpretación del devenir dialéctico del imperio, en contra de aquellas concepciones que conciben unilateralmente la expansión imperial, esto es, como movimiento dominador en una sola dirección: de la metrópoli a las colonias. En el fondo lo que Gaos cuestiona a semejantes concepciones es su estatismo, porque el centro irradiador del poder sólo lo ubican espacial y temporalmente en la metrópoli mientras las colonias se supeditan a recibir la radicación del poder hundiéndose así en la dependencia. Por el contrario, para Gaos el poder del imperio está tanto en la metrópoli como en las colonias. Reside simultáneamente en una y otra y, simultáneamente, en ambas deja de existir. Esto debido a que en la metrópoli y en las colonias existen partidarios del imperio (lo que son sus sostenedores) así como opositores a él. La aspiración a la independencia no es una simple separación geográfica entre metropolitanos y coloniales, sino que es una separación histórica entre

[7] Mientras Vasconcelos parte de una cosmogonía con claros tintes míticos para justificar su visión del mestizaje, Gaos parte de una concreta fundamentación histórica que conecta el mestizaje de su patria de origen con el de su patria de destino, para luego hacerlos confluir en un mestizaje universal.

metropolitanos y coloniales representantes y partidarios de un nuevo orden presente y futuro, respecto a metropolitanos y coloniales sostenedores y defensores del pasado imperial. Gaos deja en claro que la dinámica de la dialéctica imperial consiste en movimientos de independencia y separación de pueblos y naciones, así como de su movimiento inverso, de unión y conquista. De igual forma los centros de gravedad del poder se desplazan en el espacio: territorios que se juntan o separan a través de los cuales se desplaza el centro de gravedad. Paralelamente son movimientos de innovada ruptura en el tiempo: pueblos o naciones que se separaron o unen rompen a una con su pasado de unión o separación, con su pasado común o propio. Todos estos movimientos son posibles como movimientos en el espacio sólo en cuanto son movimientos en el tiempo. Unos espacios se unen con otros o se separan de otros, porque en ellos un presente rompe con un pasado.[8] El momento inicial de rompimiento con el pasado imperial lo sitúa Gaos en el siglo XVIII con la difusión de la Ilustración dentro de la integridad del imperio español. El Siglo de las Luces puso en escenario la decadencia a que había llegado ese imperio donde "no se ponía el sol". La decadencia se convertiría en el obsesivo tema que ocuparía la mente española durante los siguientes siglos. Con su reflexión sobre la decadencia, Gaos se inserta en esa tradición intelectual hispana que hacía diagnóstico. Pero en él la decadencia no es sólo sinónimo de crisis sino también el proceso que cierra la era imperial y que prepara un nuevo y mejor mañana. Un porvenir de libertad y unidad de todos aquellos pueblos que formaron parte del imperio.

La Ilustración pudo sacar a la luz los problemas específicos del imperio español, debido a su marcada orientación inmanentista que conduce a la ocupación de las cosas humanas en su detalle concreto. Al ser rechazada la trascendencia y sus entidades metafísicas por el inmanentismo moderno, el horizonte de conocimiento se estrecha hasta circunscribirse al mundo inmediato. Y, como diría Ortega y Gasset, al hombre no le queda más remedio que habérselas con la circunstancia inmediata que es un tejido de facilidades y dificultades. Lo problemático va a ser ahora con la Ilustración, las cosas humanas en su especifidad inmanente, entre ellas vino a ocupar lugar preponderante la patria con su cultura y la complejidad de la realidad nacional. Esto fue una sacudida para el

[8] José Gaos, *El pensamiento de lengua española*, *Obras completas*, tomo VI, México, UNAM, 1990, pp. 43-44.

espíritu hispano-americano que le hizo despertar del letargo imperial. La España del siglo XVIII se hace consciente de su decadencia y no sólo con respecto a su pasado sino también respecto del extranjero coetáneo. Al plantearse el tema de su decadencia lleva al país a convertirse en tema de sí mismo. El centro de indagación es el tema "España" en relación con temas como Europa, Occidente y la cultura, lo que ya implica el inicio de la resolución del problema. Siguiendo la dinámica de su formulación dialéctica, Gaos observa que, como tren de ondas, la decadencia española conviértese en causa material que inspira primero la independencia espiritual y, después, conforme la onda expansiva crece, se irá transformando en independencia política en las colonias. Para que luego ese centro de gravedad independentista refluya hacia la metrópoli.

El desplazamiento dialéctico del centro de gravedad independentista a lo largo del imperio español lo detalla Gaos de la siguiente manera: la evolución contradictoria de la metrópoli y las colonias (causa *a priori*) aunada al influjo cultural de la Ilustración (causa *a posteriori*) hacen que a lo largo del siglo XVIII en la Península se geste el movimiento de independencia espiritual, esto es, de renovación cultural que conlleva que al tema "España" y su decadencia, así como su correlato la grandeza, se le investigue su historia y su esencia para hacer su correspondiente crítica y terapéutica como vía hacia la independencia de su pasado patrio. Esto encuentra repercusión en América, propiciando el movimiento de independencia espiritual que da lugar al tema paralelo "América", que entrañaba la separación respecto del pasado común con la metrópoli, que hacia fines del siglo XVIII fue traduciéndose en independencia política. Proceso que iba en consonancia con el surgimiento de una conciencia de nacionalidad distinta.

Conforme Gaos va mostrando el despliegue dialéctico independentista, simultáneamente exhibe la constitución de su columna vertebral intelectual: el *pensamiento hispano-americano*, que al hacer de los temas "España" y "América" su eje de constitución adquiere originalidad y valores de alcance universal. Este pensamiento fue asimismo impulsor y justificador del proceso independentista. Pero sobre todo, estos temas gemelos no le dejan duda a Gaos de la unidad intelectual preexistente entre España y la América Hispana. Ello es la razón del título de su excelente *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, donde tienen puntual cita autores españoles y americanos mostrados en sucesión y concordancia lógica unos con otros. Tal unidad

intelectual le permite además formular las categorías propias del pensamiento hispano-americano: político, estético y pedagógico.[9] Baste simplemente mencionarlos.

Ahora bien, el momento en que el proceso de independencia política alcanza su madurez es el año de 1810 en el área continental americana. Del que cabalmente puede hablarse como momento desencadenador de la onda expansiva de la independencia espiritual, subsumida en la independencia política, la cual comienza a desplazar su centro de gravedad hacia la Península, pero antes hace estación en las ínsulas del Caribe en 1898. En la visión de José Gaos, el 98 es crucial porque marca el punto intermedio del proceso independentista y el fin del imperio; pero dejemos que el propio Gaos nos explique esa visión (con su intrincada sintaxis):

> De todo este triple movimiento doble, triple, continental, insular, peninsular, doble, espiritual y político, hay entre el momento inicial que puede cifrarse en la fecha 1810 y el eventual momento final un momento intermedio de importancia singular, el que corresponde al año 98. El 98 es data a la que corresponde un acontecimiento de importancia máxima en la historia de España, y de la América española, el fin del Imperio español, y a la que se ha ligado una significación importante en la historia del sector más ilustre de la cultura española, el de sus letras: la significación de nombre de una generación de relieve singular en la historia de las letras españolas contemporáneas, en cuanto significa a su vez una generación semejante, entre ello un "hecho generacional", que para la aludida es el mencionado fin del Imperio.
>
> A pesar de ello, acaso no se haya dicho aún todo lo que hay que decir acerca del momento. El triunfo del movimiento de independencia espiritual y política de Hispano-América respecto al pasado común en la última colonia no podía menos de tener en la metrópoli una repercusión efectiva, única, resultase más o menos sensible o aparente. En el 98, al hacerse independiente de la metrópoli la última colonia, no sólo se hacía independiente ella de la metrópoli: *ipso facto* hacía independientes decisivamente consigo a las antes también colonias y a la metrópoli misma —del pasado común, terminando con el imperio en la misma forma en las colonias y en la metrópoli. Ni siquiera en ésta podía el Imperio, el pasado, subsistir, sino en la forma en que podía subsistir en la colonia que acababa de hacerse independiente y en que había subsistido en aquellas que se habían hecho independientes a partir de cerca de un siglo.[10]

[9] Véase mi libro *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos. Una vertiente del pensamiento latinoamericano*, México, UNAM, 1992, donde explico el carácter de cada una de las categorías que Gaos considera inherentes al pensamiento hispano-americano, así como la definición que él hace de su propia filosofía a partir del enfronte de dichas categorías.

Para Gaos, por tanto, el 98 simbolizaba el momento en que al liberarse las últimas colonias en las Antillas liberaban también a la metrópoli del común pasado imperial. Sin embargo, la inercia del peso muerto del imperio aún sobrevivía en España, por lo que, en decir de Gaos, era "el último país hispanoamericano" por alcanzar su independencia política. Con o sin imperio la vieja España seguía siendo más fuerte en la metrópoli, aunque respecto de las fuerzas progresistas independentistas, era la más débil. A lo largo del siglo XIX, y hasta la Guerra Civil, la independencia creció como movimiento espiritual, traduciéndose en movimientos políticos constitucionales y liberales, y en tendencias republicanas que culminaron en la Primera y Segunda Repúblicas. Pero como movimiento político no triunfó debido a que los partidarios de la España imperial vencieron a la Segunda República gracias al apoyo extranjero en la Guerra Civil. Así, la dialéctica independentista queda frenada en su fase última en 1936. Independencia política en la Península que debería ser el colofón del 98. Asimismo Gaos acota que la independencia política fue fortaleciéndose en la América Hispana porque los partidarios de la vieja España, aunque sobrevivieron, no tuvieron la fuerza para imponerse; pero sí tuvieron la capacidad para reaccionar contra el desarrollo histórico de la independencia apoyando movimientos culturales, políticos y bélicos retrógrados que, empero, carecían de un ideal expreso de restauración del imperio.

Como puede deducirse por lo hasta aquí expuesto de la filosofía de la historia de Hispanoamérica de José Gaos, era incuestionable que él se sentía parte activa en ella no sólo como sujeto reflexionante que desde la atalaya de la filosofía busca la esencia del devenir histórico, sino también como actor concreto de la última etapa de la dialéctica independentista que describe su filosofía de la historia. No olvidemos que participó activamente dentro de la Segunda República desde su rectorado en la Universidad de Madrid. Incluso llegó a una identificación entre filosofía y régimen republicano, lo cual caló en él a través del proyecto educativo de la Facultad de Filosofía y Letras madrileña. Al ser derrotada la República sintió de alguna manera que su generación no había

[10] Gaos, *Pensamiento de lengua española*, p. 39.

estado a la altura de los grandes libertadores de la independencia hispanoamericana. Pero a pesar de ello comprendió que la lucha libertadora aún no había concluido, que debía continuar ya no con las armas sino con la entereza moral y la actividad creadora. Asimismo la continuación de su lucha ya no sería en la Península sino en tierras americanas contra la vieja España que allí aún sobrevivía. Así Gaos formula el proyecto vital de los transterrados en América: como españoles progresistas tenían el ineludible deber moral e intelectual de combatir por su patria en tierras americanas contra la España imperial; porque ésa era la única forma de preparar la liberación futura de su país, pero además consolidaban la independencia en la América hispana allanando el camino a la futura unidad hispanoamericana, unidad fraterna donde, afirmaba Gaos: "España, con su colonización de América instituyó una comunidad *hispanoamericana* de la que ella misma, después de haber sido ya parte *coprogenitora*, vino a ser parte *fraternal*, en vías de ser —lo que pudiera ser aún en el futuro".[11] Con la liberación del orbe hispanoamericano en su conjunto la vía quedaría libre para el reconocimiento multirracial entre los pueblos integrantes de ese orbe, encaminándose a su destino utópico universal. En ello el papel de los transterrados consistía en contribuir eficazmente a eso. Como lo ejemplificó el propio José Gaos con su notable actividad moral e intelectual en tierras americanas, cuyo fruto fue una vasta obra de creación filosófica, finalmente patrimonio de España y América Latina.

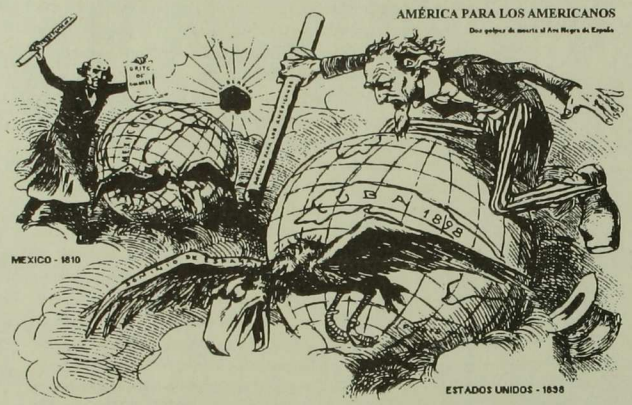
Como bien se puede deducir, la filosofía de la historia de Hispanoamérica de Gaos se cierra con una formulación ética, la cual permite desde la dimensión creadora restablecer la continuidad dialéctica de la liberación que debe unir fraternalmente a todo el ámbito hispanoamericano. Que en cuanto tal venía a ser el hogar ideal buscado por los transterrados. Ese hogar que vislumbró la otra mirada de José Gaos, mirada cuya virtud teórica fue plasmarse en una filosofía de la historia.

Para concluir, deseo traer a colación el famoso aforismo de Ortega y Gasset, el que al ser aplicado a su discípulo José Gaos muestra las hondas afinidades y diferencias existentes entre uno y otro: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo". Para Ortega su circunstancia era inconfundiblemente España, incluso en el destierro no supo ver más allá del horizonte

[11] Gaos, *Confesiones de transterrado*, p. 552.

peninsular, por lo que lejos de su circunstancia enmudeció sin poder salvarla. Por el contrario, para Gaos el transtierro le hizo comprender que la circunstancia del español es también la América hispana en plan de igualdad, ello fue el estímulo para desarrollar su capacidad creadora. Creación que lo salvó a él y a su circunstancia hispanoamericana.[12]

[12] Entre Ortega y Gaos es notable el contraste existente en sus respectivas concepciones de la historia de España. En el primero se revestía con un carácter aristocratizante, antipopular y no tuvo para nada en consideración el impacto de América en la historia de su país; mientras que para Gaos era una historia marcada por la lucha del pueblo español para liberarse del yugo imperial, precisamente aristocratizante, lucha que este pueblo continuaba en América y que, por lo mismo, el continente americano venía a ser parte inseparable de España. Para una mejor comparación recordemos la famosa teoría de Ortega sobre la *España invertebrada*. En este texto diagnostica que la historia de España está signada por los movimientos de incorporación y desintegración. El movimiento desintegrativo se expresa en el separatismo regionalista; es una inercia centrífuga que lleva al particularismo, el cual se vuelve contra la unidad nacional conducida por Castilla, pero luego es la misma Castilla que dejando de lado su misión incorporadora, unificadora, propicia el separatismo, el cual tiene origen en la ausencia de los mejores, en la falta de élites dirigentes capaces que puedan gobernar férreamente uniendo a la nación desde el centro castellano. Si lo vemos desde el ángulo de Gaos la concepción de la historia de España que sostenía su maestro bien podría calificarse de imperialista, exactamente aquello contra lo que se opuso. Crítica que se refuerza cuando se tiene en cuenta la actitud de desconocimiento y prepotencia que Ortega tuvo hacia América, y que por si fuera poco estaba respaldada por la asunción de la no menos imperialista filosofía de la historia hegeliana.



El Hijo del Ahuizote (México),
18 de septiembre, 1898.

Cuadernos Americanos, núm. 72 (1998), pp. 103-110.

Extremadura: del 98 al 98

Por *César* Chaparro Gómez
Rector de la Universidad de Extremadura

Extremadura no ha merecido la atención de escritores y estudiosos con la misma intensidad que otras tierras hispánicas. Ubicada en una zona fronteriza pobre, habitada por un pueblo asombrosamente sumiso, retenida al margen del desarrollo industrial contemporáneo, dominada por un capital absentista [...] Extremadura apenas consigue estimular el interés de novelistas, poetas o historiadores. Ha servido, eso sí, de fácil tema retórico, con sospechosos sonsonetes, en determinadas ocasiones.

No obstante, resulta imposible negar el peso específico de Extremadura —base real para el futuro autonómico que ahora se está construyendo— cuando se miran las cosas científica y desapasionadamente. Su papel en el descubrimiento, conquista y colonización americanas fue decisivo, independientemente de las formulaciones acríticas y megalómanas en que han sido tantas veces presentadas. Las aportaciones de los escritores extremeños a las letras castellanas resultan excepcionalmente valiosas. Formidables artistas del buril y la paleta nacieron acá. En sus enormes territorios la historia tejió con frecuencia el tapiz donde intereses nacionales antagónicos dirimen con las armas objetivos contrapuestos. Las situaciones álgidas pueden alcanzar aquí enorme tensión, traducida en hechos terribles. La belleza de sus variados paisajes y la potencialidad latente en ríos y campiñas llaman la admiración de visitantes más o menos ocasionales.

Manuel Pecellín

Aquel 98

Estas líneas de Manuel Pecellín nos sirven de apropiado prólogo a las reflexiones que a continuación nos disponemos a presentar. Porque entre los "visitantes más o menos ocasionales" de la tierra extremeña, mencionados en el texto aducido, estuvieron es-

critores y pensadores de la denominada Generación del 98 que, asqueados del espacio ciudadano en donde anidaban los políticos, decidores de ignorancias, levantaron su elogio de los campos, los pueblos y el paisaje por donde, según ellos, corría la verdadera historia, donde se defiende, como decía Ganivet, "el espíritu que el territorio crea" y donde podría descubrirse el espíritu permanente de una nación.

Unamuno y Pío Baroja nos pueden servir de guía en el descubrimiento de la Extremadura de finales del siglo XIX. A pesar de su filiación al mismo grupo literario, existen diferencias en el modo de escribir y en los materiales utilizados por cada uno de ellos. En Unamuno, sus impresiones quedan recogidas en libros de viajes (*Por tierras de Portugal y España*, por ejemplo) y en algunas de sus composiciones poéticas (la referida a "Extremadura", en *Poemas de los pueblos de España*). En Baroja, hemos de recurrir a las descripciones intercaladas en sus novelas (*Aviraneta, o la vida de un conspirador* o *La dama errante*, entre otras).

Entresaquemos unos textos de algunos artículos que el Rector salmantino dedica a ciertos lugares extremeños en su libro *Por tierras de Portugal y España*:

> Desde Navalmoral de la Mata se contempla hacia el Poniente el formidable y sombrío macizo de los montes Carpetanos, y dominándolos, los picachos, casi siempre canos por la nieve, de la sierra de Gredos. Cuantas veces he ido desde esta Salamanca a Madrid por Extremadura, he pasado horas de tren embebiendo mis ojos en la visión de esa severa e imponente mole. En sus faldas y hasta el río Tiétar, que corre paralelo a la sierra, se extiende la llamada Vera de Plasencia, *región tan abandonada como hermosa* [...]
>
> Y esta hermosísima Vera de Plasencia languidece en triste atraso, por falta de adecuadas vías de comunicación. No puede explotarse ni la riqueza de sus frutos y maderas, ni la de sus paisajes. ¡Y el atraso moral y social! [...]
>
> Da pena ver región tan hermosa, tan espléndidamente dotada por Dios de suelo y de cielo, tan abandonada a los hombres (del artículo "Yuste").

El texto unamuniano se basa esencialmente en la contradicción existente entre un paisaje hermoso y rico, con un clima benévolo, y la miseria y el atraso en los que está sumida la región extremeña. Enfermedades, pobreza material, alcohol y juego, etc., son los rasgos que nuestro autor adjudica a estas gentes extremeñas. Frente a ello, Unamuno contrapone un paisaje que pinta como

"más serio, más grave, más fragoso, menos de cromo, menos profanado por el turismo y por la banal admiración de los veraneantes".

En el artículo sobre Trujillo, Unamuno establece una serie de reflexiones sobre el hombre extremeño, reflexiones en su mayor parte superficiales y tópicas:

> Trujillo, la cuna de los Pizarro, la patria de los conquistadores. Fue esta bravía y recia Extremadura la que más nutrió con sus hijos las filas de aquellos legendarios aventureros que desde el fondo de estas sierras se lanzaron a cruzar el mar, sedientos de oro y de aventuras. El que no conozca algo de estas gentes, apáticas al parecer, violentas y apasionadas en el fondo, mal puede explicarse aquella nuestra epopeya.
>
> Se ha llamado a los extremeños los indios de España, aludiendo a su braveza. Y bravos y extremosos son, en efecto. La braveza que los Pizarro mostraron en las armas, mostró Donoso Cortés en la oratoria y en la poesía Espronceda. He llegado a suponer que el paludismo, azote de esta tierra extremeña, es el que ha modelado el carácter de estas gentes. Les ha hecho irritables a la vez que apáticos; pasan de la inacción de la modorra a una actividad febril, siendo poco capaces de la acción sostenida y lenta [...]
>
> El juego es el terrible azote de estos lugares, villas y ciudades de Extremadura. Y esta pasión del juego, terriblemente absorbente en los extremeños, nos explica en gran parte la epopeya de la conquista. El Perú fue el gran tapete verde en que echaron sus cartas, sangrientas cartas, los Pizarro [...] ¿Quién puede negar que en el alma de aquellos conquistadores, así como en la de estos jugadores, no hay algo más que la sed de oro, que el afán de lucro? Sí, hay también en ellos el amor a la aventura, a lo imprevisto, al azar.

Como se habrá podido comprobar, la descripción de Trujillo es para nuestro autor una simple excusa o recurso para verter sobre el papel su opinión sobre los supuestos rasgos identificadores de los extremeños, algunos de los cuales (como el referido a las fiebres palúdicas) son la más clara prueba del subjetivismo desbordante de Unamuno. Contrasta, sin embargo, esta opinión con la mantenida por don Miguel en su artículo "Las hurdes", en el que habla de sus habitantes con un respeto y aprecio sinceros, aprecio que extiende también a la hermosura del paisaje que los acoge:

> Y así llegamos a Pinofranqueado, la capital de las Hurdes Bajas. Un buen pueblo, sin nada de la ridícula leyenda del salvajismo hurdano [...] Sí, es hondamente humano el que estos pobres hurdanos se aquerencien y apeguen a aquella tierra que es, más que su madre, su hija. Legendre me decía que eran el honor de España. Y no es paradoja. Han hecho por sí, sin ayu-

da, aislados, abandonados de la Humanidad y de la Naturaleza, cuanto se puede hacer.

¡Pobres hurdanos! Pero... ¿salvajes? Todo menos salvajes. No, no es una paradoja lo de mi amigo Legendre, el inteligente amador de España; son, sí, uno de los honores de nuestra patria.

En conjunto, las descripciones unamunianas de Extremadura y de sus gentes son los mínimos soportes que el autor tiene para airear sus ideas —no siempre bien fundadas, como se ha podido ver— de los habitantes que pueblan estas tierras:

y la gente
paso a paso
come, bebe, duerme,
se propaga... dejando a lo largo
la dicha que queda,
dejando también en los campos miserias
("Extremadura", *Poemas de los pueblos de España*).

En el caso de Baroja, como ya indicamos más arriba, hemos de recoger a lo largo de sus novelas las descripciones e ideas que intercala sobre Extremadura y sus gentes. Aunque hay que afirmar desde el inicio que sus impresiones son fragmentarias y la mayor parte de ellas referidas al paisaje y, en contadas ocasiones, en contraste con la gente que lo habita:

Iban entrando en la Vera de Plasencia; a la derecha se erguía la pared gris, de granito, de la sierra de Gredos, cuyas crestas rotas se dibujaban como recortadas en el cielo azul; a la izquierda, hacia el llano, veíanse colinas cubiertas de olivares, de granados, naranjos y limoneros. Junto a aquellos montes secos, que parecían quemados o hechos con escombros y ceniza, se destacaban las praderas verdes y los huertos del pie de la montaña [...]

—Yo me llamo Álvaro Bustamente; soy hijo de una familia de Jarandilla [...] ¿Qué nos pasa? Lo que le digo a usted: que somos unos desdichados. La verdad es que los extremeños han caído mucho; desde el antiguo García de Paredes hasta el García de Paredes del crimen de Don Benito, hay todos los grados de la degeneración [...] Estoy pensando siempre en marcharme [...] pero cuando maduro mi plan y voy a realizarlo, veo que no tengo voluntad, que mi voluntad está muerta [...]

—Sí; ciertamente que lo es —contestó don Álvaro—. Aquí los propietarios acotan campos y montes, quitan los caminos, pero no hacen nada por los pueblos. Regiones extensísimas, dehesas en las que podían vivir miles de personas, están sin roturar. Los propietarios las guardan para la caza y la ganadería. ¡Y si ya que se llevan el fruto del trabajo de los demás hicieran algo! Nada. Aquí tiene usted esta parte de la Vera, naturalmente fértil, sana; pues la gente se muere como chinches, de las fiebres.

En las novelas de Baroja, hemos de adivinar en la descripción de los personajes los rasgos adjudicados al extremeño común. Así, en lugar de afirmar tajantemente la inactividad del extremeño, es Álvaro Bustamente quien comenta el tema de la degeneración. La inactividad no es un rasgo característico de los extremeños, sino que constituye una peculiaridad de los personajes barojianos, es el nihilismo del protagonista de *César o nada*. Las andanzas de los protagonistas barojianos se pueden seguir perfectamente en el mapa, pero, además, Baroja nos va informando, mediante pequeños detalles, del entorno por el que se mueven (la abundancia de molinos de pimentón en la Vera o la extrañeza ante la luz eléctrica).

Para los autores noventayochistas, personificados en Unamuno y Baroja, Extremadura era sinónimo de atraso y desdicha, de abandono y pobreza, de enfermedades y carencias; hechos que contrastaban con la hermosura de sus paisajes y la fertilidad de algunas de sus tierras. Latifundio, dejadez de los propietarios terratenientes, existencia de fiebres, ociosidad, etc., serán las causas aducidas o los ingredientes utilizados para aderezar un panorama sobre Extremadura y sus gentes, que ha permanecido hasta hace unos años y que coincide en lo básico con las primeras líneas de Manuel Pecellín, aducidas en el inicio de estas reflexiones.

Este 98

AVENTURAR el futuro siempre fue un oficio costoso. De hecho en la Antigüedad adivinar el futuro era una de las "profesiones" mejor valoradas. Echar una mirada a los libros del Antiguo Testamento nos da idea del puesto social que ocupaban los profetas entre el pueblo judío; otro tanto podría decirse de las adivinaciones cara al futuro entre griegos y romanos. Hasta nuestros días, en los umbrales del siglo XXI —siglo dominado por la técnica y la planificación meditadas— llega el ínsito deseo de conocer qué pasará mañana o cuáles serán nuestros momentos de felicidad y fracaso. Hablar del futuro colma, pues, una de las naturales aspiraciones que tiene la humanidad. Bien es verdad que junto a esa aspiración connatural existe el temor a la equivocación, equivocación que

muchas veces ha existido y que de alguna manera retrae a más de uno a hacer profecías sobre el porvenir.

Adentrarse en los entresijos del futuro se puede hacer desde distintas perspectivas. La más productiva y sensata es hablar del futuro desde aquel y desde este 98. Hablar de la Extremadura en los umbrales del siglo XXI es echar la mirada atrás, a su historia, a la vez que analizar con grandes dosis de autocrítica sus coordenadas presentes. Hecho esto, trazar algunas líneas del camino futuro resultará mucho más fácil; será la consecuencia de una trayectoria que, aunque pueda ser desviada por imprevistos sucesos, comportará a grandes rasgos la voluntad de sus agentes, que son los hombres y mujeres que hoy habitan y constituyen la variopinta realidad extremeña.

Al hablar de Extremadura, en cualquiera de los órdenes, lo primero que habría que hacer es eliminar las formas tópicas de su enjuiciamiento, las frases hechas, los juicios trillados. Habría que "releer" la Historia y los hechos. Por ejemplo, la Extremadura de los siglos XVI y XVII no fue exclusivamente la tierra de los conquistadores y de los monjes que, con grandes dosis de aventurerismo abandonaban una tierra pobre e inhóspita; en esa Extremadura tópica y manoseada en los libros de texto nacieron y vivieron grandes pensadores, clérigos y laicos, que menos conocidos que Hernán Cortés y Pizarro, sin embargo han aportado al pensamiento universal páginas de indudable valor: un Francisco Sánchez de las Brozas, un Benito Arias Montano, un Diego López, un Gonzalo Korreas y un largo etcétera de preclaras cabezas, que descabalgan a más de uno de la idea de una Extremadura de tan sólo bellotas y porqueros en los siglos del Renacimiento.

Hay que adentrarse en la historia más reciente de Extremadura sin complejos y con el anhelo de sacar enseñanzas de la propia vida pasada. Fue Cicerón, filósofo romano, quien afirmó que la historia es "la maestra de la vida"; estudiar la historia por erudición no vale para nada, ha de ser práctica, ha de servir para mejorar el presente y el futuro. Por ello, lo que se pide desde estas líneas es un acercamiento nuevo a lo que ha sido nuestro pasado, para deshacer los tópicos y colocar a Extremadura y a sus gentes en el lugar que han ocupado a lo largo de tantos siglos de historia.

Para valorar el presente extremeño, el de este 98, dos acontecimientos han sido, desde nuestro punto de vista, decisivos: la constitución en España del Estado de las Autonomías y la creación, hace veinticinco años, de la Universidad de Extremadura, en sus

inicios denominada Universidad Hispanoamericana. El primero de ellos ha supuesto para esta tierra la posibilidad de tomar decisiones propias, de canalizar iniciativas, no dependiendo de decisiones centralistas, la mayor parte alejadas del sentir cotidiano de los habitantes de esta región fronteriza. Acceder a la constitución de una Comunidad Autónoma en el marco de la Constitución Española de 1978 ha significado asumir responsabilidades y aventurar proyectos, marcar el propio destino, a fin de cuentas. Extremadura ha sido uno de los pueblos españoles a quien más ha favorecido la configuración de una España pluriforme en el seno de la Constitución del Estado de las Autonomías.

En este orden de cosas, también hay que reseñar sin duda lo que ha supuesto para Extremadura y otras regiones del Estado español la incorporación de España a la Comunidad Europea como miembro de pleno derecho. El sentido de solidaridad real y de equilibrio entre las regiones ha comportado a Extremadura beneficios y ventajas que bien aprovechados han dado y están dando un vuelco a su fisonomía material y espiritual.

El segundo de los acontecimientos ha sido la creación de la Universidad de Extremadura en 1973 (cumpliéndose en este 98 un cuarto de siglo de existencia). Echar una mirada a la geografía extremeña nos pone de manifiesto la riqueza que ha supuesto para esta tierra la formación adquirida por muchos de los jóvenes extremeños en las aulas de esta joven Universidad. La emigración de estos estudiantes a otras Universidades del Estado español se ha reducido considerablemente y con ello las posibilidades de abandonar, tras los estudios, estos lares.

Aun siendo importante la labor de la Universidad de Extremadura en la formación de profesionales para la sociedad, lo es tanto la función desempeñada por esta *alma mater* de la investigación y de la aplicación de dichos conocimientos a la realidad que la rodea. Son muchos los proyectos, las tesis doctorales, los trabajos de investigadores y docentes universitarios extremeños que han puesto sobre el tapete saberes escondidos, potencialidades que tan sólo se vislumbraban o experimentos de más variado sesgo o índole. La conclusión ha sido clara y determinante: Extremadura es, desde la creación de la Universidad extremeña, más y mejor conocida en su historia, en su arte, en su fauna... en su ser global.

Y bien se sabe que detrás del conocimiento va la estima. En este caso, la autoestima que tanto han echado en falta los extremeños. El acceso a unas mayores cotas de autogobierno y los instru-

mentos que ha proporcionado la Universidad de Extremadura han sido, sin duda, los ejes sobre los que ha pivotado el desarrollo de Extremadura en los últimos años.

Hablar en 1998 de la Extremadura del porvenir resulta con estas líneas relativamente fácil. Conlleva, llana y simplemente, la asunción consciente de responsabilidades. Cada cual en su oficio o parcela de influencia. Pero teniendo como axioma cada día más claro que las líneas de la historia han de ser escritas por los propios extremeños, con su esfuerzo y medios, apostando por el desarrollo integral de sus gentes en el orden material y cultural. Quizás en un futuro próximo Extremadura no tenga héroes como los tuvo en otras épocas, pero acaso tendrá una sociedad en general más culta y por ende más libre y solidaria. Hombres y mujeres que con el desarrollo armónico de sus potencialidades naturales (una tierra incontaminada y fértil) y anímicas (mejor formación intelectual) van a dar, en cuanto se lo propongan, un vuelco a la imagen tan trillada de esta región, identificada durante años con la pseudo-etimología de "extrema" y "dura".

Cuadernos Americanos, núm. 72 (1998), pp. 111-131.

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

Por *Juan* García Pérez
Centro Extremeño de Estudios y Cooperación con Iberoamérica (CEXECI)

Introducción

Como es natural, la práctica totalidad del discurso americanista elaborado en España durante la coyuntura de 1895-1898 surgió de la reflexión sobre los dos procesos históricos más importantes que vivió la sociedad española de aquellos años en relación con las últimas colonias, el movimiento independentista iniciado en la "Gran Antilla" tras el Grito de Baire (febrero de 1895) y la Guerra Hispano-Norteamericana cuyo final desembocó en la firma del Tratado de París por el que España renunciaba a su soberanía sobre Cuba y entregaba formalmente las islas de Puerto Rico, Filipinas y Guam a los Estados Unidos (diciembre de 1898).

Ambos acontecimientos son centrales también en los asuntos que siempre generaron un interés mayor entre los historiadores y todo tipo de intelectuales preocupados por el conocimiento de la realidad española en la época comúnmente llamada del "Desastre", una atracción que se ha visto redoblada a lo largo de este mismo año en que ha venido conmemorándose el centenario de la pérdida de las Antillas. De hecho, en el último bienio ha salido al mercado editorial un buen número de estudios procedentes de distintas especialidades académicas sobre lo que significaron, para la identidad y la conciencia españolas, tanto la pérdida de Cuba, Puerto Rico y Filipinas como la derrota a manos del ejército estadounidense, sucesos que, unidos a otros de carácter interno, habrían terminado configurando en 1898 la imagen de un país roto, deshecho, abatido, traicionado, sin pulso vital y muy alejado de las naciones

que formaban entonces el selecto club de las grandes potencias imperialistas.[1]

Pero no puede decirse lo mismo en el ámbito de los estudios americanistas realizados con unos planteamientos más generales, es decir, de los que se concibieron y publicaron referidos al conjunto de los procesos históricos vividos por las tierras y comunidades situadas al sur de Río Grande o las conexiones de unas y otras con los espacios y agentes sociales de la propia España.

Porque la historiografía española especializada en el americanismo casi no ha mostrado hasta ahora interés por la trayectoria de los nuevos Estados nacionales surgidos tras las primeras luchas independentistas o la situación en que se hallaban a fines del Ochocientos los territorios no sometidos ya al dominio hispano. Incluso, si se exceptúan algunos casos aislados, ni siquiera han sido objetos preferentes de atención cuestiones de tanta importancia como las relativas al papel económico y, más concretamente, comercial desempeñado por España en sus antiguas colonias tras el final de las guerras emancipadoras o el problema de las relaciones diplomáticas y los contactos e intercambios culturales mantenidos entre ambas partes del Atlántico a lo largo del siglo XIX.[2]

[1] Véanse, por poner sólo algunos ejemplos, los trabajos de J. P. Fusi y A. Niño, eds., *Vísperas del 98*, Madrid, Biblioteca Nueva,1997; J. Eslava Galán y D. Rojano Ortega, *La España del 98. El fin de una era*, Madrid, Edaf, 1997; S. Julia, coord., *Memoria del 98*, Madrid, El País, 1998; J. Pan-Montojo, coord., *Más se perdió en Cuba. España, 1898 y la crisis de fin de siglo*, Madrid, Alianza, 1998.

[2] En el ámbito de los estudios económicos poco sabemos más allá de las reflexiones efectuadas por Leandro Prados de la Escosura sobre la fuerza que ejerció en la economía española la pérdida de las colonias a mediados de los años veinte del pasado siglo o la valoración que últimamente han realizado el mismo Prados, G. Tortella, P. Fraile y J. Pan-Montojo sobre los efectos producidos por la independencia de las islas antillanas. Por lo que se refiere al tema de las relaciones diplomáticas, muy escasos son también los trabajos de alguna utilidad si exceptuamos los estudios de Celestino del Arenal y Alfonso Nájera o los planteamientos generales recogidos en la obra que J. S. Vilar editó en 1989, auténticos islotes en un vasto mar de olvido. Y si hablamos de los intercambios culturales no creemos que haya sido superado todavía el ya clásico estudio sobre el tema realizado hace muchos años por el argentino Carlos Ma. Rama; véase Leandro Prados de la Escosura, *De imperio a nación. Crecimiento y atraso económico en España (1780-1930)*, Madrid, Alianza, 1988; Leandro Prados de la Escosura, "La economía española a fines de siglo", G. Tortella, "Lo que se perdió en Cuba", pp. 197-202, P. Fraile Balbín, "Fue realmente un desastre", pp. 203-205, en Julia, coord., *Memoria del 98*; J. Pan-Montojo, "El atraso económico y la regeneración", en Pan-Montojo, coord., *Más se perdió en Cuba*, pp. 261-334; Celestino del Arenal y Alfonso Nájera, *La comunidad iberoamericana de naciones. Pasado, presente y futuro de la política iberoamericana de España*, Madrid, Cedeal, 1992; Celestino del Arenal, *La política exterior de España hacia Iberoamérica*, Madrid, Complutense, 1994; J. B. Vilar, ed., *Las relaciones internacionales de la España contemporánea*, Murcia, 1989; Carlos Ma. Rama, *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina. Siglo XIX*, Madrid, FCE, 1982.

Pues bien, el objeto de este trabajo será efectuar algunos comentarios sobre un tema relacionado con los asuntos que se mencionan más arriba en último lugar. Porque su finalidad no es otra que la de analizar un problema bien definido, el relativo a la visión o, si se prefiere, la imagen que sobre América Latina y los americanos acabó formándose y estuvo más extendida en los ámbitos españoles de la política y el mundo intelectual durante las tres últimas décadas del siglo XIX.

Concretamente, el estudio se articula en dos planos distintos pero que mantienen entre sí una estrecha conexión: *a)* el análisis de las concepciones que sobre el mundo americano mantuvieron los medios oficiales u oficialistas españoles, es decir, los planteamientos defendidos por las más altas instancias del poder en materia diplomática y que acabaron materializándose en una política exterior determinada; *b)* la valoración de la imagen elaborada y transmitida a una parte minoritaria, pero también muy influyente en la opinión pública, los sectores cultos, por algunos notables representantes de la intelectualidad hispana en la época objeto de esta reflexión.

La política exterior española como reflejo de la "visión oficial" sobre América Latina

Es un hecho aceptado entre los estudiosos de la historia diplomática española que hasta la época de la Primera República (1868-1874) nunca se mantuvieron entre España y las repúblicas americanas unas relaciones exteriores plenas y efectivas, es decir, las propias de países que se aceptaban mutuamente como naciones soberanas e independientes. Y sucedió así porque el reconocimiento oficial por España de la soberanía alcanzada a partir de 1824 por las antiguas colonias se hizo a través de un proceso extremadamente lento y plagado de obstáculos.

En la práctica, no sería sino en los años sesenta cuando se ratificaran los tratados por los que se establecían ya relaciones diplomáticas normales con un buen número de países (Bolivia y Nicaragua, 1861; Argentina y Guatemala, 1864; Perú, 1865; El Salvador, 1866), alargándose hasta diciembre de 1894 la fecha en que se firmó el acuerdo de reconocimiento, paz y amistad con Honduras y, natu-

ralmente, hasta 1899 para que se ratificaran los tratados relativos a la independencia de Puerto Rico o la cesión a Estados Unidos de la soberanía sobre Cuba. Como no fue sino en la época del sexenio republicano cuando la antigua metrópoli acabó también renunciando a sus anteriores afanes, en verdad un sueño imposible de lograr la "reconquista territorial" sobre sus viejos dominios americanos, produciéndose a partir de entonces una mejora apreciable en el tipo de política exterior y relaciones diplomáticas mantenidas entre España y las todavía jóvenes naciones de la América hispana.[3]

Gracias a estos primeros avances, las relaciones diplomáticas mejoraron sustancialmente a lo largo del tiempo que en Cuba se llamó de la "guerra chiquita" o el "tiempo del reposo turbulento", en expresión de Martí, un periodo que se prolongó desde la firma de la Paz del Zanjón (febrero de 1878) hasta el estallido del Grito de Baire. Porque fue entonces cuando pudo vivirse lo que Carlos Ma. Rama calificó hace ya muchos años como "el único periodo óptimo, el mejor clima para el desarrollo de las relaciones diplomáticas entre España y sus antiguas colonias hasta entonces conocido".[4]

Sin embargo, esta primavera en la práctica de los contactos e intercambios políticos o de cualquier otro tipo acabó, al menos temporalmente, cuando, por un lado, en febrero de 1895 se produjo el levantamiento de los independentistas cubanos y, por otro, los gobiernos de las repúblicas americanas comenzaron a manifestar su posición de neutralidad o, lo que resultó más frecuente, su apoyo político al movimiento de independencia antillano.

Lo cierto es que fue en los primeros tiempos de la Restauración cuando en España se impulsó un movimiento, el *panhispanismo*, cuyos objetivos eran limitados pero no exentos de interés. De una parte, promover el nacimiento de una gran coalición, "fraternal" se decía, integrada por todas las naciones donde se hablaba español y la idea de una "raza española" apelando al origen común de hispanos y americanos; de otra, potenciar los intercambios comerciales entre España y las repúblicas de América. En último término, quizás lo más importante, propiciar la aparición de una fuerte "yankifobia" entre las poblaciones latinoamericanas a fin de impedir lo que desde la Península se calificaba como una expansión acelerada de los Estados Unidos sobre las aguas y tierras del Caribe.

[3] Arenal, *La política exterior de España hacia Iberoamérica*, pp. 14-16.
[4] Rama, *Historia de las relaciones culturales entre España y América*, p. 10.

Estos planteamientos conformaron la visión oficial del llamado "imperialismo pacífico", una concepción que en España se juzgaba radicalmente distinta del tipo de imperialismo promovido en la misma época por otras potencias como Norteamérica, Inglaterra, Alemania o Francia. E integraron, asimismo, un programa político cuyas líneas maestras acabarían siendo apoyadas por los dos partidos turnantes, aunque sus realizaciones concretas fueron muy escasas por limitarse en la práctica a la firma de algunos acuerdos sobre los derechos de propiedad intelectual, el establecimiento de ciertas exenciones fiscales para la comercialización de obras culturales, el aumento de las comunicaciones postales y telegráficas entre ambas partes del Atlántico o la apertura de las academias militares y universidades españolas (con la convalidación de títulos) a la juventud de las repúblicas americanas.

Pero quizás lo más destacable del periodo 1878-1895 en el ámbito de las actividades gubernamentales fuera el impulso dado por el Ministerio de Asuntos Exteriores a una amplia campaña de acercamiento hacia todos los países que, realizada a través de sus correspondientes embajadas, se materializó finalmente en la puesta en marcha de la llamada Unión Iberoamericana.

Creada de forma oficial en 1884, pronto se organizaron comités patrocinadores en diversas ciudades de América Latina, siendo la filosofía en que se apoyaba aquella iniciativa la viva convicción mostrada por el gobierno en el sentido de que el aumento de las relaciones entre todos los países donde se hablaba una misma lengua (el español) acabaría llevándoles, como señalara Segismundo Moret en 1886, "a la federación; y digo federación —matizaba— porque cuando se trata de unión se piensa que es algo así como forzar voluntades [...] Lo único que queremos es unir, enlazar fraternalmente a los Estados americanos con nosotros".[5]

Así, el objetivo esencial de la unión quedaba bien definido, aunque a lo largo de los años noventa los responsables políticos le añadirían otros fines: *a)* hacer frente con la Unión Iberoamericana al peligro que para la influencia de España en la otra orilla del Atlántico significaban tanto la francesa Unión Latina como, sobre todo, la Unión Panamericana puesta en marcha por los Estados Unidos en la conferencia de Washington, *b)* lograr la amistad de todos los países hispanoamericanos a fin de que, en caso necesario, ayudaran a la conservación por la antigua metrópoli de los territo-

[5] *Cf.* Rama, *Historia de las relaciones culturales*, pp.180-181.

rios que aún mantenía en el Caribe, y *c)* convertir la federación en un medio eficaz, quizás el único posible, para que España pudiera recuperar el prestigio internacional perdido en el transcurso del siglo.

Pese a todo, los avances reales del americanismo oficial fueron pocos, como lo prueba el hecho de que las celebraciones del Cuarto Centenario del Descubrimiento (1892) pasaran con más pena que gloria y los actos conmemorativos fueran más un resultado de la iniciativa privada que fruto de la intervención del Gobierno,[6] hasta el punto que el único aspecto destacable consistió en el acuerdo tomado para declarar el 12 de octubre como fiesta nacional con el nombre de "Día de la Raza", una expresión sin duda grandilocuente, cargada de etnicidad y reveladora de que en 1892 "España trató de evocar, sobre todo, su glorioso pasado como potencia imperial".[7] Y en el mismo sentido se orientaron tanto la exaltación de la figura de Cristóbal Colón o los conquistadores españoles, de donde resultaba un tratamiento despectivo hacia las comunidades indias de la época precolombina, como las sucesivas llamadas a la "unidad espiritual" de todos los países de habla hispana (a los que se colocaba "bajo el manto protector de la Madre Patria"), el rechazo del discurso elaborado ("injustamente", se decía) por los autores de la leyenda negra o las ardorosas discusiones sobre el nombre que debía emplearse para hablar del Nuevo Mundo, defendiéndose a ultranza el uso del término *Hispanoamérica* o, en el mejor de los casos, el de *Iberoamérica*.[8]

Por eso quizás no le falta razón a quienes señalan que los discursos oficiales pronunciados en los actos del Cuarto Centenario, al destacar los progresos de la Regencia española mientras se hacía énfasis en los problemas de inestabilidad política, luchas sociales, caudillismos y anarquía que habían venido sufriendo las repúblicas americanas, sólo "denotaban un mecanismo inequívocamente compensatorio y constituían una cortina de humo tras la cual se escondía el afán por recuperar una visión idealista de España y su

[6] Esta débil respuesta a los actos conmemorativos del Cuarto Centenario constituye "una idea bien cabal —escribe Arenal— del escaso eco que lo americano tenía todavía en la España oficial", *cf.* Arenal, *La política exterior de España*, p. 16.

[7] *Cf.* G. Siebenmann, "¿Cómo se celebraron los centenarios de 1492?", en W. Bernecker, J. M. López de Abiada y G. Siebenmann, *El peso del pasado: percepciones de América y V Centenario*, Madrid, Verbum, 1996, p. 148.

[8] Miguel Rojas Mix, *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*, Barcelona, Lumen, 1991.

renovado papel de liderazgo en América".[9] O a quienes, como G. Siebenmann, indican que las celebraciones de 1892 se concibieron en España de una forma bastante contradictoria, pues "por un lado revelan un marcado rechazo y hasta rencor hacia las ex colonias hispanoamericanas y, por otro, invocan la grandeza y unidad de la 'raza ibérica'",[10] grupo étnico blanco y de exclusiva raíz peninsular que, si no era considerado el único, sí seguía siendo calificado como el principal impulsor del progreso a ambos lados del Atlántico.

De hecho, cuando sólo tres años después volvieron a producirse levantamientos independentistas en Cuba, las reacciones que mostró la España oficial resultan sumamente aleccionadoras. Porque entonces se afirmó con frecuencia que el interés exclusivo de la "Madre Patria" era el de inyectar savia nueva en los "territorios ultramarinos de España" (en otras ocasiones se habló de la "España Ultramarina") a fin de que resucitara de nuevo el Imperio, aunque éste no fuese ya de carácter territorial, y volviera para todos "una nueva época plagada de triunfos".

En consecuencia, todo parece indicar que, bajo el discurso teórico de una "fraternidad hispanoamericana" que habría de poner el punto final a la política de alejamiento e, incluso, hostilidad mantenida con las nuevas repúblicas a partir de su independencia, en los años inmediatamente anteriores al inicio del levantamiento antillano estaba aún muy arraigada en la España oficial "la pretensión de imponer su autoridad y recobrar su posición hegemónica en todos los territorios que antes habían sido sus colonias".[11] Pero, visto el asunto desde la actualidad, también resulta evidente que todos los esfuerzos de la antigua metrópoli por restablecer su autoridad política y tutelaje moral eran ya vanos, entre otros motivos porque España no tenía ya fuerzas para imponer ni una ni otro.

Acto seguido, entre 1895 y 1898 la política exterior española tuvo como eje casi único la finalización del conflicto cubano en un sentido favorable a sus intereses, centrándose la práctica totalidad de las actividades diplomáticas, por un lado, en ganarse para la causa de España a todas las repúblicas situadas al sur del Río Grande; por otro, en el mantenimiento de numerosos contactos con Estados Unidos, tendentes tanto a garantizar los intereses eco-

[9] *Cf.* A. Fernández Ferrer y otros, *De un centenario a otro. V Jornadas de literatura hispanoamericana, 1992*, Ginebra, Fundación Simón I. Patiño, 1993.

[10] *Cf.* Siebenmann, "¿Cómo se celebraron los centenarios de 1492?", p. 149.

[11] *Ibid.*, p. 150.

nómicos de las empresas norteamericanas que operaban en la isla como a conseguir, primero, que no se apoyara desde su territorio a los independentistas y, más tarde, que el propio gobierno norteamericano no declarara la guerra.

Pero ninguno de estos objetivos pudo saldarse con éxito. Por eso sería finalmente tras la consumación del "desastre colonial" cuando, al mismo tiempo que las instituciones y sectores más destacados de la vida intelectual española impulsaron un nuevo movimiento, el Hispanoamericanismo, basado sólo en el reconocimiento y desarrollo de los lazos afectivos, sentimentales, lingüísticos y culturales que unían a España y América, la política exterior acabara sufriendo un apreciable cambio de rumbo, potenciándose las relaciones e intercambios diplomáticos hasta alcanzar una entidad muy superior a la lograda desde el final de las primeras luchas independentistas.

Y sucedió así porque, como señalaran en 1924 el hispanoamericanista español Constantino Suárez y en 1982 el historiador argentino Carlos Ma. Rama, tras la independencia de Cuba y Puerto Rico desapareció el último obstáculo para la definitiva superación del clima frío e incluso muchas veces hostil en que hasta entonces se habían desarrollado las relaciones de España con las repúblicas americanas, siendo posible desde entonces un mejor entendimiento entre una y otra parte.[12]

Ahora bien, si es cierto que el Hispanoamericanismo constituyó el caldo de cultivo ideal para todos los planteamientos que a principios de este siglo recomendaban la intensificación de los contactos e intercambios, llegando incluso a formularse diversos programas de acción y modelos concretos sobre qué debía ser la "Comunidad Iberoamericana", también lo es que, al tratarse de un movimiento esencialmente cultural "no va a tener a corto plazo —escribe Celestino del Arenal— su reflejo paralelo en el desarrollo de una política exterior [para América] acorde con la situación de España en el mundo y los propios intereses nacionales".[13] O que, como había sucedido en el transcurso de todo el Ochocientos, "tras la pérdida de las últimas colonias Iberoamérica tampoco estaría entre las prioridades de la política exterior española [pues] otros problemas internos e internacionales centrarían la atención de una manera preferente".[14]

[12] *Cf.* Rama, *Historia de las relaciones culturales*, p. 199.
[13] *Cf.* Arenal, *La política exterior de España*, p. 21.
[14] *Ibid.*, pp. 21-22.

Por eso puede afirmarse, sin cuestionar los avances conseguidos por los medios diplomáticos encargados de las relaciones entre España y las naciones latinoamericanas durante los primeros años de este siglo y, sobre todo, en la coyuntura de la Primera Guerra mundial, que no sería hasta la dictadura de Primo de Rivera y, de un modo más claro, los primeros años del franquismo cuando el Estado español hiciera, finalmente, una apuesta decidida por el desarrollo de una política exterior viva e intensa con los gobiernos de sus antiguas colonias, aunque esta actividad diplomática tuviera unas motivaciones concretas (resumidas en el total aislamiento del régimen franquista en el contexto internacional) y se basara en unos principios (los de Imperio, Universalidad, Destino, Jerarquía, Tutela, Españolismo e Hispanidad cristiana, entre otros) que no pueden ser ahora objeto de análisis.[15]

América y los americanos en el pensamiento de Pi y Margall, Galdós, Unamuno y Ganivet

También en el ámbito cultural la normalización de las relaciones sólo se produjo en un momento harto tardío, manteniéndose los intercambios hasta finales de la pasada centuria más en el terreno de los deseos y los discursos que en el de las realizaciones efectivas. Sobre todo porque fueron muy pocos los intelectuales españoles, escasamente viajeros, que tuvieron un conocimiento directo del mundo americano y entre los que mostraron algún interés por el americanismo no abundaron, al menos hasta después del final de la Guerra Hispano-Norteamericana, las manifestaciones caracterizadas por la cordialidad, el equilibrio, la aceptación de las diferencias, y ni siquiera el reconocimiento efectivo de la soberanía nacional lograda por todos los antiguos territorios coloniales.

Si en la segunda etapa del absolutismo fernandino (1823-1833) había sido un lugar común en los medios cultos españoles, muy oficialistas, el destacar la presunta inferioridad intelectual de los criollos americanos,[16] las ideas sobre el necesario liderazgo y tutelaje que España debía ejercer sobre las comunidades america-

[15] *Cf.* Juan García Pérez, "El discurso americanista en España a través del prisma extremeño, 1892-1992. Entre la nostalgia por el Imperio perdido y la idea del 'Encuentro de dos Mundos'", *Humanidades* (Revista de la Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia), 2 (1992), pp. 34-43.
[16] *Cf.* Rama, *Historia de las relaciones culturales*, p. 72.

nas nos remiten a la época isabelina (1833-1868), manifestando incluso los autores alineados en el campo liberal un tipo de opiniones que seguían calificando como "insurgentes" a los dirigentes de la emancipación, "desleales e ingratos" a todos los americanos, "sin mérito alguno ni porvenir" a la literatura producida en la otra orilla del Atlántico y "España Ultramarina" a todos los territorios en su día descubiertos y culturizados por la Monarquía católica.

Siguió, pues, vigente en la Península un pensamiento claramente defensor de la "españolidad esencial" de las tierras y comunidades de América, configurándose una estructura ideológica en la que tenían un papel esencial ciertos conceptos (monarquismo, tradición, casticismo, moralismo, idealismo y conservadurismo) opuestos a los principios básicos integrantes del republicanismo liberal, materialista, laico y secularizador, que estaba desarrollándose al otro lado del océano.

Concretamente, el Panhispanismo, que comenzó a formularse a mediados de siglo tras la aparición de la revista *América. Crónicas Hispanoamericanas* como una réplica frente al Panamericanismo estadounidense, era un movimiento inequívocamente defensor de la idea de "Unión hispánica" e inscrito en la línea de los planteamientos románticos que reivindicaban, e incluso exaltaban, los valores espirituales de la Nación española.

Por eso no sorprende que sus promotores, con una visión marcada por un nítido hispanocentrismo, defendieran sin ambages el papel de liderazgo y tutela (política, cultural y moral) que correspondía ejercer a España en todos los países con una tradición y cultura originariamente españolas. O que en ningún momento aceptaran el hecho cierto e irreversible de que, tras la independencia, el mundo latinoamericano se había ido configurando como una comunidad diferenciada de la española, que la América situada entre el Río Grande y la Tierra del Fuego había adquirido poco a poco el carácter de una entidad cultural autónoma y provista de una conciencia cada vez más acusada de su propia personalidad, hasta convertirse en un espacio con una identidad muy singular, integrada por muchos rasgos comunes a los de la antigua metrópoli pero también otros muchos distintos.

Y aunque a finales de los años sesenta, coincidiendo con el abandono por la monarquía hispana de sus tradicionales afanes de reconquista territorial, comenzara una etapa de mayor intensidad en las relaciones culturales, los planteamientos de fondo sostenidos por

una buena parte de la intelectualidad peninsular no sufrieron cambios significativos durante el último tercio del Ochocientos.

Aunque los representantes más destacados del pensamiento federalista defendieron en el sexenio democrático un acercamiento a las repúblicas americanas basado sólo en los principios de "fraternidad y solidaridad republicanas" entre Estados iguales y soberanos, tampoco faltaron en el federalismo español algunas voces que mantenían la conveniencia de una cierta tutela moral de España sobre sus antiguas colonias. Y ello pese a que los republicanos federalistas constituyeron a fines del siglo pasado el grupo político que hizo una apuesta más clara por el reconocimiento del derecho de los latinoamericanos a mantener sus libertades y una vida política independiente.

Ya en julio de 1895 justificaba Francisco Pi y Margall el levantamiento de los dirigentes independentistas cubanos, afirmando que "nación alguna tiene derecho a ocupar territorios que otros hombres pueblen como éstos no lo consientan [pues] ni prescribe ni puede prescribir nunca el derecho a la libertad y a la independencia".[17] Y no se limitó el federalista catalán a manifestar su comprensión de la revuelta, señalando también la injusticia que suponía el tratamiento despectivo dado en los medios políticos y culturales españoles a los cabecillas del movimiento emancipador antillano[18] y pidiendo a los responsables del partido gobernante, a comienzos de junio de 1896, que se hicieran los esfuerzos necesarios para poner fin a una guerra destructora "con la autonomía si es que aún Cuba la admite o con la independencia si es que de otra manera ha de continuar la lucha".[19]

Pero, fruto de su escaso número y débil fuerza en el Parlamento, el republicanismo federal era sólo una voz que clamaba en el desierto. Porque en las décadas de 1880 y 1890 fueron otras las corrientes que, defendiendo unos planteamientos bien distintos a los del federalismo, tuvieron mayor eco en los medios políticos, culturales y el conjunto de la opinión pública española.

---

[17] *Cf.* Francisco Pi y Margall, *Encuesta de Don Quijote*, julio de 1895, en Rama, *Historia de las relaciones culturales*, p. 233.

[18] "¡¿Acaso es justo —se preguntaba— que califiquemos ahora de bandoleros a los que, antes súbditos, se alzan contra nosotros por su Independencia?! ¡¿Cómo puede entenderse que por unos mismos hechos y una misma causa hayan de ser calificados allí de bandidos los que aquí calificamos de héroes?!", en Rama, *ibid.*, p. 234.

[19] *Cf.* Francisco Pi y Margall, "La Guerra de Cuba", *El Nuevo Régimen*, 6 de junio de 1896, citado en C. Serrano, *Final del Imperio. España, 1895-1898*, Madrid, Siglo xxi, 1984, p. 115.

Durante los años en que la Unión Iberoamericana tuvo una mayor actividad, entre 1885 y 1890, el prestigioso escritor Benito Pérez Galdós no tuvo reparos en manifestar, tantas veces como la ocasión lo requirió, su opinión inequívocamente ortodoxa, lo que significa oficialista, relativa a la inexcusable conservación de los restos del viejo imperio español.

Ciertamente, el autor de los *Episodios nacionales* valoró de un modo positivo las opiniones vertidas por los diputados "autonomistas" cubanos que en el debate parlamentario celebrado en junio de 1886 sobre la cuestión colonial rechazaron el tipo de dominio ejercido por España sobre la isla antillana.[20] Pero cuando en 1890 se conoció la creación de la Unión Panamericana no se limitó a rechazar las pretensiones estadounidenses de una hegemonía continental en base a su convencimiento de que "el Norte y el Sur serán émulos pero jamás amigos, y ambos conservarán siempre sus lazos familiares con Europa y las dos razas de donde provienen", afirmando también que

> por una ley de compensación histórica, si la América española debe su origen a España, esta antigua Monarquía sometida a durísimas pruebas en el curso de la historia, hoy gastada y anémica, como Madre consumida en la concepción y crianza de sus hijos, necesita de los Estados nuevos de América para vigorizar su organismo y restablecer su peculio [...] España, de este modo, aspira a recibir de su progenie la sangre que a raudales sacó de sus venas.[21]

Eran éstas, como ha señalado Carlos Ma. Rama, unas ideas muy típicas de aquella primavera que en las relaciones hispanoamericanas se vivió entre 1878 y 1895, poniendo Pérez Galdós el prestigio de su pluma al servicio de una mejora en el desarrollo de dichas relaciones. Pero resulta también ilustrativo tanto su apoyo a un proyecto político, el de la Confederación Iberoamericana, que para el gobierno español debía ser, naturalmente, tutelado por España,[22] como la circunstancia de que sus puntos de vista no fueran diferentes de los planteamientos y programas concretos defendidos por el ejecutivo de Madrid, un tipo de política orientada casi

[20] *Cf.* Benito Pérez Galdós, "Flores retóricas", 30 de junio de 1886.

[21] *Cf.* Benito Pérez Galdós, "Las dos razas del Nuevo Continente".

[22] "Despertemos —escribe sobre el tema— de ese sueño de la Unión Latina y creamos, ya que no en la probabilidad próxima, en la posibilidad de una federación, de una Confederación Iberoamericana que al menos responde a fines inmediatos e intereses positivos", citado en Rama, *Historia de las relaciones culturales*, p. 125.

en exclusiva a reforzar el prestigio de la monarquía española ante los diversos Estados americanos.

En 1892 la mayor parte de la todavía minoritaria clase culta resaltó la oportunidad que suponían las celebraciones del Cuarto Centenario del descubrimiento para dar un impulso decisivo a los estudios americanistas, al mismo tiempo que se hicieron las primeras recomendaciones tendentes a promover la investigación de las culturas precolombinas. Y, poco después, la guerra de Cuba constituyó otro suceso movilizador de las conciencias, dando pie en la difícil coyuntura económica que estaba viviendo el país para que diversos intelectuales expusieran su opinión sobre América y los americanos.

El autor de la *Historia de los heterodoxos españoles*, Marcelino Menéndez y Pelayo, en unas manifestaciones acordes con la línea ideológica muy conservadora que dibuja todo su pensamiento, no dudó en defender el mantenimiento, a cualquier precio, del dominio español sobre las islas de Cuba y Puerto Rico, basando su argumentación en motivaciones de tipo moral y religioso, cuando no en principios de carácter idealista o hasta propios del más puro redentorismo.

En una muestra visible del patriotismo exacerbado y el chovinismo espiritualista aireados por el intelectual santanderino, la isla de Cuba era, en su opinión, una parte absolutamente inseparable del territorio de España. Pero no tanto por el hecho de que así lo estableciese la Constitución española, según escribía en mayo de 1896, sino simplemente "porque en aquel suelo descansan los restos de nuestros ascendientes; allí reposan nuestros padres, los que pasearon el mundo con la antorcha de la civilización, iluminándolo". Y el mismo patriotismo exagerado, rayano en un patrioterismo quizás comprensible en aquel contexto pero también propio de quien ignoraba la realidad o no quería reconocer la amplia base sociológica del movimiento emancipador cubano, reflejan sus opiniones sobre los dirigentes y demás componentes de las fuerzas independentistas, a quienes calificaba no sólo como "una caterva de insurrectos" sino también de una partida de "cobardes y ladrones sin escrúpulos" o unos "bandidos insensatos que no tienen siquiera el valor de sus hazañas y asesinatos y que encubren sus hazañas de presidiarios en libertad al amparo de una idea política".[23]

[23] *Cf.* Marcelino Menéndez y Pelayo, *Don Quijote*, mayo de 1896, cit. en Rama, *ibid.*, p. 233.

Pero si las opiniones de Menéndez y Pelayo sobre el problema colonial constituyen auténticas perlas del pensamiento ultraconservador español, no fueron las únicas. Porque a fines del siglo XIX se publicaron otras muchas, aunque a veces se presentaran con un lenguaje algo más suave que el utilizado por el investigador montañés.

En los escritos del relevante americanista Juan Valera aparecen prácticamente todos los elementos que a mediados de los años noventa integraban el discurso más extendido en el país sobre la cuestión de Cuba y Puerto Rico: el concepto de una España "civilizadora" haciendo frente a la "barbarie" de los insurrectos; la idea de un conflicto apoyado sólo por algunos elementos raciales ("guerra de razas"); la ubicación del factor desencadenante de la lucha en las ambiciones personales y el afán de medro político manifestados por algunos isleños, junto a los deseos incontrolados de riqueza mostrados por los extranjeros que apoyaban el levantamiento; la caracterización de Cuba como una provincia más del territorio español; la tesis basada en el principio del *ius sanguinium* por la que no se reconocía la existencia de cubanos sino sólo de "españoles" nacidos en la Gran Antilla; el principio, en fin, de que sólo mediante la recuperación de valores como la casta, la nobleza, la hidalguía y el honor patrio volverían las relaciones entre España y las Antillas al estado propio de los mejores momentos del periodo colonial, una situación que nunca debió abandonarse.

Radicalmente contrario a la mera posibilidad de que Cuba pudiera obtener la independencia, apenas iniciada la guerra, Valera afirmará que el movimiento independentista estaba apoyado sólo por unos cuantos "mulatos rebeldes y negros cimarrones", añadiendo que "los negros y mulatos de la clase más ruda y humilde que hay en Cuba entre los rebeldes están allí para merodear; los aventureros de países extraños están para ganar importancia y dinero en la contienda; y muchos ambiciosos nacidos en la propia tierra sólo porque sueñan con ser ministros o presidentes de la República".[24]

Ninguna causa relacionada con la explotación económica abusiva de la isla por la metrópoli, unos desequilibrios sociales tan intensos que hubieran podido acabar resultando insoportables para amplios sectores de la sociedad cubana, la falta de derechos y libertades individuales o el malestar originado por una administración calificada de arbitraria, despótica y corrupta, era situada por el abogado y escritor cordobés entre los motivos desencadenantes de la guerra. Porque en su opinión,

> si bien se ha venido produciendo algún pequeño desorden y, a veces, cierto despilfarro [...] por cualquier lado que este asunto se considere no se descubre rastro alguno, ni señal ni indicio de nuestra tiranía, de nuestro egoísmo, de nuestra malevolencia con respecto a los españoles de Cuba [...] Las provincias de Cuba y Puerto Rico, y por más que calo no puedo comprenderlo de otra suerte, son en todo como las demás provincias de España.[25]

En otros pasajes de su obra pondrá de manifiesto que

> en ambas guerras [Cuba y Filipinas] España combate por la civilización contra la barbarie. Y en Cuba es más odioso y está menos justificado el alzamiento contra nosotros [pues] a no ser negros a quienes hemos civilizado y dado la libertad, los rebeldes son españoles cuyos padres o abuelos nacieron en España y a quienes los sacrificios y el valor de su Patria dieron para morada la isla fértil y hermosa y todo el bienestar que poseen, en premio de lo cual, con fea y villana ingratitud, pugnan ahora por apartarse de la metrópoli, renegando de su casta y abominando de la sangre que llevan en las venas, sin duda viciada por el fermento y corrompida con la mezcla de sangre africana.

Y es que no estaban las ideas de Juan Valera exentas de un marcado tinte racista, a la vez que en el asunto relativo a la posesión o no del derecho a "españolidad" se establecía en ellas una sutil diferencia entre los "negros liberados" y el resto de la población, sólo españoles "rebeldes cuyos padres o abuelos nacieron en España" (nueva defensa implícita del *ius sanguinium*) que ahora se estaban comportando de un modo espúreo.

Finalmente, haciendo uso del tono ultrapatriótico y chovinista empleado casi siempre en este tipo de discursos concebidos desde una perspectiva marcadamente hispanocéntrica, no dudará en afirmar que la pérdida de los territorios antillanos "sería para nosotros como perder los títulos de nuestra mayor nobleza [pues] esas posesiones de Ultramar son como las columnas que sostienen nuestro escudo y, si cayesen, acaso el escudo podría caer".[26]

[24] *Cf.* Juan Valera, *Estudios críticos sobre historia y política*, pp. 1012-1045, citado en Rama, *Historia de las relaciones culturales*, p. 254.

[25] *Cf.* Valera, *Estudios críticos*, citado en Rama, *ibid.*, pp. 233-234.

[26] *Cf.* Valera, *Estudios críticos*, pp. 1025, 1032 y 1034, citado en Rama, *ibid.*, p. 235.

Parece, pues, que en su pensamiento y el de muchos otros lo que se temía de la pérdida de los últimas colonias no eran sólo sus posibles efectos negativos para la economía nacional, por cuantiosos que éstos fueran al desaparecer unos mercados desde hacía tiempo reservados a los vinos, aguardientes, harinas y, sobre todo, artículos textiles procedentes de España, como lo que ello simbolizaba en términos de poder, autoridad y prestigio internacional: la incapacidad de la Monarquía española, fruto de su debilidad política y militar, para mantener los restos de su viejo imperio. Y el problema era especialmente grave en una coyuntura histórica, la de fines del siglo XIX, en que todas las grandes potencias se aprestaban justamente a lo contrario, a extender su dominio sobre otros territorios o, al menos, ampliar su influencia económica sobre unas zonas del mundo cada vez más extensas.

Se trataba, sobre todo, de un asunto de prestigio, honor y poder en el concierto mundial del que derivaría la preservación o no por España de su reconocimiento como una potencia de primer orden en una época, la del imperialismo y el colonialismo, en que estaban produciéndose cambios sustanciales a escala internacional favorables especialmente a los Estados Unidos.

Por último, en este balance sobre la imagen de América que transmitieron a fines del Ochocientos algunas figuras de la intelectualidad española, no pueden obviarse las opiniones vertidas por otros dos escritores —Miguel de Unamuno y Ángel Ganivet— cuyos planteamientos suponen un claro punto de inflexión entre las tesis más españolistas defendidas por los animadores del llamado "imperialismo pacífico" entre 1878 y 1895 y las concepciones más matizadas que se ofrecieron durante la última guerra colonial pero, sobre todo, después del "desastre". No en vano suponen un enfoque relativamente nuevo del problema al defenderse la idea de una "fraternidad hispanoamericana" sin pretensiones de dominio o tutelaje por cualquiera de las partes que constituye la primera definición de un "hispanoamericanismo" también renovado que sólo se desarrollará desde comienzos de este siglo.

El autor de *En torno al casticismo* (1895), partidario de luchar contra la decadencia del país mediante la puesta en marcha de un vasto programa de ideas y trabajos orientados a la "europeización" de España, fue, quizás, el primero de los grandes intelectuales hispanos que no tuvo empacho en señalar el carácter esencialmente económico de las luchas emprendidas por los independentistas cubanos. Porque, en su opinión, los levantamientos de Cuba, Puerto

Rico y Filipinas no se debieron sólo a la mala política y administración desarrolladas por España en sus últimas colonias sino también, y en mayor medida aún, al profundo malestar sentido por las clases productoras de aquellos territorios a causa de las insuficiencias mostradas por la economía española, especialmente de su sector industrial, y, sobre todo, la estructura de dominación impuesta por la metrópoli en materia de relaciones comerciales, un sistema que arrojaba un balance extraordinariamente desigual al propiciar el mantenimiento de unas altísimas tasas de beneficio para los productores metropolitanos y unas tasas arancelarias muy elevadas para los artículos que desde las Antillas se dirigían a la Península.

Y también fue rotundo Miguel de Unamuno al señalar que la acumulación de riquezas y, más concretamente, la obsesión por la búsqueda y acumulación de oro o plata, fueron, más que el ideal de trasladar al Nuevo Mundo una religión, una lengua o una cultura, los auténticos motivos que impulsaron el descubrimiento, conquista y colonización de América, distanciándose así las tesis unamunianas de las ideas más comúnmente defendidas por la clase culta española a finales del Ochocientos y en los primeros compases de este siglo.[27]

Por su parte, los planteamientos de quien ha sido calificado con frecuencia el precursor de la llamada Generación del 98 (grupo del que se pone hoy en tela de juicio su misma existencia a fines del siglo XIX), el ensayista y diplomático Ángel Ganivet (1863-1898), distribuidos la mayor parte de ellos en distintos pasajes de su obra *Idearium español* que acabó de escribir en su residencia de Helsingfors en octubre de 1896, no dejan lugar a dudas sobre el carácter de transición propio de los postulados ganivetianos acerca del problema colonial, la realidad americana y el movimiento americanista español en su vertiente estrictamente cultural.

Porque si en algunos aspectos el político e intelectual granadino fue un simple continuador de la visión españolista y hegemonizante de tipo más tradicional defendida por autores como Marcelino Menéndez y Pelayo o Juan Valera, en otros se desmarcó claramente de sus propuestas. No en vano abandonó los planteamientos del "imperialismo pacífico", en particular su idea central sobre el derecho de España a ejercer un papel de liderazgo y tutelaje, si acaso no de dominio efectivo, en las antiguas colonias, para

[27] Puede verse la discusión sobre este asunto mantenida con su amigo Ángel Ganivet en Ángel Ganivet, *El porvenir de España (Obras seleccionadas)*, Madrid, Club Internacional del Libro, 1992, p. 167.

postular el necesario mantenimiento e, incluso, la intensificación de las relaciones entre los países de ambos lados del Atlántico apoyándolas sólo en el principio de la "fraternidad y comunidad espiritual hispanoamericana".

Un marcado tinte españolista, en la mejor línea del menendezpelayismo, tuvieron sus caracterizaciones de la realidad sociopolítica americana y la historia de las repúblicas en el transcurso de su vida independiente, pues tras señalar que las nuevas naciones de origen hispánico "son pobres y están mal gobernadas, viven en un estado permanente de guerra civil y salen a pronunciamiento por año",[28] no dudará en afirmar que ello no se debía a una posible degeneración de la raza española en América sino sólo al hecho de que

> las naciones hispanoamericanas no han pasado aún de la infancia [...] Han comenzado su evolución como pueblos jóvenes, paso a paso, tropezando con los escollos que tropiezan las sociedades nuevas que carecen de un exacto conocimiento del camino que deben seguir [...] Así, las luchas que en ellas perturban la vida política no son signos de degeneración: son sólo signos de una vitalidad excesiva y mal encauzada, expansiones de unas sociedades juveniles que luchan por lo que comienzan a luchar los hombres, por su independencia y prestigio personal contra la acción autoritaria de los poderes organizados.[29]

Otro ejemplo claro de la pervivencia en la obra de Ángel Ganivet de algunos restos del pensamiento español más conservador, tradicional y casticista lo constituyen sus opiniones sobre el asunto del idioma y los efectos perversos generados, a su juicio, por la aceptación en América de ideas extranjeras muy alejadas del espíritu y la tradición española (naturalmente se refería, sobre todo, a la ilustración, el liberalismo, la secularización y el laicismo).

En relación con el asunto de la lengua no dudará en afirmar que "en todos los países que hablan nuestro idioma tenemos el deber de luchar para que nuestra tradición no se extinga, para conservar la unidad y, sobre todo, la pureza del lenguaje",[30] mostrando en este terreno una opinión prácticamente idéntica a la sostenida por inmensa mayoría de los miembros de la Real Academia de la Lengua, quienes siendo partidarios del más viejo purismo no

[28] *Cf.* Ángel Ganivet, *Idearium Español (Obras seleccionadas)*, Madrid, Club Internacional del Libro, 1992, p. 92.

[29] *Ibid.*, p. 94.

[30] *Ibid.*, p. 97.

dudaban en señalar a fines del Ochocientos que la lengua sólo se hacía en España y se aceptaba o se corrompía en América. De hecho, sus ideas sobre la cuestión idiomática y otros asuntos relacionados con el americanismo nunca difirieron de las sostenidas por el académico e íntimo amigo suyo Francisco Navarro Ledesma, quien aseguraba en enero de 1898 que "como la dirección y autoridad del Papa sobre los pueblos cristianos del mundo, o muy semejante a ella, debe ser la supremacía intelectual y, si es posible, sentimental de España sobre aquellos pueblos que como los hispanoamericanos son hijos suyos".[31]

Y por lo que se refiere al asunto de la necesaria defensa de la tradición cultural y espiritual española como único medio de lucha contra las negativas consecuencias de la importación de ideas extranjeras, realidad esta última que para Ganivet estaba en la raíz misma de la decadencia de España y su alejamiento de las antiguas colonias, sus opiniones eran igualmente claras, señalando de una parte que "casi todos los pueblos americanos, al separarse de España, por espíritu de rebeldía han pasado lo que pudiéramos llamar la escarlatina de las ideas francesas o, hablando con más propiedad, de las ideas internacionales"; de otra, que la antigua metrópoli debía abandonar sus pretensiones de dominio territorial y material en América pero, al mismo tiempo, tenía que "esforzarse para restablecer su propio prestigio intelectual y luego llevarlo a América para implantarlo sin aspiraciones utilitarias", pues "sólo así —añadía— podrá lograrse la conservación de nuestra supremacía ideal sobre los pueblos que por nosotros nacieron a la vida".[32]

Pero si estos postulados se vinculaban al españolismo más conservador, otras ideas del granadino resultan plenamente novedosas y apuntaban hacia el futuro, a la urgente regeneración de una España casi sin pulso en cuyo proceso debía corresponderle un papel muy destacado al "hispanoamericanismo de carácter espiritual".

Opuesto "a todas las uniones iberoamericanas habidas y por haber, [pues] este sistema no conduce más que a la creación de organismos inútiles, cuando no contraproducentes";[33] contrario también a la firma de cualesquiera clase de tratados sobre la pro-

[31] *Cf.* Francisco Navarro Ledesma, "Defensa de la lengua española", *Unión Iberoamericana*, enero de 1898, p. 146, citado en Rama, *Historia de las relaciones culturales*, pp. 138-139.

[32] *Cf.* Ganivet, *Idearium español*, p. 97.

[33] *Ibid.*, p. 95.

piedad intelectual por juzgarlos "lo más opuesto que cabe concebir para la unión que se persigue" y absolutamente convencido de que, a fines del siglo XIX, cualquier proyecto tendente a crear una "confederación política" integrada por todos los países de habla hispana debía situarse "en las esferas de lo imaginario", tenía la firme creencia de que no quedaba otra posibilidad que la de poner en marcha sólo una "Confederación intelectual o espiritual", exigiendo ésta "primero que nosotros tengamos ideas propias para imprimir unidad a la obra y, segundo, que las demos gratuitamente para facilitar su propagación".[34]

Pues bien, esta defensa por Ganivet del mantenimiento de unos lazos exclusivamente intelectuales y espirituales, junto a la necesaria unidad de concepciones para conseguir la integración de ambas partes o la oferta de ideas no apoyadas en criterios materialistas, y ni siquiera utilitaristas, conforman un cuerpo de principios ya bastante alejado de aquel otro netamente españolista, portador de un patriotismo exacerbado y provisto de unos valores ligados a la creencia en el derecho de España a la hegemonía y, aún más, la dominación no sólo espiritual sino también territorial y política sobre sus antiguas colonias que habían sido el soporte de casi todas las imágenes elaboradas por la intelectualidad y las concepciones diplomáticas mantenidas a lo largo del siglo XIX.

Por otro lado, aunque la lectura de algunos pasajes de su obra puede ofrecer la impresión de que no acababa de admitir el carácter de verdaderas naciones realmente independientes adquirido por los países latinoamericanos, tesis que quizás podría concluirse de su afirmación en el sentido de que "las relaciones entre España y las naciones hispanoamericanas no deben regirse por los principios del derecho internacional",[35] en el fondo de su pensamiento estaba la idea de que, al pertenecer una y otras a un mismo tronco espiritual, a una tradición cultural idéntica, sus relaciones no podían ser sólo y ni siquiera esencialmente de naturaleza política, es decir, de aquéllas reguladas por el derecho internacional "como sucede en el caso de los países con un origen diverso".

Pero si esta defensa de unas relaciones de naturaleza distinta y con un carácter mucho más amplio que las de tipo político resulta asumible, se equivocaba en cambio al afirmar que "no hay derecho público aplicable a las relaciones de Estados pertenecientes a

[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*, p. 97.

un mismo tronco [en cuyo caso] una determinación material de las nacionalidades no basta [pues] es necesario tener en cuenta el carácter de cada nacionalidad y establecer diferentes principios reguladores según el grado de intimidad con que unos y otros países entre sí se enlazan". Porque, como es bien sabido, una cosa es el derecho a la autodeterminación, la independencia y la soberanía nacional, que constituye uno de los objetos primordiales de regulación en el Derecho Internacional Público, y otra los tratados de carácter específico o acuerdos preferenciales que puedan firmar entre sí algunos países por razones de la más diversa índole (económicas, lingüísticas, culturales, afectivas, etcétera).

Y, sin embargo, tenía el absoluto convencimiento de que los contactos e intercambios entre España y las repúblicas hispanoamericanas no debían regirse por los principios del Derecho Internacional Público, constituyendo esta idea la pieza central de otra de sus formulaciones más destacables, la tesis de que españoles y americanos, "en vez de hablar de fraternidad y tratarnos como extranjeros, debemos callar y tratarnos realmente como hermanos".[36]

Eran éstas sólo unas cuantas palabras, en verdad nada más que una frase corta acuñada por un pensador español de inequívocos sentimientos americanistas ("la habanera por sí sola —escribió— vale más que toda la producción de Estados Unidos, sin excluir la de las máquinas para coser y aparatos telefónicos"). Pero significan también, a nuestro juicio, nada menos que un nuevo paradigma en la concepción del mundo español y latinoamericano, así como de sus relaciones.

Porque con ellas se ponía de manifiesto la realidad de una profunda ruptura con la visión férreamente españolista, hegemónica y en muchas ocasiones justificadora del dominio territorial que había estado en vigencia hasta los últimos años del siglo XIX, a la vez que se adelantaban prácticamente todos los principios en que habría de sustentarse con posterioridad un nuevo movimiento, el Hispanoamericanismo, que habría de alcanzar posteriormente un notable desarrollo en tiempos de la dictadura de Primo de Rivera y, sobre todo, en la primera época del régimen franquista.

[36] *Ibid.*

Lo de Cuba.
—Mire don Arsenio, que si se va entreteniendo, se le fumará el puro entero.

Madrid Cómico *(España), 6 de junio, 1896.*

Cuadernos Americanos, núm. 72 (1998), pp. 133-139.

La Generación del 98 y la idea de España

Por *Isidoro* Reguera
Centro Extremeño de Estudios y Cooperación con Iberoamérica (CEXECI)

Parece que en momentos históricos como el presente, cien años después del llamado "desastre", de mestizaje y pluralidad de culturas, en un mundo posmoderno, ecléctico, sin unitarismos en nada (verdades, dioses, historias, etc.), en el que los nacionalismos, además, van unidos en realidad a intereses económicos o sociales más bien que a los culturales, éste es un tema hasta anacrónico, cuyo mayor interés, en tal caso, es la curiosidad histórica de perseguir, entre estos rastros o ruinas del pasado, la carga conceptual que pueda tener un término de uso tan ambiguo como *España*, que se utiliza con demasiada pompa, sensiblería o cinismo la mayoría de las veces, casi nunca con duda o conciencia metódica, para justificar —en el absurdo que supone un concepto vacío— casi cualquier cosa y en cualquier sentido, hablando de política, de sociedad, de cultura. Es difícil entender, creo, que se buscara *una* "identidad nacional" o un "sentido de lo patrio", a estas alturas, fundándolos en una cultura y un idioma concretos, en un imaginario mítico de un pasado heroico histórico en común, rebuscando en el "alma del pueblo", en la "intrahistoria", encerrado en definitiva en uno mismo, profundizando en un supuesto submundo de oscuros sentimientos raciales personales, de vaguedades estetizantes, ayudándose de una interpretación siempre parcial e inevitablemente interesada de la historia. En ese sentido de simplemente rastrear un campo conceptual, en el que juegan muchos términos que hoy ya no representan nada en nuestra concepción del mundo (como los anteriores entrecomillados), y no en el de recuperar doctrina o presentarla ante ustedes, voy a hablar libremente del tema del título.

La derrota del 98 produjo dos movimientos de signos diferentes frente al "problema de España". Uno optimista, luchador, realista, clarividente, moderno, que trató —al menos teóricamente,

como digo— de regenerar España de dos modos claros, más allá de toda melancolía espiritual y regodeo en la decadencia: afrontando científicamente, con programas pragmáticos precisos, la resolución de los problemas nacionales concretos, a través de la reforma de la enseñanza y de la difusión de la cultura en campañas de educación popular. Es el regeneracionismo de Macías Picavea (*El problema nacional*, 1899), de Luis Morote (*La moral de la derrota*, 1900), de Rafael Altamira (*Psicología del pueblo español*, 1902), de Joaquín Costa, sobre todo (*Reconstitución y europeización de España*, 1900, *Oligarquismo y caciquismo*, 1901). En cierto sentido, el comentario de estos personajes y libros, de esta mirada certera, económico-sociocultural, a la realidad española, haría más honor al título de esta conferencia, que el de la otra, la de quienes se embarcaron en una aventura melancólica, histórico-nacionalista.

Pero estos últimos son más famosos y a ellos se refiere más bien ese rótulo ambiguo y controvertido de "Generación del 98". Son los representantes de esa otra corriente, pesimista, estetizante, melancólica, como digo; gentes que comenzaron de jóvenes en la dureza del compromiso real más o menos regeneracionista, o socialista, en el sentido dicho, y acabaron extrapolando sus angustias metafísicas por el dios o el paraíso perdido a la realidad y a la historia de España, a la Cuba y Filipinas perdidas, como últimos reductos de aquel gloriosísimo imperio colonial en el cual hubo tiempos —los de la inmensa grandeza de la modélica España imperial: el paradigma de "España"— en los que no se ponía el sol. Interpretan España en un proceso histórico de decadencia desde aquella época, o mejor aún, desde los tiempos heroicos de la reconquista y de la unificación; en sus hijos ven (no sin cierto orgullo a veces) una raza incapaz de adaptarse a la civilización moderna, seres indiferentes por el estudio, en los que predomina la retórica sobre el pensamiento, la pasión sobre la lógica, alucinados, místicos, estoicos, incultos, cuya bandera frente al positivismo cientificista moderno es, o ha de ser, la religiosidad, la caballerosidad, el honor, las virtudes del "genio" o del "espíritu nacional".

Estas monsergas tópicas, de las que en su madurez casi se enorgullecen, como digo, eran trabas para el progreso español desde la perspectiva de su juventud. Porque, efectivamente, los primeros escritos periodísticos de Miguel de Unamuno, Azorín y Ramiro de Maeztu, por ejemplo, son proclamas contra la injusticia social, contienen ciertos análisis economicistas de la situación, o lo intentan al menos, una actitud crítica frente a la estructura socio-

política dominante, frente a la oligarquía, caciquismo, ideología burguesa, traslucen cierto compromiso personal con el socialismo y el comunismo, aunque nunca abandonen su índole liberal, su verdadera naturaleza política. Desde ese liberalismo sí puede decirse, con Inman Fox, que constituyen el primer grupo de intelectuales que asume con conciencia clara su papel rector en la vanguardia político-social española. Pero también, con Donald Shaw, que en el fondo se resistieron a aceptar de verdad su papel de avanzadilla intelectual desde la izquierda. Se amedrentaron ante las consecuencias de una fuerza auténticamente revolucionaria, bien por falta de preparación intelectual para ello o bien porque no se daban, o no les parecía que se dieran, las condiciones objetivas para la revolución. En 1930 escribía Azorín en *Pueblo*: "Aprendí que cuando no se tienen medios para hacer la revolución, todo lo que se haga es como orinarse en las paredes del Banco de España". Además, dependían económicamente, en este sentido, de publicaciones en periódicos conservadores, con los que siempre mantuvieron tensiones, pero a los que último término habían de someterse siempre en debido a sus imperiosidades vitales. Pertenecían a la clase media, su público era de la clase media, y son los valores de esa clase los que reflejan en definitiva sus obras. Fuera por lo que fuera, de hecho poco a poco fueron sublimando sus ideales revolucionarios, su crítica social y política, en lo abstracto, refugiándose en ideales, creencias y fuerzas espirituales, olvidando los problemas sociales concretos del país, amedrentados quizá ante los peligros de una lucha decidida por su solución. Seguramente su condición pequeño-burguesa, en general, les mantuvo en su interior en la cuerda floja, o en la tensión entre un regeneracionismo *light* especulativo, digamos, y un pesimismo social, racionalización de un ánimo pusilánime en principio y sublimado definitivamente en lo ideal.

Se inventan otra España frente a la España del desastre, recurriendo a símbolos y a mitos que trascendían la situación concreta, a oscuros sentimientos autocompasivos que no son en el fondo más que complacencia estetizante en el propio desastre: el de la pérdida de la fe, el de la difícil asunción de la muerte de Dios y de la pérdida del paraíso, que sus coetáneos europeos, con un papel generacional semejante al suyo, tenían mucho más claro (tanto en sentido objetivo como subjetivo, hay algo profundamente patético en la Generación del 98 —en Machado, en Azorín o en Unamuno, por ejemplo— asociado a la decadencia de España). El desastre lo

justifica todo, la crítica abstracta los justifica a ellos mismos. Y cuando buscan respuestas no crean sino un gran relato de "España", más autolegitimador que emancipador, hecho con categorías abstractas y absolutas sobre el genio y el destino de España, que no son sino una trasposición de sus frustrados deseos personales de absoluto, una legitimación compensadora del poso vital escéptico ante la quiebra de los grandes valores. Pequeño-burgueses como eran, acabaron por pensar que el progreso que había fuera, en el extranjero, traería aquí la pérdida de los valores tradicionales de la España ensoñada. En último término, el progreso podría aceptarse, pero no los valores modernos que lo procuraban: de ahí el "que inventen ellos" de Unamuno. Y en nombre de un *Volksgeist* gratuito transfirieron la reorganización terrena de España a una salvación espiritual suya, como ya he repetido, con dosis de ideología provinciana en vez de con análisis realistas y con una óptica menos estrecha.

La crisis de ideales no era una crisis nacional e individual, era una crisis general de todo el Occidente. Hubieron de superar los efectos del 98, hubieron de aprender más los miembros de esa generación, para darse cuenta del alcance y del marco general de la crisis; con menos sentimentalismo autocompasivo y con una formación menos limitada, de la que ellos no fueron culpables desde luego, seguramente no hubieran idealizado la decadencia española. Hubieran enmarcado su crisis, como los coetáneos vieneses por ejemplo (inmersos entonces en vicisitudes un tanto paralelas, que darían al traste veinte años después con el imperio austrohúngaro y con el viejísimo poder de la casa habsbúrgica, la misma que había reinado en España precisamente en los tiempos idealizados), en categorías más profundas y universalistas, de mayor proyección futura, cuyo universo espiritual y experimentos de modernidad todavía pervivirían en nosotros, como los de los vieneses de que hablamos, en este nuevo fin de siglo.[1] No sería aquella España, quizá, el escenario donde se ensayaban, con palabras mayores, "los últimos días de la humanidad", como creía Karl Kraus de Viena; no fue en España aquella época estocástica, azarosa, desde luego, un anticipo del apocalipsis universal (aunque se tratara del "alegre" de Hermann Broch), como creyeron otros de Austria; pero tampoco era cuestión sólo del problema de la decadencia de España, de su Imperio, o de los Habsburgo, aislado de cualquier contexto. Era la época del ocaso y declive definitivo de un modelo de ser humano aferrado a certezas e ideales absolutos, tanto en la forma religiosa antigua como en la máscara lógica con que la modernidad iluminada los recubrió creyendo que los destruía. Fue el momento de conciencia de que el hombre, al parecer, ha de vivir y morir fuera de cualquier paraíso, lejos de cualquier ilusión, mundana o ultramundana, sin edulcorar su origen o su fin sólo por soportar un presente, que de todos modos, porque es la realidad, se le impone.

[1] Bien es verdad que también hubo gentes en aquella Viena de fin de siglo que en lugar de mirar al futuro se refugiaron, de modo parecido a la Generación del 98 entre nosotros, en el ideal del "mito habsbúrgico", en una imagen idealizada de Austria que retrotraían no sólo hasta el esplendor de la época barroca, sino hasta los tiempos del Sacro Imperio Romano Germánico cuando era preciso. Hofmannsthal, Widgan o Schaukal, por ejemplo, retomaron el mito de la "idea austriaca" como modelo cultural y político —conservador, por supuesto, con el Estado como instancia moral rectora—, utilizándolo como defensa frente al pensamiento racional ilustrado del capitalismo y del liberalismo modernos, consiguiendo con ello que sus críticas, bienpensadas y hasta necesarias, perdieran todo su interés y sentido en la perspectiva del siglo xx. Pero éste no es nuestro tema.

El "problema de España" es su "sentimiento" del problema de España; en él subliman, efectivamente, sus propios problemas, dándoles una categoría épico-dramática de gran tragedia o de gran ópera al enmarcarlos en un determinismo histórico y cultural frente al que se sienten inermes e inocentes, como marionetas ante el destino, regodeándose en la conciencia de desamparo (el típico mecanismo de la catarsis). Más que plantearse problemas concretos españoles, sienten a España como problema, su pasado, su presente, su futuro, el sentido de su historia, dice certeramente Dolores Franco. Convierten así a "España" en un concepto abstracto y hacen de él un problema estético y un motivo literario; otra cosa no se puede hacer con conceptos como éste, sin mayor contenido real, que realmente no significan nada, ni con ellos hay por dónde empezar un discurso atenido a la realidad y a sus problemas. Claro que tampoco la historiografía española de la época, llena de veleidades sentimentales y voluntarismo en sus juicios, les ayudaba mucho conceptualmente. No tenían puntos de referencia mayores que sus propios sentimientos ante el *shock* del desastre. Machado, en un artículo de 1912, recuerda al pueblo español del 98 como una persona que recibe un garrotazo, pierde el sentido y al recobrarse pregunta: "¿dónde estoy?". Esta metáfora describe perfectamente la situación de despiste, de desorientación total en que vivían, sobre todo tras el desastre. Quedan paralizados en su autocompasión, sin recursos para entender nada. Si la meliflua filosofía krausista que importó el bueno de Julián Sanz del Río

(¿no encontró otra cosa en aquella Alemania genial de la época?) aminoró en los sesenta y parte de los setenta el malestar intelectual y espiritual que dejaba en ciertos espíritus sensibles (Larra, el mayor de ellos entre nosotros) una época de ansiedades y angustias, de dudas y sospechas, como la del romanticismo, desconstructor del mundo ordenado por la modernidad y de los valores que estabilizaban la vida social e individual desde el siglo pasado,[2] la aparición de la sensatez pero desamparo del positivismo, y sobre todo del pesimismo sistemático schopenhaueriano, liquidó esos consuelos superferolíticos del camino a lo absoluto o de la síntesis infinita de la humanidad de Krause, dejando en la década de los ochenta (la de las inquietudes juveniles de los miembros de la Generación del 98) un desorden ideológico total, un desamparo absoluto en el orden conceptual. En este marco se formaron ellos y a un afán de conceptualización de lo que ya era un desastre espiritual antes del gran desastre político responden los libros que quisieron desarrollar —unos más sistemáticamente que otros— una idea de España: *España filosófica contemporánea* (1889, no publicado hasta 1930) de Ángel Ganivet,[3] *En torno al casticismo* (1895) de Miguel de Unamuno, *Ideárium español* (1897) del mismo Ganivet, *Hacia otra España*[4] (1899) de Ramiro de Maeztu. En estos libros y en *Campos de Castilla* (1912) de Antonio Machado o en *Castilla* (1912) de Azorín, pasando por *La España invertebrada* (1921) de Ortega hasta la desmesura[5] final de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad* (1934) —en cuya estela, en la conciencia nacionalcatolicista antiliberal que contribuyó a construir, ve Morodo "los orígenes ideológicos del franquismo"—, habría que rastrear la idea de España de la Generación del 98, que he dado por supuesta en este escrito, en que me he limitado a hacer una valoración global desde mi punto de vista, recogiendo en él otros de los estudiosos que aparecen en la bibliografía. Exponer los avatares de esta historia es tarea de una exposición mucho más amplia.

[2] Del mismo modo que cincuenta años después el raciovitalismo de Ortega supuso un consenso para una minoría intelectual joven: una alternativa tanto frente al escepticismo en que había caído la Generación del 98, como frente al dogmatismo de la Iglesia. El historicismo, pragmatismo, relativismo del raciovitalismo ofreció una alternativa a la desesperanza y al despiste fundamental —en la concepción del mundo y en los valores— de los años veinte y treinta de este siglo. Pero eran categorías demasiado estrechas para los del 98: ¡aceptarlas era aceptar todavía la pérdida de lo absoluto, abandonar la búsqueda de criterios absolutos de sentido, de seguridad, de normas universales de acción, en la que los miembros del 98 devinieron, curiosa pero comprensiblemente, escépticos!

[3] En este escrito, que fue en su origen una tesis doctoral rechazada, sustituida exitosamente ese mismo año de 1889 por otra sobre "La importancia de la lengua sánscrita" (!) se encuentran ya los criterios fundamentales desde los que se planteó en la generación la cuestión de España. El problema español es una cuestión de mentalidad nacional, de crisis de conciencia, un problema espiritual más que político o económico. Hay que redescubrir las "verdades eternas de la eterna esencia" de lo español, como luego diría Unamuno, valores absolutos como la "tradición eterna", el "espíritu nacional". Lo que falta es una "idea directiva", una "idea madre", un proyecto nacional unificador, un salvador, una élite rectora, de redentores, que los "mejores" dirijan a las "masas" y que todo ello ilusione al país y lo saque de la abulia en que está postrado. Un sistema educativo planificado y maestros que ejerzan en él de "policías morales", de modo que se implante una unidad ideológica en la nación. La primacía la tienen metas abstractas para la regeneración espiritual de España, en lugar de aspiraciones colectivas concretas por su bienestar material, por ejemplo.

BIBLIOGRAFÍA[6]

Figuero, Javier, *La España de la rabia y de la idea*, Barcelona, Plaza & Janés, 1997.

Fox, Inman, *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad*, Madrid, Cátedra, 1997.

Laín Entralgo, Pedro, *La Generación del 98*, Madrid, Espasa Calpe, 1997.

Morodo, Raúl, *Los orígenes ideológicos del franquismo*, Madrid, Alianza, 1985.

Morón Arroyo, Ciriaco, *El "alma de España". Cien años de inseguridad*, Oviedo, Nobel, 1996.

Oliver, Miquel S., *La literatura del desastre*, Barcelona, Península, 1974.

Shaw, Donald, *La Generación del 98*, Madrid, Cátedra, 1989.

[4] Este libro, por sus características, también podría incluirse en la lista que dimos antes de los trabajos regeneracionistas.

[5] El concepto de "Hispanidad" de Maeztu no es, en cierto sentido, más que una evolución hiperbólica del españolismo primero suyo y de sus compañeros de generación.

[6] Esta bibliografía secundaria es la que resulta de especial interés entre la consultada, y a la cual, sin citarla expresamente, deben casi todo estas páginas.

Cuadernos Americanos, núm. 72 (1998), pp. 140-159.

1898: guerra colonial, crisis nacional y tensiones sociales

Por *Fernando* SÁNCHEZ MARROYO
Centro Extremeño de Estudios
y Cooperación con Iberoamérica (CEXECI)

PARA CUALQUIER PERSONA de cultura media, la fecha de 1898 está asociada en España a dos realidades, una perteneciente al ámbito *político* (la derrota en la guerra con los Estados Unidos) otra al *literario* (un grupo de escritores). Las dos confluyen en una *cosmovisión* dramática de la coyuntura nacional, de tal manera que aquella fecha ha simbolizado tradicionalmente el *repliegue* definitivo del país, que de *imperio* que fue quedó convertido en una *nación,* aquejada, además, de gravísimos desajustes estructurales (políticos, sociales y económicos).

Pero una lectura más atenta permite no sólo confirmar esta primera impresión, sino además vislumbrar la profunda complejidad de las significaciones que han ido coincidiendo en esta fecha, alrededor de la cual se ha venido suscitando una verdadera mitología. Perdido su componente cronológico estricto, adquirió un contenido cada vez más simbólico, de connotaciones esencialistas, y terminó convirtiéndose en el eje en que confluye toda reflexión crítica sobre el pasado y, por ende, sobre el futuro de España. Porque el 98 impactó en su momento en diverso grado y por distintos motivos a muy diferentes colectivos y desde entonces ha venido golpeando periódicamente la conciencia nacional. Las cuestiones sin resolver que, más que preocupar obsesionaban a la sociedad española, especialmente a sus minorías intelectuales, encontraron siempre en la referencia a aquella efemérides un terreno abonado para formular interpretaciones y proponer soluciones. Se desarrolló, en definitiva, todo un complejo entramado conceptual de muy diverso contenido y valor, con tan fuerte carga sentimental que terminó lesionando sus mismas potencialidades heurísticas.

La lectura actual de la fecha hay que enmarcarla, al margen de aquellos factores que se han incorporado como efecto añadido a causa de la fiesta conmemorativa, en el contexto de una doble preocupación, fruto también de una peculiar situación anímica característica del tiempo que vivimos, que tiene específicas manifestaciones en el plano mundial y en el nacional. Las circunstancias sociopolíticas que en el nuevo fin de siglo afectan tanto a la humanidad con carácter general, como a la propia España en un sentido particular, han introducido nuevos elementos de reflexión en los que se incardina, con un contenido propio, la efemérides del 98.

El racionalismo, como esencia del espíritu moderno, el de la Ilustración, al colocar al hombre en el centro del universo creó ese imperialismo de la razón de que hablan los tratadistas, convertida en la suprema instancia de decisión personal y colectiva. De ello se derivó el desarrollo de la ciencia como instrumento de dominio de la naturaleza y del mundo, pero también el utopismo revolucionario, la confianza en la capacidad ilimitada del hombre de transformar en profundidad las más rancias estructuras políticas y sociales heredadas del pasado.

Si las primeras, las políticas, conocieron un proceso de acelerado cambio que llevó del absolutismo monárquico al sistema representativo, las segundas, las sociales, que tienen su instrumento básico de perpetuación en el mantenimiento de la propiedad privada, nunca alcanzaron plenamente, para sus más radicales mentores, los objetivos de transformación propuestos. Aquéllos, insatisfechos, propugnaban una superación de las estructuras sociales derivadas precisamente del primer y más duradero fruto de la racionalidad política, el liberalismo, y su expresión económica, el capitalismo contemporáneo.

La búsqueda de una nueva fórmula político-social adecuada a aquellos objetivos se convirtió en el campo de batalla, donde se enfrentaron, las que pretendían ser propuestas innovadoras de transformación y las fuerzas que pugnaban por mantener el *statu quo* conseguido. Porque desde aquella óptica se cuestionaba, al considerarlo incompleto, el gran proceso revolucionario contemporáneo —el liberal— abierto por la Revolución Francesa a fines del XVIII. De este enfrentamiento dialéctico cambio-permanencia, que generó cuadros de suma violencia, se derivó en última instancia una constante actualización del modelo representativo que cada vez avanzaba más en la conquista de mayores cotas de libertad. Ésta fue el escollo inamovible donde se estrellaron al final todas las propuestas férreamente normativas, asfixiantes de la capacidad creadora, que nunca llegaron a comprender el significado profundo que desempeñaba en la vida del ser humano, y su defensa se

convirtió en la garantía de la misma supervivencia de la racionalidad.

Pero el triunfo de la libertad, con el fin del último gran sistema normativo surgido de la racionalidad, el modelo de socialismo real, ha abierto una fase de suma confusión. La crisis definitiva del paradigma, es decir del régimen político-social basado en el marxismo, el gran sustrato ideológico del siglo XX, ha contribuido a aumentar el grado de incertidumbre característica del fin del milenio.[1] Esta crisis estaba presente desde mucho antes, aunque se constató en forma de derrumbe estrepitoso en 1989, reforzando en el terreno sociopolítico la profunda fractura que en el plano del pensamiento se venía manifestando desde los años ochenta.

Ya el llamado pensamiento débil, característico del posmodernismo, había comenzado a socavar las recias certidumbres del pasado, introduciendo en el plano epistemológico crecientes dudas sobre las posibilidades de la racionalidad. La posmodernidad, en tanto agotamiento de la modernidad, ha mostrado la pérdida de la sólida confianza del pasado, convirtiéndose de este modo la incertidumbre en el nuevo marco intelectual, si bien de ello no tiene por qué derivarse un nihilismo epistemológico o social.[2] La ciencia ha terminado aceptando también, a partir de la asunción plena de la complejidad, la idea de la incertidumbre.[3]

El nuevo 98 se nos aparece, pues, en el contexto de una profunda crisis del pensamiento occidental. Hay una crisis de la racionalidad, como ocurrió en su momento hace un siglo. Pero si éste es el marco intelectual en el que se enmarca la crisis en sus coordenadas foráneas, en el plano nacional el despliegue del Estado de las autonomías, y sobre todo el creciente protagonismo de los nacionalismos periféricos, suscita incertidumbre acerca de la esencia de España. De esta forma, hoy, como hace cien años, el problema de España aparece en el primer plano de la reflexión.

La cuestión ha adquirido recientemente una nueva dimensión al alcanzar el poder, por primera vez de forma democrática, tras el

[1] Del cual es reflejo el conocido debate del "fin de la Historia" iniciado en 1989 con la publicación del ya célebre artículo de Francis Fukuyama, mal comprendido en sus fundamentos inmediatos y discutido en sus proyecciones de futuro. Si en el primer aspecto se ha replanteado una lectura más serena y ajustada (Perry Anderson, *Los fines de la Historia,* Barcelona, Anagrama, 1996) en el segundo la discrepancia se ha intensificado (Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997).

[2] J. Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia,* Madrid, Tecnos, 1989.

[3] Ilya Prigogine, *El fin de las certidumbres*, Madrid, Taurus, 1997.

agotamiento de la experiencia socialista (que implícitamente encarnaba los afanes modernizadores de una de las dos Españas, la permanentemente excluida), una opción política que se reclama heredera de algunos de los supuestos ideológicos del pasado más tradicional, asumiéndolos como propios. Entre ellos figuraba, con carácter prioritario, la defensa de la unidad e identidad nacionales, valores cuestionados por el internacionalismo proletario de la izquierda clásica y el revisionismo anticentralista de los nacionalismos periféricos. De ahí la actual recuperación de controvertidas figuras del pasado,[4] acerca de las cuales la historiografía reciente, sobre todo la de orientación más crítica, no se había manifestado muy favorable. En una España social y económicamente muy diferente, el nuevo 98 se nos presenta, pues, en un contexto de similares incertidumbres epistemológicas, pleno de evocaciones vindicadoras.

Pero el 98 por antonomasia, el que ahora evocamos, presentaba unos rasgos muy específicos. En la coyuntura finisecular decimonónica las circunstancias fueron especialmente críticas. La derrota ante los Estados Unidos y con ello la pérdida de los restos del imperio ultramarino (Cuba, Puerto Rico y Filipinas) fue percibida como un episodio profundamente *dramático* por algunos miembros de la pequeña burguesía (los *regeneracionistas*). Se trataba de un colectivo, numéricamente muy débil, que *venía reflexionando* de forma crecientemente dolorosa sobre la situación del país, controlado, tras el fracaso de 1874 (fin de la experiencia democratizadora del sexenio), por las oligarquías tradicionales que habían encontrado su instrumento político en la Constitución de 1876.

Abandonada por parte de la burguesía la idea de cualquier planteamiento *insurreccional*, y aún escasamente articulado el emergente proletariado, la vida política quedó reducida, dejando al margen alguna episódica intentona republicana al *mecánico* funcionamiento del modelo liberal estructurado en la Constitución de 1876 (la de mayor vigencia de la historia de España, pues rigió la vida política española hasta 1931), cuyo reflejo local más característico era el desarrollo, en el contexto de una agobiante monotonía en la que había desaparecido cualquier margen de incertidum-

[4] J. Tusell, *Antonio Maura, una biografía política,* Madrid, Alianza, 1994; Ma. J. González, *El universo conservador de Antonio Maura,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1997; J. L. Comellas, *Cánovas del Castillo*, Barcelona, Ariel, 1997.

bre de los procesos electorales. Monótona pero eficaz, porque fueron los mecanismos que permitieron a la burguesía agraria y a la aristocracia disfrutar de manera ordenada y alternativa del poder, excluyendo a las demás fuerzas sociales (proletariado urbano y campesino) y a las opciones políticas extremas, tanto a la derecha (carlismo) como a la izquierda (republicanos en general), que defendían la sustitución del modelo político vigente.

Impotente ante la aparente solidez del edificio constitucional, el pensamiento crítico de la pequeña burguesía se refugió en una amarga reflexión sobre España. Se generó así un discurso, nutrido de elementos de procedencia diversa, que pretendía representar la expresión pública de esta desazón nacional, en la que confluían factores comunes, por lo demás, a otros países. Se ha llegado a hablar, en este sentido, de la existencia de una auténtica internacional del espíritu noventayochesco.[6] No se puede dejar de lado que este proceso de ensimismamiento nacional está inmerso en la crisis del pensamiento que se inicia hacia 1885 y que tuvo sus manifestaciones propias en otros países.

Fue el fenómeno sociocultural que tan precisamente caracterizó el filósofo marxista húngaro Lukács como *el asalto a la razón*. Frente al incontenible avance del positivismo se produjo un militante antipositivismo, con muy variadas manifestaciones, que llevó en algunos casos a un neoespiritualismo. Se ha calificado a la última década del siglo XIX como el momento en que se produce un profundo cambio psicológico, una revolución intelectual que se traduce en una revuelta contra el positivismo.[6] Pero en el plano de la acción política no hubo ruptura con el modelo burgués, sino reforzamiento de sus bases de legitimación que llevaría a la democratización del sistema. También es cierto que el irracionalismo terminó derivando, en numerosos casos, en el fascismo, movimiento esencialmente antidemocrático, con el cual la pequeña burguesía justificaba su propia existencia como clase, a base de sacrificar el espíritu del pueblo.

Esta verdadera situación anímica, general en el pensamiento europeo occidental, encontró un especial eco en aquellos países que atravesaban una coyuntura depresiva por la incidencia de circunstancias políticas desfavorables. En Francia se había produci-

[5] José Carlos Mainer, *Literatura y pequeña burguesía en España (Notas, 1900-1950)*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1972, pp. 78-79.

[6] J. Stuart Hughes, *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo, 1890-1930*, Madrid, Aguilar, 1972.

do, tras la derrota en 1870, una profunda crisis nacional que tuvo su reflejo intelectual en la reorientación de autores como Hyppolite Taine. Sus *Orígenes de la Francia contemporánea,* alegato contra las consecuencias de la Revolución, ejercieron una influencia equívoca en los intelectuales pequeño-burgueses españoles, dramáticamente oscilantes entre la reacción conservadora y el reformismo de izquierda.[7]

En este sentido, Edmond Demolins y sus reflexiones pedagógicas sobre la superioridad de los anglosajones, de 1897, al mismo tiempo que representaban una manifestación clara de esta angustia nacional (reforzados sus efectos en España por lo que tenía la obra de amarga reflexión sobre la crisis de los países latinos) supondrían hitos de repercusión internacional. Además, el escritor francés sería un destacado representante de la idea de llevar a cabo una necesaria renovación de las costumbres (con su admiración a la educación en el riesgo anglosajona). En última instancia, en nuestro país la desafortunada peripecia bélica en las Antillas no hizo sino reforzar la crisis de impotencia que afectaba a estos grupos críticos con el sistema establecido. Había que cambiar España, que modernizarla.

En el plano de la acción política, la pequeña burguesía tomó conciencia de que la democracia por la que tanto había suspirado podía no ser una simple prolongación del liberalismo, sino su antítesis. Esta realidad la expresaría años después Ortega y Gasset, quien se atrevió a calificar a la democracia de morbosa, para contraponerla al liberalismo, dos realidades consideradas antagónicas. La democracia podía llevar a la autocracia (poder del Estado), el liberalismo era un derecho privado, un privilegio.[8]

Enlazando con una veterana tradición nacional, la de los arbitristas, surgieron escritores que introdujeron y popularizaron la *literatura médica* en la que España aparecía como un país "enfermo" de "apatía", necesitado de una "terapia" de choque, que debería llevar a cabo, de forma contundente, "un cirujano de hierro". Este discurso, esencialmente regeneracionista, trataba de ser difundido inútilmente entre las capas populares, a pesar de que se generó una amplia publicística. Poco después enlazaría, además,

[7] José Carlos Mainer, *La Edad de Plata de la cultura española (1900-1931)*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 81.

[8] Alfonso Ortí, "Estudio introductorio" a Joaquín Costa, *Oligarquía y caciquismo como forma de gobierno de España. Urgencia y modo de cambiarla*, Madrid, Revista de Trabajo, 1975, p. CXLV.

sin solución de continuidad, en diversos ámbitos territoriales con la reflexión regionalista, amarga constatación de la impotencia de las clases medias, de su reformismo, en el contexto de la crisis de la Restauración;[9] ello cuando ya se había producido la emergencia de las masas que comenzaban a crear, de forma autónoma, su propio sistema organizativo.

Se acepta en los ámbitos académicos que precisamente en este año de 1898 se introdujo en la lengua española el sustantivo *intelectual*, prototipo del disconforme, con actitud crítica e independiente frente al poder establecido. El asunto Dreyfus sería el desencadenante de la actuación de un grupo de escritores dispuestos a influir en la opinión pública. Los autores del 98, que introdujeron el término *intelectual* en la lengua castellana, fueron también los primeros que en España tenían una conciencia clara de su papel rector en la vanguardia política y social.[10] Se enlazaba de esta forma con la práctica política del republicanismo, desmoralizado por los escasos frutos y nula eficacia de su labor de concientización social.

Lo improvisado, más que disparatado, de algunos planteamientos, fruto de un voluntarismo bienintencionado, no debe hacer olvidar el fondo de razón de muchas de las formulaciones. La reacción nacional, que simbolizamos en la fecha del 98 aunque en ocasiones arranca de atrás, tenía como objeto la búsqueda de la modernización, de la regeneración del país, enunciando las grandes vías para el futuro: material (obras públicas) y moral (educación). Es decir, este talante, morbosamente crítico en algunas de sus expresiones, dejó un legado para el futuro. Con Costa, además, lo que era una mera descalificación, la del sistema político, adquirió categoría historiográfica.

De esta forma, el caciquismo, realidad consustancial a la España rural, mucho más compleja de lo que pensaban sus críticos, se convirtió, pues, no sólo en un mito de la pequeña burguesía, angustiada por su propia impotencia, que objetivó en él el fundamento de los males de la sociedad española, sino también en una categoría historiográfica de gran virtualidad en el análisis político. Así, lo que era una mera atribución de responsabilidades y descargo de conciencia resultó ser, gracias en buena medida al polígrafo aragonés, de una sorprendente longevidad y solidez conceptual y, además, marco referencial obligado por sus potencialidades heurísticas en el ámbito de la historia contemporánea.[11]

Porque el caciquismo, íntimamente relacionado con otros conceptos, *patronazgo, clientelismo* (que definen relaciones entre agentes dotados de recursos desiguales), es una realidad que convierte lo que deberían ser relaciones políticas de hombres libres en relaciones personales, de dependencia, guiadas por intereses concretos e inmediatos y, como tales, potencialmente intemporales, aun cuando varíen tanto las circunstancias históricas como los sujetos detentadores de la capacidad desmovilizadora. No se puede dejar de lado una realidad de gran peso en las sociedades patrimonial y culturalmente desequilibradas: el que domina el poder (sea político o económico) al tener en sus manos la capacidad de distribuir los recursos y favores se hace del control de la relación clientelar.

En última instancia, lo que los hombres del regeneracionismo (y con ellos los escritores del 98, los ensayistas) echaban en falta era la ausencia de una *ciudadanía* madura, consciente de sus derechos, y genuina receptora de sus mensajes de *redención* más política que social. Porque, a fin de cuentas, se trataba de salvar el orden establecido introduciendo las reformas políticas imprescindibles. La verdadera dificultad se hallaba en la necesidad de atacar en profundidad los tremendos desajustes estructurales que se daban en la sociedad española.

En este terreno había muy escaso margen para la *ambigüedad* y el discurso regeneracionista no siempre defendió unas soluciones coherentes. Resultaba claramente insuficiente cualquier planteamiento cuyo eje central pasase sólo por la necesidad de una urgente tarea de redención cultural. La profundización democrática requería obviamente algo más; había que prever la forma de llenar también la simbólica "despensa" de que se hablaba. Y aquí no hubo unanimidad, las contradicciones de clase resultaron insalvables. Se produjo una inevitable fractura que llevó a algunos a propugnar veladamente fórmulas socialdemócratas (a partir de la asunción de los principios del georgismo).

[9] El significado de la obra de unos representantes característicos de esta corriente en el ámbito agrario de la España del Sur puede verse en Fernando Sánchez Marroyo, "Blas Infante y Antonio Elviro: coincidencias doctrinales y divergencias empíricas en el discurso y la praxis regionalista", en *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Contemporánea* (III), Córdoba, Consejería de Cultura y Cajasur, 1996, pp. 199-222.

[10] E. Inman Fox, "El año 1898 y el origen de los intelectuales" en José Carlos Mainer, dir., *Modernismo*, pp. 31-35.

[11] A. Robles Egea, ed., *Política en penumbra*, Madrid, Alianza, 1996.

Al margen de los regeneracionistas propiamente dichos, que tenían como eje central su preocupación por la postración del país, y de forma paralela, otros autores de mayor talla literaria lograban su madurez por estas fechas conformando un grupo con personalidad acusada. Surgió así una notable generación de escritores (Generación del 98) que tuvo como elemento distintivo la idea de compromiso, un compromiso doliente con la realidad nacional percibida como crecientemente insatisfactoria y amarga.

La fuerte personalidad literaria y la alta calidad artística de estos autores hizo que el trabajo de los auténticos representantes de la crisis ideológica de la pequeña burguesía quedara eclipsado. Todo el análisis posterior se centró, a través de las preocupaciones estéticas, en la obra de los grandes escritores, lo que determinó el que sólo se percibiera la versión literaria del asunto, con muy diversos niveles de compromiso frente a la realidad de su tiempo, porque a los auténticos regeneracionistas se les dejó de lado por su escasa calidad artística en el uso de la palabra escrita.

El resultado de las reflexiones de aquellos autores menores, por llamarlos de alguna forma, los regeneracionistas, se plasmó en una literatura doliente, aceradamente crítica, pero llena de impotencia, porque, como dijo Silvela en su famoso artículo, España está "sin pulso". Su propio fracaso personal y político cuando intentó arreglarla fue la concreción práctica de la imposibilidad de cualquier salida. Convencido de que no era posible ningún arreglo se retiró de la vida activa.

El problema de España era, pues, la preocupación básica que subyacía en aquellas reflexiones. Hoy, un siglo después, cuando nos aproximamos a un nuevo fin de milenio, hemos visto cómo algunos elementos parecen resurgir. Aun cuando las circunstancias de la sociedad española son globalmente diferentes, permanecen ciertos rasgos que, por analogía, permiten objetivar una identidad crítica. Hemos hablado en este sentido de la incertidumbre cultural y de la desazón política. Otra vez surgen dudas acerca de la consistencia de la idea de España, que lleva a relecturas de los clásicos ensayistas noventayochistas.[12]

El 98 aparece también en el centro del debate sobre la propia crisis del sistema político canovista, "nada fue idéntico después de 1898".[13] La misma desaparición violenta de su principal artífice el año anterior y poco después la del rival-complemento de éste, Sagasta, introdujo un nuevo factor de trascendentalidad a la coyuntura. La actual recuperación de la figura de Cánovas y otros políticos conservadores coetáneos, a la que se ha hecho referencia, supone también un intento de normalizar, de introducir en una síntesis global la tradicional visión unilateral de la realidad nacional. Ante la idea de las dos Españas siempre discordantes, cada una con su versión a cual más pretendidamente auténtica, se trataría de crear un ámbito de encuentro de ideas comunes sin monopolios excluyentes. Frente al secuestro realizado por una de ellas del sentimiento nacional tanto como del afán modernizador, subyace el objetivo de integrar en una concepción unitaria y armónica deseos y realidades para el presente y, sobre todo, para el futuro.

[12] J. Ma. Marco, *La libertad traicionada,* Barcelona, Planeta, 1997.

[13] M. Esteban de Vega, "El 98 en la crisis de la Restauración", en *Las crisis en la historia* (Sextas Jornadas de Estudios Históricos), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, p. 206.

Pero, al margen de las digresiones existencialistas, el 98 tiene, además, otras connotaciones más importantes, si cabe, en aquel momento en tanto manifestación de tensiones sentidas por la sociedad española en su conjunto, muy alejadas de aquellas elucubraciones intelectualizantes características de la pequeña burguesía. Las preocupaciones espirituales, dentro de su innegable importancia y trascendencia, eran minoritarias ya que el pueblo vivía, paralelamente, su propia peripecia material.

No se puede olvidar que 1898 fue también, en un contexto económico de bancarrota nacional (la época de la "peseta enferma"), el año, uno más, de los motines populares motivados por el encarecimiento de las subsistencias, que llevarían a la declaración del "estado de guerra" en la mayor parte del territorio nacional. Estas dificultades para sobrevivir en el propio país, que motivaron aquellos episodios de subversión generalizada, preocuparon más que las minoritarias elucubraciones y lamentos por la pérdida del Imperio y la crisis nacional (la literatura del desastre).

De esta forma el Ejército español se vio envuelto en una doble tarea en el año 1898. Mientras en el exterior debía hacer frente a la ofensiva conjunta de cubanos y norteamericanos, tanto en el Caribe como en el Pacífico, y a partir de abril la de estos mismos junto a los tagalos, en el interior tenía que defender la paz social amenazada por sus propios compatriotas. Hasta tal punto llegó la tensión interior que fue preciso declarar "estado de guerra" en todo el país.

Pero en estos momentos todavía no había realmente un enfrentamiento pueblo-Ejército, entendido como choque de opciones sociopolíticas contrapuestas, que discrepasen radicalmente en su concepción del modelo de sociedad. Por tanto, no suponían estas actuaciones tumultuarias un verdadero peligro para el orden establecido. Las relaciones entre la institución militar y la emergencia popular eran más bien de tipo paternalista, porque no se había producido aún la asunción de una ideología capaz de fundamentar un modelo alternativo de sociedad. El mismo arcaísmo de la protesta legitima la asunción de este sentido salvífico por el Ejército.

Se asistió así a un dramático desdoblamiento de la vida nacional de efecto múltiple en tanto que afectó a instituciones y colectivos sociales. El mismo Ejército, que trataba con la fuerza de las armas de someter la disidencia cubana y filipina, debía recorrer también su propio país asegurando el respeto al orden público. La suspensión de las garantías constitucionales, con la primacía del fuero de guerra, refleja la excepcionalidad de la situación.

En realidad el motín popular no era una novedad en 1898. Los sucesos tumultuarios de la primavera de aquel año no eran los primeros ni serían los últimos.[14] Hundían sus raíces en una veterana tradición de protesta popular, que tenía su fundamento en el malestar producido por la confluencia de una doble situación aflictiva de las clases bajas: encarecimiento de las subsistencias y creciente descontento contra la presión fiscal.[15] En este sentido pueden ser englobados aquellos episodios en el doble contexto de los motines de subsistencias y de la lucha contra los impuestos.[16] Entre éstos el de los consumos desempeñaba un protagonismo en la mentalidad popular .

El impuesto de consumos, creado en el siglo XIX, gravaba el tráfico de sustancias de comer, beber y arder, era un modelo de imposición indirecta socialmente poco equitativa, porque afectaba a los artículos de primera necesidad; fue hasta su supresión, ya avanzado el siglo XX, elemento determinante de constante agita-

[14] Ma. L. Arriero, "Los motines de subsistencias en España, 1895-1905" , *Estudios de Historia Social*, 30 (1984), pp. 193-250.

[15] C. Serrano, "Guerra y crisis social: los motines de mayo del 98", en *Estudios de Historia de España*, Homenaje a Manuel Tuñón de Lara, Madrid, Universidad Internacional Menéndez y Pelayo, 1981, I, pp. 439-449.

[16] R. Vallejo Pousada, "El impuesto sobre consumos y la protesta antifiscal rural en la España de la segunda mitad del siglo XIX" en *Actas VII Congreso de Historia Agraria* (Baeza, 31 de mayo-3 de junio de 1995). Ejemplar mecanografiado.

ción pública. De honda tradición en la Hacienda nacional, desde el principio fue objeto de la animadversión popular, por sus efectos encarecedores sobre las subsistencias. La exacción de los consumos estuvo siempre llena de dificultades y se sucedieron multitud de leyes y reglamentaciones. Cobrado por medio de encabezamiento municipal, mediante el pago de un cupo fijo a la Hacienda, cada Ayuntamiento solía a su vez arrendarlo a un particular que era el encargado de materializar su cobro.

La lucha popular contra el impuesto quedó asociada a todas las alteraciones políticas y sociales, generando continuos *motines* que se jalonaron a lo largo de la segunda mitad del XIX. Los intentos realizados durante el Sexenio Democrático para suprimirlo fracasaron, por las acuciantes necesidades del Tesoro Público y la mala fortuna que acompañó a las fórmulas que se crearon para sustituirlo (capitación, repartimiento personal que tuvo que ser suprimido al poco tiempo por el rechazo que encontró).

Rara fue la localidad en la que no se conociera un tumulto popular contra los consumos en los que participaban activamente, casi siempre, las mujeres (a menudo con carácter exclusivo). Se trataba de una variedad de la tradicional protesta contra los impuestos, que conoció otras variantes (cédulas personales), aunque la que nos ocupa fuese la más destacada. Los primeros motines localizados son anteriores a 1876, es decir estaban ya presentes desde los mismos orígenes de la Restauración. La reacción del poder público era siempre la misma: el envío de fuerza armada (concentración de la Guardia Civil). Los propios Ayuntamientos, que eran los que debían hacer frente a las iras de los vecinos, se veían con frecuencia incapaces de atender a la recaudación y, desbordados, abandonaban los municipios.

Generalizados en toda España, una percepción local posibilita tanto un mejor conocimiento de las características de su desarrollo como la propia documentación, no siempre fácil, de tan dispersos episodios. Se puede seguir así el despliegue de la actuación popular en el marco de una zona de la España interior, un mundo básicamente ruralizado: Extremadura, donde la gravedad y frecuencia de los cuadros tumultuarios fue característica, hasta tal punto que cabría hablar de una situación endémica. Prácticamente todos los años se producía algún conflicto de este tipo.

La repercusión de estos hechos radica más que en su reducida trascendencia política, en la capacidad de perturbación de toda la administración pública. La impotencia de las autoridades munici-

pales a la hora de hacer frente al cobro de las cargas fiscales que recaían sobre los vecinos, causa inmediata del estallido popular, las llevaba, en situaciones extremas, al abandono de sus cargos. En 1882, en el contexto de una grave crisis campesina por pérdida de las cosechas,[17] los consistorios de varias localidades de la provincia de Badajoz, Don Benito, Cabeza del Buey, Jerez de los Caballeros, Fuente de Cantos, dimitieron por no poder hacer frente a la nueva cuota de consumos.

Al margen de la cuantía y de su repercusión sobre la economía familiar, algunos aspectos complementarios pueden ayudar a comprender el hondo malestar que se derivaba de la exacción del impuesto, cuyo reparto, por lo demás, no escapaba a los manejos políticos, utilizándose tradicionalmente como instrumento de presión o venganza contra los elementos poco dóciles a los designios de los notables. Porque las consecuencias del impago de las cuotas asignadas podían ser tremendas. En 1894 la mayor parte de los vecinos de Granja de Torrehermosa vieron sus bienes embargados por impago de la contribución de consumos. En estas circunstancias de tensión local se explican ciertos hechos de inusitada violencia, como los atentados con dinamita contra el recaudador de consumos y el alcalde de Orellana la Vieja en 1894.

Lo más frecuente en estos cuadros tumultuarios, calificados penalmente como sedición, era el grito de "¡Abajo los consumos!", sin embargo, en otros casos aparecían gritos claramente alusivos al motivo del descontento. En 1888, en un tumulto en Oliva de Jerez contra los consumos se utilizó por los amotinados el grito de "¡Trigo libre!".[18] El protagonismo femenino fue desde antiguo destacado en estos actos, pues el papel de la mujer en el hogar la hacía tradicionalmente responsable del abastecimiento familiar, y su capacidad de compra, siempre limitada, se veía muy afectada por estas cargas tributarias. Y no debe pensarse que esta acusada presencia femenina le restase tensión a los tumultos. En el verano de 1889 el Gobernador Civil se vio obligado a desplazarse a la ciudad de Zafra con fuerzas de la Guardia Civil ante los desórdenes públicos que, motivados por consumos, protagonizaron las mujeres.[19]

[17] El diario pacense *La Crónica* publicó un editorial, titulado significativamente "Sobre un volcán", avisando de los peligros que se podían derivar del malestar campesino a causa de la crisis, 25-v-1882.

[18] *La Crónica*, 8-vi-1888.

[19] *Ibid.*, 28-viii-1889.

Este goteo, de pueblo a pueblo y de manera aislada, conocía momentos de especial efervescencia, con generalización por todo un ámbito comarcal. En julio de 1892 fueron frecuentes los motines por consumos en la provincia de Badajoz: Guareña, Villafranca de los Barros, Azuaga, Fuente del Arco y Granja de Torrehermosa los conocieron. Destacó en varios de ellos el protagonismo de las mujeres. La llegada de la Guardia Civil controlaba sin mayores dificultades estos episodios aislados. Pero cuando la situación se generalizaba la Benemérita resultaba insuficiente y había que recurrir al Ejército.

Comportamientos aislados, y de incidencia comarcal, alcanzaron las más de las veces y en momentos determinados un carácter masivo, extendiéndose por todos los lugares. Esto ocurrió en abril y, sobre todo, en mayo de 1898. Ha quedado claro que la situación no era nueva. La especificidad de esta coyuntura estaba en las circunstancias que concurrían en el momento (bélicas y económicas) y en la masiva generalización de los sucesos, que los hizo difícilmente controlables con la única presencia de la Guardia Civil. La prensa, a pesar de la existencia de censura militar, ofreció una abundante información que permite el seguimiento de los sucesos.

Ya a fines del invierno, cuando los motines generalizados en otras partes de España no habían llegado aún a Extremadura, preocupaba la llamada "cuestión del pan". Se calibraban bien sus efectos sobre el orden público. Los contribuyentes de Cáceres, reunidos en la casa consistorial, acordaron recaudar fondos para atender a las previsibles dificultades que había de originar la subida del trigo en las clases menesterosas. Se era consciente de que aquel acto de caridad no resolvía definitivamente la cuestión, como se pudo comprobar enseguida.

El encarecimiento de los artículos de primera necesidad determinó un estallido popular que se generalizó por todo el país. Estos motines tuvieron su reflejo destacado en Extremadura. En muchas localidades (Aliseda, Azuaga, Badajoz, Malpartida de Cáceres, Mérida, Olivenza, etc.) los vecinos se amotinaron, asaltando en unos casos los Ayuntamientos y destruyendo las casetas de consumos, considerados máximos responsables de la carestía. Pero no todo era destrucción. El motín presentó en numerosos lugares una funcionalidad muy precisa: las masas reaccionaban contra la carestía del pan tratando de impedir la salida del trigo de las poblaciones. La prohibición de exportación de cereales y harinas, así como la

apertura de las fronteras a la entrada de granos, no tranquilizaron a los vecinos, presos de una verdadera histeria colectiva.

Especialmente graves fueron los sucesos de la ciudad de Badajoz el 7 de mayo. Su control exigió la presencia del Ejército en las calles. La actuación prudente del general Macón, uno de los jefes de la guarnición, evitó lo que hubiese podido ser una gran tragedia colectiva. Porque el desbordamiento de las autoridades civiles obligó a utilizar el recurso coactivo último: la declaración del estado de guerra. Fue el mecanismo que contribuyó a controlar un movimiento que, por lo demás, se agotaba en sí mismo. Las iras de los amotinados se dirigían, como era la norma en estos casos, contra las administraciones y casetas de consumos consideradas responsables de la carestía.

En la mañana de aquel día se concentraron en la plaza de la Constitución de la capital pacense varios centenares de mujeres que comenzaron a gritar "¡Abajo los consumos!" y exigiendo la baja del precio del pan. Después se dirigieron al Gobierno Civil, donde una delegación pidió a su titular que obligase a los panaderos a abaratar el pan y a los comerciantes los comestibles. Las buenas palabras de la primera autoridad provincial no lograron calmar los ánimos. La Administración de Consumos fue apedreada por las enfurecidas mujeres que no aceptaron la presencia de hombres, conscientes de que esto podía favorecer la represión. La misma suerte conocieron las oficinas de fielatos, que además se vieron asaltadas y lo que había en su interior incendiado. Todo el sistema fiscal de consumos de la ciudad quedó desarticulado.

Una sección de la Guardia Civil a caballo fue incapaz de controlar la situación. Los comerciantes optaron por cerrar sus tiendas. Aquel ambiente de total indisciplina duró hasta primeras horas de la tarde cuando la presencia del general Macón, que se vio vitoreado por las masas, logró de forma pacífica disolver los grupos de amotinados. Al atardecer el gobernador civil reunió a la Junta de Autoridades y se acordó resignar el mando, declarándose la ciudad y provincia en estado de guerra.

En las esquinas de la ciudad se fijaron dos bandos: uno del gobernador civil informando a la ciudadanía de la resignación del mando[20] y otro del gobernador militar declarando el estado de guerra. Debía ser, pues, la autoridad militar la que restableciese el orden público. Quedaban prohibidas las reuniones y manifestaciones en la vía pública, serían disueltas por la fuerza las que se organizasen y los encausados pasarían a la jurisdicción militar. Más que lo sucedido en la ciudad de Badajoz (con ser grave), lo que movió a tomar esta medida extrema, como reconoció la prensa republicana, fue la extensión de los motines por todo el ámbito provincial. La generalización de estos episodios por la geografía nacional llevaría al Gobierno a extender esta situación excepcional a todo el país.

[20] Puede verse este bando en *La Región Extremeña*, 8-v-1898.

Una de las primeras medidas que para calmar los ánimos tomó el general Echagüe, comandante militar de Badajoz, fue tratar de solucionar el problema del pan, cuya alza estaba en el origen de los tumultos. Convocó a fabricantes de harinas y pan y logró bajar el precio de aquel artículo. Pero al día siguiente nuevamente grupos de mujeres volvieron a manifestarse pidiendo el fin de los derechos de consumos. Disueltos los grupos, volvían a reunirse. Aunque era la mujer la protagonista exclusiva de estos sucesos tumultuarios, los hombres aparecían en un papel secundario. Por ello las autoridades advirtieron a los varones en la ciudad de Badajoz, quienes marchaban en actitud pasiva detrás de las manifestaciones de mujeres, que su comportamiento era delictivo, y si persistían en ello serían detenidos y encerrados en el fuerte de San Cristóbal.

El general Echagüe debió enviar tropas a los lugares donde los estallidos de la violencia popular alcanzaron sus mayores cotas (salieron fuerzas para Mérida y otras localidades tan distantes como Azuaga y Zafra). El mismo general Macón debió partir al frente de efectivos de la guarnición para asegurar, por la fuerza de las armas, la paz social en la provincia. En el foco minero de Azuaga la situación adquirió una especial gravedad, porque los trabajadores de las minas se declararon en huelga, sumándose así al conflicto y poniendo el orden público en una difícil tesitura. Consejos de guerra se encargarían después de depurar las responsabilidades de los detenidos por su participación en los sucesos.

Especialmente contumaces fueron los vecinos de Mérida. El día 6 de mayo grupos de mujeres impidieron la salida de trigo. Además fueron quemadas las casetas de consumos. Al día siguiente la Guardia Civil debió disolver los grupos de amotinados. Para tratar de controlar la situación el Ayuntamiento concedió una subvención a fin de bajar artificialmente el precio del pan. Sin embargo, estas medidas aparentemente tan benéficas originaban

nuevos problemas y los alcaldes se encargaron de prevenir contra la reventa.[21]

En suma, la secuencia temporal de estos episodios fue similar en todos los sitios. En primer lugar surgimiento de una manifestación de mujeres pidiendo la rebaja del precio del pan. Esta actuación, que pudiera entenderse espontánea, no lo era en realidad, al menos en lo que este vocablo puede implicar de originalidad, porque tenía claramente un sentido mimético, se trataba de reproducir lo que venía ocurriendo en otros lugares del país. Sin embargo, dado que no había ninguna estructura organizativa capaz de responsabilizarse de la canalización de la protesta, sí hay que considerarla, al menos, improvisada. Como era característico de este tipo de comportamiento antiguo, el contagio, factor que disparó el estallido de los incidentes, encontró su terreno abonado en el malestar latente que existía en las clases populares. Esto explica también dos cosas: el que la excitación pública desapareciese sin dejar rastro y el que los comportamientos tumultuarios volviesen a conocer periódicas resurrecciones.

La segunda fase era la represiva. Ante el creciente desorden público y la impotencia de las autoridades civiles hubo que recurrir de forma autónoma en cada provincia, de acuerdo con lo establecido en la vigente Ley de Orden Público de 1870, a la declaración del estado de guerra. Junto a ello se tomaron otras medidas contemporizadoras tendentes a aplacar los excitados ánimos populares. Como en el pasado, para controlar los efectos más directos de la situación, los Ayuntamientos bajaban, de forma artificial, por medio de una subvención, el precio del pan. Del excepcional protagonismo femenino se derivó una peculiar consecuencia: fueron muchas las mujeres que, a causa de su participación en los motines, ingresaron a la cárcel.

Este activismo popular, de tipo sedicioso, tuvo lugar paradójicamente en el contexto de un elevado clima de excitación patriótico. Fueron, pues, dos tipos de fenómenos prácticamente paralelos en el tiempo. Porque no dejaron de aparecer en aquella coyuntura especialmente crítica manifestaciones de un patrioterismo vacío que, en última instancia, dan la razón a los que defienden la teoría de que el Gobierno optó por una guerra desigual en las colonias, con su previsible desastre, como un mal menor que evitase la desestabilización interna a manos del Ejército o de los grupos más

[21] *La Región Extremeña*, 10-v-1898.

intransigentes. Porque el clima de excitación popular fue compatible con la frivolidad más absoluta, y las manifestaciones de patrioterismo descarado e inconsciente se generalizaron a todos los rincones del país.

En las principales ciudades hubo actos públicos de afirmación patriótica (Badajoz, Don Benito, etc.). En Almendralejo, la sociedad El Obrero Extremeño, nombre equívoco bajo el cual se escondía un tradicional Casino provinciano, organizó una manifestación contra Estados Unidos.[22] No resultaba sorprendente que muchos de los que habían hecho lo imposible por eludir su envío a las colonias, para defenderlas con las armas en la mano, hicieran ahora enérgicas protestas de amor a la integridad nacional, llegando incluso a ofrecer su vida y considerando traición cualquier concesión a los independentistas.

En la provincia de Cáceres se conocieron episodios similares. La prensa local, en los días de la primavera del 98, aparecía llena de soflamas patrióticas y de descalificaciones a los norteamericanos. La tensión fue creciendo y el 23 de abril se organizó una manifestación en la capital cacereña que al grito de "¡Viva España!"[23] recorrió las calles. El cierre de los comercios le dio realce festivo a un acto que vio culminar el furor antinorteamericano de las masas con la quema de banderas. Todo presidido por el gobernador civil que dirigió unas palabras a los manifestantes. Al día siguiente, domingo, una nueva manifestación derivó en el ataque y destrucción de la casa de máquinas de coser Singer, por creerla norteamericana.

Por todas partes se constituyeron juntas de auxilio para la suscripción nacional que animaban a los vecinos, con inflamadas alocuciones llenas de exacerbado patriotismo, a fin de que colaborasen en la medida de sus fuerzas. Se trataba de conseguir fondos para financiar el esfuerzo bélico. Las listas de donativos, encabezadas por las figuras más notables de la sociedad extremeña, comenzaron a aparecer en la prensa, sirviendo de estímulo a los rezagados. El ambiente de exaltación nacional ganó a todos, y cada uno trató de colaborar en la empresa de acuerdo con sus fuerzas. Hasta los presos de la cárcel de Badajoz organizaron su propia suscripción.

[22] *Nuevo Diario de Badajoz*, 26-iv-1898.
[23] *El Eco de la Montaña*, 28-iv-1898.

Incluso la Iglesia se sintió llamada a intervenir. En la Pastoral que el obispo de Badajoz dirigió al clero y a los fieles de la diócesis se deslizaban todos los tópicos del caso. Se condenaba "la execrable conducta observada por la República norteamericana" y no había dudas a la hora de calificar el conflicto: se trataba de una guerra santa, de una guerra justa, de una guerra patriótica, para cuya mejor resolución se impetraba el auxilio divino. En realidad, la razón de este inflamado espíritu militarista figuraba en un párrafo del escrito: "España prefiere una tumba gloriosa a una abyecta humillación".[24] Posiblemente no era factible otra salida y nadie, ni los que estaban obligados a ello, hizo gala de la mínima cordura.

La coyuntura del 98 ofreció, pues, una amplia muestra de las actitudes colectivas y puso a prueba el funcionamiento de las instituciones. En suma, guerra en el exterior y agudas tensiones sociales en el interior. Por cualquier lado que se lo contemple, 1898 nos ofrece, pues, un panorama de crisis nacional en un país aislado en el contexto internacional[25] y con dudas acerca de su europeidad. Los regeneracionistas, fieles a su vocación médica, emitieron su diagnóstico: los males de España hundían sus raíces en una peculiar conformación del cuerpo nacional de hondas repercusiones políticas, que quedaría historiográficamente fijado en el entramado caciquil.

En 1898 coincidió, pues, la guerra exterior con una protesta popular que se manifestó a través de una figura característica del XIX: el motín de consumos. Se trataba de manifestaciones de descontento social de convulsa y periódica aparición. Controladas, por una primaria articulación del mercado, las tradicionales crisis de subsistencias, no por ello el abastecimiento de la población estaba asegurado. En los sectores menos dinámicos de la sociedad española, de las dos formas de protesta popular que convivían ya a fines del XIX: la moderna y reivindicativa (huelga) y la arcaica (motín), ésta era no sólo la predominante, sino también la exclusiva.

Tanto o más que el conflicto en las Antillas y el Pacífico preocupaba a muchos, y realmente obsesionaban, las posibles consecuencias futuras del malestar que se sentía en las masas y que había encontrado una manifestación notoria en aquellos episodios de agitación generalizada. Es significativo que, treinta años después, algunos revivieran, en el recuerdo, pero como elemento premonitorio, unos cuadros de violencia rural contra las personas y las propiedades que tuvieron lugar en los momentos iniciales del Sexenio Democrático. Éstos presentaron, antes de que aquellos sucesos reaparecieran en Extremadura, como un paradigma del peligro que podría derivarse para el orden establecido de la incontrolada actuación popular.[27] En un lenguaje apocalíptico se pintaba una situación de cataclismo, reflejo del miedo, siempre latente, a un estallido social.

[24] *Nuevo Diario de Badajoz*, 3-V-1898.

[25] C. Robles Muñoz, *1898: diplomacia y opinión*, Madrid, CSIC, 1991.

[27] *Nuevo Diario de Badajoz*, 29-III-1898. Para enmarcar estos sucesos en un contexto significativo, véase Fernando Sánchez Marroyo, "Violencia campesina, impotencia pequeñoburguesa y reacción conservadora. El Sexenio Democrático en Extremadura", *Anales de Historia Contemporánea* (Monográfico sobre el Sexenio Revolucionario y el cantón Murciano) 9 y 10 (1994), pp. 537*ss*.

Cuadernos Americanos, núm. 72 (1998), pp. 160-174.

Regeneracionismo y utopía en la literatura del 98

Por *Isabel* Román Román
Centro Extremeño de Estudios
y Cooperación con Iberoamérica (CEXECI)

Buen número de obras literarias del fin del siglo XIX y la primera década del XX divergen aparentemente del análisis positivista que sobre los males de la patria y la regeneración nacional venía realizando la sociología desde la década de los ochenta del siglo XIX. Algún crítico ha apuntado al respecto que en el fin de siglo el arte sustituye el análisis positivista de la sociedad por ensoñaciones medievalizantes y propuestas espiritualistas.[1]

Como sabemos, la necesidad de "regeneración" —término del campo léxico biológico en su origen, y vinculado a la visión organicista de la sociedad— se venía reiterando en discursos y escritos políticos tras la Revolución del 68. Aunque los *Diccionarios* de la Real Academia de 1869 y 1884 recogen sólo la acepción moral del vocablo, se han documentado ejemplos tempranos de discursos parlamentarios de 1869 en los que empezaba a usarse con la acepción que nos interesa aquí. Así, F. Garrido amonestaba en un discurso de marzo del citado año: "Procederíamos con ligereza, que quizá comprometería notablemente a la grande obra de la regeneración de la patria",[2] y Lucas Mallada advertía tempranamente que la inmensa plaga del caciquismo estaba al borde de convertir al país en un muerto al que habría que intentar regenerar: "Es preciso regenerar y revivir al país por todos los medios y con todos los elementos de alguna fuerza disponibles".[3]

A comienzos del siglo XX comienza la burla de esta terminología, con lo que el cansancio producido por la reiteración de ciertas formulaciones teóricas parece claro. Por ejemplo, en *La voluntad*

[1] José Carlos Mainer, "El teatro de Galdós, símbolo y utopía", en *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura*, Barcelona, Ariel, 1975, pp. 177-212.

[2] María Paz Battaner Arias, *Vocabulario político-social en España. 1868-1874*, Madrid, Anejos del BRAE, 1977, p. 603.

[3] Francisco J. Flores Arroyuelo, ed., *Los males de la patria y la futura revolución española*, Madrid, Alianza, 1969, pp. 171-197.

de Azorín (1902), el educador Yuste se hace eco del abuso del vocablo, cuando comenta la famosa *Protesta* de los jóvenes Azorín, Pío Baroja y Ramiro de Maeztu aparecida en *El Correo Español* en febrero del mismo año. Este "Manifiesto de los Tres" mencionaba los propósitos renovadores como algo lejano, al iniciarse diciendo: "Y en aquel tiempo en la deliciosa tierra de Nirvania todos los habitantes se sintieron tocados de un grande y fervoroso deseo de regeneración nacional". Yuste advierte proféticamente: "Yo veo que todos hablamos de regeneración [...] quiero leértela porque pinta un periodo de nuestra vida que, acaso, andando el tiempo se llame en la historia la época de la regeneración".

El mismo Yuste afirma que la filosofía murió con la Revolución de Septiembre, sustituida por el positivismo y más concretamente por la sociología, a la que define sarcásticamente como "algo así como un nuevo licor de la madre Seigel, como unas nuevas píldoras Holloway... ¿Sabe alguien lo que es la sociología? Proyectos sobre el bienestar social, sobre las relaciones humanas, sobre todos los problemas de la vida... hipótesis, generalidades, conjeturas... ¡metafísica!".[4]

Aparentemente lejos de la sociología contemporánea, la literatura muestra una vuelta idealizante a la Edad Media, que se combina, sin embargo, según mostraremos, con propuestas regeneracionistas directamente entroncadas con el pensamiento positivista. Esta combinación de idealismo y positivismo caracteriza, a nuestro juicio, algunas de las propuestas sociales que por la vía de la ficción van a canalizar ciertas obras literarias noventayochistas.

De un lado, y según la noción de "lectura de los clásicos" propia de las doctrinas estéticas del krausismo,[5] se relee en clave contemporánea la épica medieval.

[4] En cap. VIII, 1 de la novela citada.

[5] Giner entiende que las obras literarias de cada época son las que nos hablan de la historia verdadera y del espíritu colectivo, por encima de la información que puedan proporcionar los historiadores. *Cf.* Juan López Morillas, "Las ideas literarias de Francisco Giner de los Ríos", *Revista de Occidente* (Madrid), 34 (enero de 1966), pp. 32-57 y *Krausismo: estética y literatura*, selección y edición de Juan López-Morillas, Barcelona, Labor, 1973. La investigación filológica fomenta la vuelta al estudio de la lengua y obras medievales, desde el impulso de don Ramón Menéndez Pidal, fundador del Centro de Estudios Históricos y alentador del estudio del castellano y la literatura medieval mediante obras monumentales como *Orígenes del castellano* y sus estudios sobre el *Poema de Mío Cid* y la *Leyenda de los Infantes de Lara*. Joaquín Costa, unánimemente reconocido como parte del sustrato ideológico del 98, dedica varios ensayos a exponer su interpretación de la figura del Cid ("Lo que es la epopeya del Cid", "Simbolismo del Cid", entre ellos), proponiendo servirse del héroe épico como símbolo o emblema de lo que sería un modelo de ciudadano honrado, portavoz del Derecho en Santa Gadea.

José Carlos Mainer ha observado que entre los aspectos comunes de diversas obras de los primeros años de nuestro siglo, desde el punto de vista ideológico se encuentra la nostalgia no ya de lo medieval sino de cierto primitivismo salvador, de un retorno a la primigenia dignidad celtibérica. Por otra parte, *Voces de gesta*, las dos primeras *Comedias bárbaras* de Valle Inclán y obras teatrales galdosianas, como *Alma y vida* y *Celia en los infiernos*, tendrían en común el aspecto idealizante de una edad de oro campestre, que ya había reflejado nuestra literatura del siglo XVI y del neoclasicismo.[6]

No sólo en las obras citadas por Mainer se encuentran claros ejemplos de la nostalgia idealizante. El espíritu de la épica medieval traído a tiempos cercanos se halla en las series cuarta y quinta de los *Episodios nacionales* galdosianos, compuestas respectivamente entre 1902-1907 y 1907-1912, cuando el novelista se aleja del realismo y camina hacia el simbolismo, para ensayar la creación de un emblema iconográfico y de caracterización alegórica que condense lo heroico del espíritu español a través de los siglos. La familia castellana de los Ansúrez, robustos y nobles, con toques claramente medievales, se convertirá, en la cuarta serie, en símbolo del espíritu del español intrahistórico, con personajes tan emblemáticos como el joven Ruy o su hermana Lucila Ansúrez, verdadero icono del espíritu celtibérico.

Por otra parte, en la quinta y última serie aparece un sorprendente personaje, Clío, destinado a representar visualmente el concepto de Madre Patria (recogido por cierto ya en el *Diccionario* de la Real Academia Española de 1869). Posteriormente, en la novela regeneracionista de 1909 *El caballero encantado*, el personaje de La Madre corresponderá explícitamente a la materialización del concepto de "Madre Patria", tal como explican en conversación Gil y Pascuala:

> —¿Qué Madre es ésa?
> —La tuya y la mía, la de todos...
> —Pero esa Madre, ¿dónde está? Yo no la veo.
> —Es nuestro ser castizo, el genio de la tierra, las glorias pasadas y desdichas presentes, la lengua que hablamos.[7]

[6] Mainer, "El teatro de Galdós".
[7] En cap. XI de la novela, J. Rodríguez Puértolas, ed., Madrid, Cátedra, 1970, p. 173.

En su encantamiento como castigo por su desánimo ante la situación nacional y por su ociosidad, el caballero de esta novela —absentista contemporáneo— es obligado a trabajar como cantero en Numancia, lugar emblemático de la heroicidad hispana. Este episodio, que juega con el anacronismo o la intemporalidad, nos remite a la tragedia *Numancia* de Cervantes, también de carácter alegórico, en la que la jornada I finaliza con la aparición de "una doncella coronada con unas torres y trae un castillo en la mano, la cual significa ESPAÑA".

La encarnación cervantina de España imprecaba con dolor al cielo por su esclavitud ante pueblos extranjeros, y dialogaba con el río Duero personificado, que también es personificado como esposo de La Madre en *El caballero encantado*. Por otra parte, al final de la jornada III de *Numancia* aparece una madre semialegórica que se lamenta por no poder alimentar a sus hijos, pues sólo le queda su propia sangre. Resulta evidente que la reminiscencia de la tragedia cervantina se encuentra en algunas de las alegorías contenidas en *El caballero encantado*. Frecuentes van a ser las representaciones alegóricas de "La Madre Patria", vinculada con la búsqueda de "la España eterna" unamuniana de *En torno al casticismo*, y en la línea de personificaciones de grandes conceptos que caracteriza el estilo de sociólogos y teóricos regeneracionistas.

Los símbolos centenarios que rodean los mapas de la patria toman vida en *El caballero encantado*: la Madre alegórica se refiere a ellos y actualiza su validez, con una alusión a la guerra contemporánea con Marruecos, llena de ironía: "Me incomoda el verme representada con los atributos de que tan ruin abuso se ha hecho en las cabeceras de los mapas y en las etiquetas de la industria [...] Al mío, a mi auténtico león heráldico, que hace tiempo anda bastante achacoso y desmejoradillo, le he mandado al Atlas para que se reponga con los aires nativos".[8]

El caballero encantado trata varios de los problemas afrontados insistentemente por la sociología regeneracionista: el abandono del campo y las desastrosas consecuencias económicas y de crisis de valores que conlleva el absentismo rural es uno de ellos. Pero las soluciones que la ficción literaria ofrece a este problema se nutren también de la literatura, aunque sin perder de vista la realidad contemporánea que se está denunciando. En dicha novela Galdós aborda con fina ironía otro de los males diagnosticados por Lucas Malla-

[8] *El caballero encantado*, cap. VIII, p. 145.

da o Macías Picavea: la palabrería inútil. La Madre, alegoría de España, explica al caballero Tarsis que entre las causas de su castigo y encantamiento se encuentran el escepticismo y la charlatanería vana. Según la Madre, las palabras aisladas nunca son creadoras:

> Y yo te digo, Gil, que cuando las palabras, o sean las féminas, no estén fecundadas por la voluntad, no son más que un ocioso ruido.Y aquí verás señalado el vicio capital de los españoles de tu tiempo, a saber: que vivís exclusivamente la vida del lenguaje [...] Habláis demasiado, prodigáis sin tasa el rico acento con que ocultáis la pobreza de vuestras acciones. Sois muy lindas tarabillas.[9]

En consecuencia, Tarsis debe purgar su culpa metamorfoseado en pez silencioso, nadando durante un tiempo en la "redoma del buen callar", donde aprende que la palabrería y el escepticismo son inútiles y que debe volcarse en la acción. La solución literaria que esta novela propone para un mal contemporáneo pasa de nuevo por el homenaje literario, en este caso la peculiar relectura de las aventuras subacuáticas de la *Segunda parte de la Vida de Lázaro de Tormes*.

Significativamente, Galdós recreará también una escena con ambientación del teatro pastoril de fines del siglo XV. Pastores con nombres de ecos encinescos (Sancho, Mingo, Rodrigacho, Blas) reproducen una escena teatral en verso semejante a las églogas de ofrenda al Niño Dios, aunque ahora orientada hacia una propuesta de patriotismo contemporáneo, con una "Madre" receptora de los regalos de sus hijos más ejemplares:

> SANCHO —¡Vitor la Madre querida!
> Dime, pastor, por tu vida,
> ¿qué es lo que tú le darás,
> y con que la servirás?
> RODRIGACHO —Daréle buenos anillos,
> *cercillos*, sartas de prata
> buen zueco, buena zapata,
> cintas, bolsas y tejillos.[10]

Galdós, que muestra nostalgia del patriotismo ciudadano de épocas pasadas y en La Madre ha encarnado "el espíritu heroico

[9] *Ibid.*, cap. IX, p. 151.
[10] *Ibid.*, p. 156.

nacional" —adviértase el carácter netamente romántico de estos conceptos— comparte en esta novela la filosofía regeneracionista que exalta la vida del campo y la importancia de la educación, motivo común con *La razón de la sinrazón*, *Alma y vida* y la quinta serie de *Episodios*. Los saltos temporales y estilísticos, los intertextos literarios que parten de la literatura medieval y recorren los Siglos de Oro, se ponen al servicio de un claro mensaje regeneracionista cercano a las famosas propuestas de Joaquín Costa basadas en "escuela y despensa" y tan críticas de los métodos políticos caciquiles. A través de una especie de "máquina del tiempo" a que se somete al protagonista Tarsis, obligado a recorrer con la identidad de Gil los lugares y épocas de la España heroica, la obra es síntesis de las más destacadas soluciones regeneracionistas a los males contemporáneos de la patria.

En efecto, la visión organicista del Estado, corriente de época inseparable de las preocupaciones regeneracionistas, fue compartida inevitablemente no sólo por pensadores y teóricos, sino también por los autores de la llamada Generación realista[11] y de la Generación del 98.

No es preciso insistir mucho en la reconocida convivencia de los escritores realistas con los hombres del 98, y en su intento compartido de diagnosticar las enfermedades nacionales para luego proponer medios curativos o remedios. La ficción literaria puede ponerse al servicio de esta voluntad de diagnóstico y sugerencia de remedios, con lo que la literatura viene a converger en intenciones con los teóricos regeneracionistas, aunque puede ocurrir que sea la formulación literaria la que dote para siempre de vigencia a un sentir de época, tan a menudo expresado en textos cercanos al arbitrismo.

En el caso de Galdós, la crítica ha destacado sus obras teatrales tardías como el vehículo más idóneo para la expresión de sus

[11] La expresión "cuerpo social" aparecía ya incluida como segunda acepción de *cuerpo* en el *Diccionario* de la Real Academia de 1869 y, como ha documentado María Paz Battaner, era expresión frecuentísima en la Prensa desde 1869. La lexicógrafa aduce un testimonio de mayo de 1868 en la *Revista de España*, donde se lee "habíamos creído que la aristocracia inglesa era un cuerpo social que se había modificado a través de los tiempos". Y del periódico satírico *La Flaca* propone un ejemplo, tomado de su número L de 1869, en el que el periodista anónimo se burla de actitudes apocalípticas que se expresarían en estos moldes: "Si no queremos que el monstruo de cien cabezas que se llama anarquía se introduzca en nuestro cuerpo social" (*Vocabulario político-social en España*, p. 364).

utopías morales noventayochistas,[12] que de modo inevitable se escoran hacia el simbolismo, rasgo que el propio autor hubo de justificar y hasta defender ante sus detractores, como hizo en el prólogo a *Alma y vida* (1902): "En cuanto a la forma de simbolismo tendencioso que a muchos se les antoja extravagante, diré que nace como espontánea y peregrina flor en los días de mayor desaliento y confusión de los pueblos, y es producto de la tristeza, del desmayo de los pueblos ante el tremendo enigma del porvenir, cerrado por tenebrosos horizontes".

Alma y vida es efectivamente una de las utopías teatrales del último Galdós. En esta ocasión se pone el énfasis en la voluntad del pueblo rústico salvador, o en la voluntad de ciertos individuos excepcionales, que combaten la desgana de otros. La débil Duquesa de Ruydíaz, enferma de abulia —recuérdese el diagnóstico ganivetiano y la importancia del tema de la voluntad en el 98— representa a la que fue España heroica y en la actualidad no es sino una enferma sin energía. Gente sencilla y rústica, de ecos pastoriles medievales, intenta transmitirle aliento, en una idealización de las propuestas de solución campesina a la apatía nacional.

Muy expresivas son las palabras que Zafrana dice al personaje alegórico de España: "Y la voluntad mueve al mundo. Soberana emperatriz, agarraivos a la voluntad y salid de aquese yacimiento perezoso. Erguidvos pidiendo que os valga y socorra la Trinidad Santísima; soltad el peso de la jerrumbre, de tanta espina y clavazón de achacoso maleficio, y andad sin miedo".[13]

Aunque desde una ideología conservadora, la novela perediana *Peñas arriba* serviría también, en fecha tan temprana como 1895, para ejemplificar las manifestaciones regeneracionistas de reivindicación de lo rural por la vía de la ficción literaria, entregada resueltamente a la utopía.

La novela de Pereda, que va convirtiéndose a lo largo de sus páginas en una égloga idealizante de la vida rural frente a la falsedad de la vida en Madrid, presenta una verdadera utopía campesina presidida por el Señor de Provedaño, aristócrata cántabro ejemplar, preocupado de los suyos y sus tierras, autor de estudios sobre tradiciones cántabras, y al que se atribuyen libros como *Noticia histórica de las behetrerías, primitivas libertades castellanas*. La obra, ambientada en los años posteriores a la Revolución del 68, muestra de forma idealizada, aunque como una práctica viable, la realización contemporánea del antiguo sistema de las behetrerías cántabras: adscripción a una familia protectora a la que el campesino elige o a la que se vincula libremente. Por tanto, se considera deseable la recuperación de ciertos usos medievales, aunque pasados por toques presuntamente democráticos que requieren la aceptación previa del señor por parte de los colonos.

[12] José Carlos Mainer afirma que "el drama como forma expresiva era el único terreno que podía dar cabida a la voluntad simbolista del aleccionamiento moral galdosiano". En consecuencia, el autor va a simplificar "los elementos argumentales de la fábula, a costa de su verosimilitud y en orden a la consecución de una dialéctica pero imposible utopía moral", "El teatro de Galdós, símbolo y utopía", p. 191; véase del mismo autor "Algunas utopías españolas", *El Urogallo*, núm. 144 (1971), pp. 81-88.

[13] *Alma y vida*, acto tercero, escena IX, en *Obras completas. Cuentos y teatro*, Madrid, Aguilar, 1986, p. 572.

No estamos pues ante casos de utopías que, como género literario, suelen a menudo situarse, desde la obra iniciadora de Tomás Moro, en islas o en lugares sorprendentes, alejados de espacios abordables, a los que llega un viajero asombrado. La utopía procede ahora de la idealización de diversas etapas de la historia española, filtrada en buena parte por acuñaciones literarias clásicas. En la novela perediana, el caballero de Provedaño y señor de la behetrería-paraíso rural, se muestra también como un nuevo y necesario quijote de sus tierras, y su retrato se crea sobre una explícita pauta cervantina, tal como un personaje explica al protagonista en el cap. XV:

> Con tales condiciones de carácter, este hombre hubiera sido en los siglos medios caballero andante o cruzado; pero le tocó nacer en estos tiempos descoloridos y prosaicos, y sus arremetidas andantescas le resultaban muy a menudo quijotadas, hasta por los descalabros [...] Le dije a usted en una ocasión, hablando de lo que hoy tenían que hacer los hombres cultos y de buena voluntad en los pueblos rurales para conseguir en ellos lo que don Celso y sus antecesores en el suyo, que no en todas partes se lograba el mismo fruto.

En la ficción de *Peñas arriba* se legitima un uso o costumbre de estirpe medieval, frente a la práctica contemporánea del caciquismo. No es ocioso recordar aquí, de entre las innumerables investigaciones jurídicas de Joaquín Costa, las referidas al derecho consuetudinario del Alto Aragón, por ejemplo. El propio Costa intentó rastrear el posible aprovechamiento para su tiempo de los antiguos usos y costumbres regionales y hasta locales.

Por otra parte, los textos noventayochistas van a partir a veces de reflexiones acerca de la vigencia o caducidad de otras utopías

menos literarias y más cercanas en el tiempo, como son los experimentos del socialismo utópico del siglo XIX.

En el cap. XVI de *La voluntad* se presenta un diálogo teatral entre Yuste, Azorín y el jesuita Lasalde, uno de cuyos temas es precisamente el de las utopías, en concreto las que proponen un Estado regido por intelectuales, a partir de Platón. Lasalde opina que Platón con su concepto del Estado "llegó a ponerse en ridículo, llevado de su fantasía desenfrenada", a lo que Yuste responde: "Platón suprime la propiedad, con lo cual se adelanta un poco a Proudhon; e iguala a las mujeres y a los hombres en derechos y deberes, con lo cual merece la gratitud de los feministas contemporáneos".

Comenta luego la *Utopía* de Tomás Moro, y con gran escepticismo ironiza sobre la propuesta de sustitución del servicio militar obligatorio por el servicio agrícola obligatorio, entre otros asuntos. Tras exponer sus ideas sobre *La Ciudad del Sol* y la sugerencia de situar a un metafísico al frente de la sociedad, opina sarcásticamente sobre la propiedad comunal y el excesivo intervencionismo y reglamentación de la vida de los ciudadanos que se deriva de la obra de Campanella. Lanzar una flecha a los intentos comunitarios del XIX parece el objetivo último de este diálogo de la novela azoriniana.

Joaquín Costa mostró también sentido crítico sobre la inviabilidad de las propuestas del socialismo utópico, ya que a su juicio era preciso buscar soluciones españolas al problema nacional. Por no citar más que una de sus reflexiones:

> El economista Say, con sus continuadores desarrollando indefinidamente las necesidades para fundar sobre ellas el progreso también indefinido; y Proudhon, Blanc, Fourier y Owen, arrullando al pueblo con sus proyectos absurdos de regenerar la sociedad en el seno mismo del sensualismo y de la inmoralidad, adelantaron la triste obra que hoy contempla el mundo con respeto.[14]

Por su parte, Unamuno expresaba en fecha temprana su desconfianza en los experimentos comunales, difíciles de concertar con las tendencias personales individualistas,[15] conflicto que Felipe Trigo intentó resolver desde sus primeros artículos, ensayos de apariencia filosófica, hasta el libro algo más sistemático *Socialismo individualista* (1904). En él repasa con sentido crítico las propuestas sociales marxistas y la reglamentación de la vida ciudadana en las propuestas del socialismo utópico, con una visión escéptica semejante a la manifestada por Unamuno.

Los toques que de revolucionario romántico mantuvo Trigo se reflejan en *Socialismo individualista*, con una fe manifiesta en la educación y en el cambio de las relaciones sociales para lograr la felicidad del individuo, para la cual resulta fundamental la transformación del concepto del amor y de los vínculos convencionales de la pareja. Ello va a traducirse en algunas de sus novelas, que muestran nuevos modelos de relaciones familiares, sociales, económicas.

Pese a su escepticismo teórico sobre la organización de la vida comunitaria, Trigo se acerca a la utopía en dos de sus novelas, al fantasear sobre modelos sociales próximos a la perfección, con un orden natural ajeno, eso sí, a reglamentaciones, lo que permite a los habitantes de estos "paraísos" una vida casi ideal. El autor, que suele verter recuerdos autobiográficos en sus novelas, lo hace en *Las Evas del paraíso* (1910), donde idealiza el marco físico y la vida libre de los tagalos filipinos con los que se relacionó en una época crucial del desastre colonial, cuando marchó a Filipinas como médico de la Marina española. En esta novela dos parejas acuerdan una relación de intercambio libre entre ellos, logrando una comunidad sexual y económica, en el marco natural y desinhibidor de una plantación en una isla del Pacífico.

En *Sí sé por qué* (edición póstuma), el protagonista establece una colonia agrícola en el interior de Argentina, especie de comuna campesina basada en principios socialistas. El proyecto fracasa por el egoísmo de sus integrantes, que aún no están preparados para el nuevo modelo social, pero el novelista hace que permanezca el optimismo en un hombre renovador, Adamar —de Adán, nuevo primer hombre— que persevera en su confianza en la realización futura de la utopía.[16] La relación con regeneracionistas como Cos-

[14] *La salvación de España*, Madrid, Librería Bergua, s.f., p. 128.

[15] *Cf.* los artículos unamunianos "Utopías", en *Obras completas*, vol. IX, *Discursos y artículos*, Madrid, Escelicer, 1966, pp. 482-484 y "Experiencias utópicas", pp. 640-641. En el primero, escrito para *La Lucha de Clases* en diciembre de 1894, expresaba el autor su convencimiento de que es imposible cualquier intento de organizar sistemática-

mente y *a priori* una sociedad socialista o federalista. Y proponía a cambio un curioso liberalismo económico combinado con las convicciones socialistas. En el segundo, redactado para el mismo periódico bilbaíno en agosto de 1896, contrapone lo que parece considerar "el socialismo serio y creíble" a los experimentos comunitarios del socialismo utópico.

[16] Manuel Pecellín hizo notar que las propuestas defendidas por Trigo en sus nove-

ta resulta clara en aspectos como la necesidad de la reforma agraria y de la lucha contra el caciquismo, la crítica de un clero cómplice de la oligarquía, la necesidad de emancipación femenina, etcétera.

Los autores que en la teoría critican el socialismo utópico razonan desde un sustrato romántico: la creencia en un "espíritu nacional" que requiere "soluciones nacionales" para los males específicos, evidente tanto si aparece en ensayos y tratados teóricos como en obras literarias.[17] Recuérdense si no estas declaraciones del maestro Yuste en *La voluntad* de Azorín, aunque sin perder de vista que por encima de los personajes se sitúa un narrador omnisciente cuya intervención periódica viene a poner en tela de juicio los propios asertos de quienes actúan como *maestros* en la novela:

> Y las viejas nacionalidades se van disolviendo... perdiendo todo lo que tienen de pintoresco, trajes, costumbres, literatura, arte... para formar una gran masa humana, uniforme y monótona... Primero es la nivelación en el mismo país; después vendrá la nivelación internacional [...] Yuste calla; después vuelve a su tema inicial:
>
> —Yo veo que todos hablamos de regeneración... que todos queremos que España sea un pueblo culto y laborioso... pero no pasamos de estos deseos platónicos... ¡Hay que marchar! Y no se marcha... Los viejos son escépticos... los jóvenes no quieren ser *románticos*.[18]

La solución propuesta por las ficciones literarias pasa a menudo por las metamorfosis de los personajes, o por un proceso educativo de los mismos, en lo que sin duda son obras iniciáticas. Los desenlaces corroboran frecuentemente la fe en la educación de una pareja regenerada, voluntariosa, programática del nuevo y deseado orden social.

---

las guardan bastante relación con los pensadores del socialismo utópico, *cf. Literatura en Extremadura*, vol. II, Badajoz, Universitas,1981, p. 174.

[17] Sólo propondremos en este punto unas reflexiones tan significativas como las del Prólogo de Unamuno a la edición de 1902 de *En torno al casticismo*, donde enumera diversos intentos españoles y extranjeros de estudiar la psicología nacional española: Ángel Ganivet, Macías Picavea, Luis Morote, Rafael Altamira y su *Psicología del pueblo español*, Martin Hume y su *The Spanish people*, etc., con la intención de inscribir sus propios ensayos en esa serie de investigaciones de las que se considera precursor. Unamuno reconoce en su Prólogo: "Son no pocos, pues nuestros recientes desastres y batacazos han espoleado a buena parte de nuestros publicistas a aplicar el 'conócete a ti mismo' colectivo, y son bastantes los estudios que se han dado al público acerca de la psicología de nuestro pueblo".

[18] *La voluntad*, cap. VI, parte I.

En *El caballero encantado*, el rentista ocioso Tarsis y su amada Cintia, en su origen una remilgada "damita argentina", son castigados por su inutilidad social, y tras sufrir una serie de pruebas iniciáticas y metamorfosis, aparecen convertidos en el rudo cantero y labrador Gil y la maestra Pascuala, pareja programática de una revolución social (nótense los ecos medievales de los nombres de sus nuevas personalidades).

El mestizaje con el pueblo americano aparece como solución, ya que el final esperanzador pasa por el matrimonio de la joven argentina y del caballero español, una vez que la pareja ha superado las pruebas iniciáticas a las que han sido sometidos, y que les han permitido conocer la historia nacional y valorar el heroísmo del español intrahistórico.

De un modo secundario, el mestizaje regenerador se vislumbra también en las palabras de Alfonso en la *Casandra* galdosiana. La esterilidad de la tirana familiar, la aristocrática Doña Juana, es vista como un castigo a la decadencia y el mundo de apariencias en que se desenvuelve la burguesía. Según juzga Alfonso: "Vivimos en un mundo de ficciones, en un armadijo de noblezas figuradas y de distinciones mentirosas [...] Ningún noble empobrecido tiene arranque para irse a labrar las tierras vírgenes de América, ni virtud para esconder su pobreza en un rincón campesino, entre villanos y animales".[19]

En un lugar de tantas reminiscencias heroicas como Calatañazor es donde la dama argentina, ya metamorfoseada en la rústica Pascuala, descubre su vocación de maestra de los niños que allí ha conocido. Cuando al fin del cap. XVI la pareja encantada va a escaparse, cientos de alumnos salen de la escuela en tropel y los siguen. La Madre explicará más tarde que los niños son "la generación que ha de venir; son mi salud futura; son mi fuerza de mañana", por lo que no permitió que su maestra los abandonase. Gil, ya convertido de nuevo en caballero, pero regenerado, promete convertirse él también en maestro.

No es casual que Galdós cierre sus últimas obras con otras parejas ideales, programáticas, regeneradoras, coincidiendo con las propuestas de Azorín, quien en 1904 expresaba en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* su creencia de que los médicos y maestros de escuela eran los responsables de hacer llegar la civilización a los pueblos retardatarios.

---

[19] *Casandra*, acto II, escena IV, en *Obras completas, Cuentos, teatro y censo*, Madrid, Aguilar, 1986, p. 808.

La función simbólica de los personajes femeninos es indudable. Si una mujer representa a la Madre Patria, otra, enérgica y ancestral, puede actuar como emblema de la redención colectiva y la esencia del antiguo heroísmo nacional. La mujer fuerte y voluntariosa puede ser idealizada como inspiradora o salvadora del varón irresoluto y apático, como la Iluminada de *La voluntad*, que con su significativo nombre acaba reconduciendo la vida de un deliberador y pasivo Antonio Azorín. Como explica el narrador en cap. XXVII: "Iluminada es una fuerza libre de la Naturaleza, como el agua que salta y susurra, como la luz, como el aire. Azorín ante ella se siente sugestionado, y cree que no podría oponerse a sus deseos, que no tendría energía para contener o neutralizar esta energía".

En *La razón de la sinrazón* (1915), obra que completa el círculo de obras simbólicas en Galdós, los personajes vuelven a ser símbolos: Atenaida, de significativo nombre, es más encarnación alegórica de la sabiduría que personaje realista. Como Alejandro exclama: "Y pues eres tú la personificación de la humana sabiduría [...] Eres la perfección humana; por tu constante actividad y labor infatigable, vives irradiando energía y comunicándola a todos los seres que te rodean".[20]

En el desenlace, tras la lucha de auto sacramental entre la Razón y la Sinrazón, la Verdad y la Mentira, permanece una pareja prometedora: Atenaida hereda la escuela y Alejandro se convierte en labrador. Ambos constituyen la pareja ideal que preparará el futuro a nuevas generaciones, fomentando un programa moderno de enseñanzas prácticas, de donde se deriven las teóricas, promoviendo la laboriosidad frente al ocio que intentaba implantar el reino de la Sinrazón. Las acotaciones reconocen los movimientos majestuosos de los personajes, que subrayan su carácter de abstracciones corporeizadas:

> ATENAIDA —*(Avanzando con solemne arrogancia como personificación de una idea sublime).*
> —Ved en esta mujer humilde el símbolo
> de la Razón triunfante [...] Somos los creadores
> del bienestar humano. El raudal de la vida nace
> en nuestras manos fresco y cristalino [...]
> Somos el manantial que salta bullicioso;
> ellos, la laguna dormida.[21]

[20] *La razón de la sinrazón*, en *Obras completas, Novelas. Miscelánea*, vol. III, Madrid, Aguilar, 1986, pp. 1161 y 1181.

La confianza regeneracionista de Galdós en la educación aparece por todas partes, como por ejemplo en sus palabras leídas en el mitin contra la guerra de Marruecos celebrado en Santander el 20 de agosto de 1911:

> Los primores de la industria, las iniciativas comerciales, la superioridad de cultura y esfuerzo, son hoy por hoy los verdaderos conquistadores de pueblos. Pensar otra cosa es como correr hacia el definitivo cataclismo en alas del absurdo. Al soldado que pelea con bravura hasta morir han de preceder fatalmente el maestro de escuela que forja caracteres y el obrero que produce, un día tras otro, cuanto es necesario para la vida de la Humanidad.[22]

La importancia de la educación es tema central en un episodio publicado en el mismo año que las palabras anteriores: en *La primera república* la divina Floriana es maestra de "un enjambre de pequeñuelos de ambos sexos".[23] Su pareja, en este caso, es un forjador mitológico, semejante al de las representaciones de "la fragua de Vulcano". Es evidente el sentido alegórico del forjador y su actividad de "forjar" los hombres del futuro, los que España necesita.

Más arriba nos hemos referido al planteamiento de la utopía rural en *Peñas arriba* de Pereda. Corresponde ahora señalar que su conclusión propone también a una pareja ideal, capacitada para la renovación social: en este caso, el rico propietario, antes cortesano y apático y poco a poco transformado, forma pareja con la joven y fuerte campesina. Así se concluye la novela, con las palabras del converso a la regeneración:

> Y por último —llegué a decirme—, si las teorías de ese mediquillo están bien fundadas; si la reconstitución del cuerpo degenerado y podrido ha de venir por la sangre pura de las extremidades, alguien ha de empezar esa obra eminentemente humanitaria y patriótica. ¿Y por qué no he de ser yo?... Adelante, pues, con la dinastía de los Ruiz de Bejos; y a fin de que en mí no se acabe, demos cuanto antes una reina indígena a los tablanqueses,

[21] *Ibid.*, p. 1183.

[22] Texto publicado en *España Nueva*, 20 de agosto de 1911 y *El Cantábrico*, 21 de agosto de 1911. Recogidas en la recopilación de escritos políticos realizada por Víctor Fuentes, *Galdós, demócrata y republicano (Escritos y discursos 1907-1913)*, Cabildo Insular de Gran Canaria, 1982, p. 98. El prologuista explica cómo en el ciclo de vejez galdosiano aparece la mujer redentora, que en figura de madre, esposa o hermana representa la regeneración biológica, espiritual y moral del país.

[23] *La primera república*, en *Obras completas, Episodios Nacionales*, vol. V, Madrid, Aguilar, 1986, p. 436.

y bendiga Dios el intento para que le quepa a éste mi rejuvenecido hogar la gloria de haber puesto la primera piedra en ese monumento de regeneración en que cree y confiesa, con el entusiasmo de un apóstol, Neluco Celis.

Las parejas adánicas, purificadas, cierran varias de las obras que estamos recordando, a veces con la concepción de un hijo igualmente simbólico, que conlleva el germen de un nuevo país regenerado. De igual forma, el desenlace de la obra teatral galdosiana *Amor y ciencia* (1905) se incluye claramente en el signo de la utopía moralizadora: del asilo de desheredados surge una especie de Niño Dios, niño deforme recogido por el científico Guillermo Bruno, quien lo redime en una especie de religión natural vinculada con el progreso científico.

Concluiremos este recorrido recordando el acusado simbolismo del final de *El caballero encantado*, donde se anuncia la buena nueva de la espera de un hijo concebido por la pareja compuesta por la maestra argentina y el caballero español. A este hijo se le llamará Héspero, como el mitológico hijo de Atlas, distinguido por su justicia y bondad. La evocación del ideal jardín de las Hespérides, situado, según la tradición, en la costa occidental de Marruecos o en las Canarias, cierra la voluntad de síntesis de esta utopía de vejez.

Cuadernos Americanos, núm. 72 (1998), pp. 175-194.

1898: Mark Twain, Cuba, Filipinas y el antiimperialismo en Estados Unidos

Por *Rodrigo* QUESADA MONGE
Historiador costarricense

La nueva bandera de los Estados Unidos debería ser con las rayas blancas pintadas de negro, y las estrellas sustituidas por un cráneo y dos huesos cruzados.

Mark Twain,
"To the person sitting in darkness"

Presentación preliminar

EL GRAN ESCRITOR NORTEAMERICANO Samuel Langhorne Clemens (1835-1910), conocido como Mark Twain, bien podría ser recordado si hubiéramos conservado exclusivamente una de sus amables novelas. Ya fueran *Las aventuras de Tom Sawyer*, *El príncipe y el mendigo*, *Un yankee en la corte del rey Arturo* o *Las aventuras de Huckleberry Finn*, sería suficiente trabajo literario y testimonial, para tener presente a Twain el resto de nuestros días.[1]

Mark Twain alcanzó tales niveles de popularidad literaria en su país, y fuera de él, que nos hace pensar con frecuencia en la seducción que ejercen hoy algunos futbolistas y cantantes, cuando el ídolo que han logrado construir es claramente superior a lo que son ellos mismos como seres humanos. Pero en el caso de Twain la situación tiene ciertas particularidades que valdría la pena mencionar.[2]

---

[1] Las novelas de Mark Twain en su gran mayoría están traducidas al español. Nosotros recomendamos la edición hecha por Anaya de España, que, aparte de su belleza editorial, viene acompañada por ensayos de presentación y análisis de alto nivel académico.

[2] Jim Zwick , "The contested public memory of an American icon: Mark Twain's anti-imperialist writings". Paper presented at the American Studies Association/Cana-

Su prestigio es el resultado del fino sentido del humor que siempre lo caracterizó como escritor y hombre de cultura, en cualquier contexto que se encontrara. De hecho, el ciudadano común en Estados Unidos lo recuerda más como "humorista", y también es uno de los escritores norteamericanos del siglo XIX más leídos por lo que no dijo, que por lo que realmente quiso decir. *Huckleberry Finn*, por ejemplo, es un caso muy representativo de la conflictiva ambigüedad de Twain sobre el racismo contra el ciudadano afronorteamericano. El libro en su momento fue señalado como discriminatorio. Sin embargo, bien podría decirse que el mismo es una defensa tibia de los derechos civiles de los negros norteamericanos.

En el caso de Twain el icono está muy por debajo del hombre, es creación de sus lectores y no del artista. Durante mucho tiempo el antiimperialismo de Twain estuvo oculto o fue escamoteado por sus editores, quienes estaban más preocupados por vender que por ser fieles al escritor. Con él sucede algo muy similar a lo que pasa con nuestro querido Carlos Luis Fallas (1909-1966): se conoce mucho al escritor, al artista, al eficaz narrador de historias, pero muy poco al político, al hombre de acción, al intelectual crítico y luchador. Con Carmen Lyra (1888-1949) tenemos otro ejemplo: esta escritora costarricense será siempre recordada por su genial creación de *Tío Conejo*, esa maravillosa parodia zoológica de la sociedad costarricense. Pero son pocos los que están informados de la importante labor política, social y educativa que esta extraordinaria mujer realizó en Costa Rica, en uno de los momentos más difíciles de su historia reciente: los años treinta y cuarenta, cuando tener o aparentar posiciones de izquierda podía ser motivo de causa criminal.

El escenario histórico (1898-1920)

En Estados Unidos de los años 1898-1921, el imperialismo y el neocolonialismo son perfectamente naturales, en un momento en que la Revolución Industrial ha catapultado al sistema capitalista hacia alturas de riqueza y progreso nunca imaginadas. La Guerra Cubano-Hispano-Norteamericana (1898) y la guerra contra las

dian Association for American Studies Conference, Washington, D.C., Nov. 1, 1997, http://www.accinet.net/fjzwick/twain/contested.html, en Jim Zwick, ed., *Anti-imperialism in the United States, 1898-1935*, http://www.accinet.net/fjzwick/ail98-35.html.

Filipinas (1899-1902), así como la toma de Hawai, Guam y Puerto Rico, son componentes de un mismo cuadro histórico que se viene formando desde que Estados Unidos alcanzó su unificación económica definitiva, después de la Guerra Civil (1861-1865).[3]

Mark Twain nace en 1835 y muere en 1910. Por lo tanto, es un fiel testigo de cómo su país llegó a ser la superpotencia que ya era a finales del siglo XIX. Presenció y vivió el efecto de la Guerra Civil, y pudo también evaluar las reales dimensiones del expansionismo capitalista norteamericano. En casi todas sus novelas está presente esa avasalladora contradicción entre progreso material y desarrollo espiritual, que tan evidente sería en el crecimiento capitalista de su país todo a lo largo del siglo XIX.

Pero no es posible entender a Twain si nos encontramos satisfechos con su trabajo literario. Aunque el mismo, cabe decirlo, es esencialmente una parodia, una crítica, ciertamente mordaz, del racismo y de la supuesta pureza étnica y cultural que sostenían los triunfadores de la Guerra Civil. La homogeneización del proyecto industrial norteamericano que venía configurándose desde 1812, así como la abolición de la esclavitud, fueron parámetros fundamentales para fortalecer el ideario democrático en Estados Unidos; pero dejaron intactas las aristas raciales y los prejuicios socioculturales en grupos empresariales y organizaciones que no encontraron en la guerra civil una solución para sus frustraciones económicas y políticas.[4]

La Guerra Civil en Estados Unidos dejó sin horizontes a importantes sectores económicos y laborales, que, entre otras cosas, vieron en la abolición de la esclavitud la peor salida al constante incremento del costo de la fuerza de trabajo que tenía lugar desde 1857.[5] La proletarización de la población negra apenas rozó la profundidad de la "negritud" que, junto a ser básicamente un componente cultural, siguió permeando hasta la actualidad los límites del crecimiento económico en Estados Unidos. Es decir que para un obrero negro durante aquellos años (y tal vez en la actualidad esto ha cambiado poco), su condición étnica venía antes que su condición social. Hoy, en ese país, es problemático estudiar el contraste entre desarrollo y crecimiento sin considerar el papel decisi-

[3] Norman K. Risjord, *America: a history of the United States*, vol. 2, Since 1865, Prentice Hall, 1985, capítulo 21, "The new American empire", pp. 582-605.

[4] Charles Sellers y otros, *Sinopsis de la historia de Estados Unidos*, Buenos Aires, Editorial Fraterna, 1992, capítulo 17, pp. 355-370.

[5] *Ibid.*

vo que tienen el negro, el asiático y el latino en la estrategia expansionista de la economía imperialista norteamericana. La abolición, entonces, antes que una empresa política, social o cultural, fue vertebralmente económica. De ahí que los otros aspectos del asunto sigan tan vigentes y pujantes como cuando sólo fueron una justificación ideológica de las acciones militares que tendrían lugar entre 1861 y 1865.[6]

Para un hombre como Twain, después de haber vivido diez años en Europa (donde pudo enterarse de las verdaderas dimensiones del imperialismo), los movimientos que tendrían lugar contra Cuba, y luego contra Filipinas, constituían una violación indudable de todo aquello que había motivado la guerra por la Independencia, y por lo que se había peleado la Guerra Civil misma.[7]

Por eso es que en 1998 recordamos el centenario de la "pequeña guerra" contra España y contra Cuba, así como también los mexicanos están conmemorando ciento cincuenta años de la invasión y cercenamiento de su territorio nacional en 1847 y 1848. A su vez, en 1999, los filipinos decentes estarán recordando también la guerra sucia e implacable que el imperialismo peleó en su país, por el control de las rutas comerciales y militares que harían posible contrapesar la expansión japonesa y china en el Pacífico.[8]

Mark Twain y la Liga Antiimperialista en Estados Unidos (1898-1921)

En Estados Unidos han existido también hombres y mujeres consecuentes, capaces de combatir y denunciar a su gobierno, aun en los momentos en que una actitud así podría ser considerada criminal o suicida. Que a un intelectual de la talla de Mark Twain se le ocurriera cuestionar la guerra contra Cuba, o aquella contra Filipinas, era sencillamente inverosímil. Porque resulta que, desde la Guerra Civil, el gobierno de los plutócratas en Estados Unidos había asumido de manera definitiva que "América sería para los americanos". La Doctrina Monroe (1823) es la formulación del imperialismo

[6] *Ibid.*

[7] Jim Zwick, "Prodigally endowed with sympathy for the cause: Mark Twain's involvement with the Anti-Imperialist League", *Ephemeral Journal*, 5 (1992), http://www.accinet.net/fjzwick/twain/twainail.html, in Jim Zwick, ed., *Anti-Imperialism in the United States, 1898-1935*, http://www.accinet.net/ fjzwick/ail98-35.html (August 1996).

[8] *Ibid.*

sustentado en el pillaje y la rapacidad, legitima el anexionismo y lo convierte en el punto nodal de la política exterior norteamericana de estos años. Pero con la Enmienda Platt de 1901, uno ve al mismo imperialismo actuando con la elegancia y el cinismo de aquel que tiene en sus manos el poder político y económico antes que el poder militar.[9] Quien mejor recogería ese ideario sería el británico Rudyard Kipling (1865-1936), Premio Nobel de Literatura de 1907, cuyo poema "The white man's burden", publicado en febrero de 1899, llegará a convertirse en la mejor expresión ideológica de los afanes del imperialismo en cualquier parte del mundo.[10]

"Yo soy antiimperialista (decía Twain), y nunca aceptaré que el águila imperial pose sus garras en ningún país extranjero".[11] Con esta idea precisamente vendría al mundo en 1898 la Liga Antiimperialista de Estados Unidos, fundada en Boston con la aspiración básica de combatir y denunciar las implicaciones de la Guerra Cubano-Hispano-Norteamericana de ese año. La Liga se dedicó, hasta su disolución en 1921, a la organización de actividades políticas específicas de órganos de prensa, y a la publicación de panfletos y artículos que evidenciaran el violento contraste que se establecía entre los objetivos e ideales por los que se había ido a la Guerra Civil, y los desmanes expansionistas y colonialistas que caracterizaban ahora a la Gran República, como gustaba Mark Twain de llamar a su país.[12]

La mayoría de las personas de la Liga Antiimperialista, que como Twain apoyaban y fomentaban la lucha por la democracia y la libre determinación de los pueblos, temían que la prepotencia imperialista acabara con la república que recién se empezaba a construir en Estados Unidos. La expansión colonialista, sostenían, está en relación inversa con la justicia social y la democracia económica que se pretendía diseñar a nivel interno en esa nación.[13]

[9] Lester Langley, *The United States and the Caribbean in the twentieth century*, The University of Georgia Press, 1989, pp. 17-43.

[10] Rudyard Kipling, "The White Man's Burden", McClure's *Magazine* 12 (feb. 1899), http://www.accinet.net/fjzwick/kipling.html, in Jim Zwick, ed., *Anti-Imperialism in the United States, 1898-1935*, http://www.accinet.net/fjzwick/ail98-35.html (January 1996).

[11] Rodolfo Argüelles, "Saint of national liberation or prancing fool? The image of Emilio Aguinaldo", en *Ex-Post Facto*. The Journal of the History Students Association (The University of the State of San Francisco), 1997, http://www.sfsu.edu/hsa/ex-postfacto/argüelles.html.

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*

Como vicepresidente de la Liga Antiimperialista, Twain acogió sus labores con esmero y dedicación. Durante su administración fue posible fundar otras ramas en diversos estados de la unión. Con periódicos y revistas propios, estas "sucursales" de la Liga Antiimperialista en Estados Unidos estuvieron cerca de los obreros norteamericanos (muy activos y bien organizados desde mayo de 1884), y buscaron atraer el apoyo requerido para la Revolución Rusa de 1905, así como contra los desmanes imperialistas en China, el Congo y las Filipinas.[14]

La importancia de los escritos de Twain por esa época, así como de los de otros intelectuales ocupados en la misma causa, fueron de tal fuerza y vitalidad que durante la Guerra del Golfo (1990-1991) se reeditaron y circularon en grandes cantidades en Estados Unidos.[15]

La intelectualidad antiimperialista norteamericana de estos años (1898-1921) siempre llamó la atención sobre el hecho de que nadie tiene la autoridad para decirle a un gobierno extranjero cómo manejar sus asuntos privados e internos. La segunda ocupación de Cuba en 1906, y la invasión a Nicaragua en 1912, estuvieron también en la agenda de denuncias y preocupaciones de la Liga Antiimperialista en Estados Unidos,[16] porque eran una expresión contundente de las prácticas del neocolonialismo norteamericano.

La Liga Antiimperialista, Mark Twain y la guerra contra las Filipinas (1899-1902)

Pero la actividad que más energía demandó a la Liga Antiimperialista fue la guerra contra las Filipinas de 1899-1902. Tanta dedicación le exigió que llegó a ser la causa principal de sus logros más sonados, así como de su desaparición definitiva. Esa guerra la dividió. Al interior de la Liga, algunos sostendrían que la guerra contra los patriotas filipinos era inevitable y decisiva para terminar apropiándose de las islas. En realidad se trataba de un antiimperialismo diseñado para el país colonizador, más que para el país colonizado, un antiimperialismo cínico y pragmático; reaccionario para decirlo en pocas palabras.

[14] Mark Twain, "To the person sitting in darkness", *North American Review*, 172 (feb. 1901), http://www.accinet.net/fjzwick/twain/persit.html, en Jim Zwick, ed., *Anti-Imperialism in the United States, 1898-1935*, http://www.accinet.net/fjzwick/ail98-35.html (December 1995).

[15] Jim Zwick, "Saint of national liberation or prancing fool?", *Ex-Post Facto*, 1997, http://www.sfsu.edu/hsa/ex-post-facto/Arguelles.html, en Jim Zwick, *Anti-Imperialism in the United States, 1898-1935*, http://www. accinet.net/fjzwick/centennial/war html.

[16] *Ibid.*

Pero existía otro tipo de antiimperialismo. Aquel que consideraba de vital y muy humana importancia la independencia de criterio y la libertad absoluta para los pueblos colonizados. Ingenuamente Mark Twain y otros intelectuales del momento cayeron en la trampa de creer que el apoyo que se brindaba a los patriotas cubanos contra la ocupación española era sólo eso: el soporte militar que la nueva potencia del siglo ofrecía (siguiendo los ideales de su revolución de independencia y de la causa más justa de la Guerra Civil) a un pueblo sufrido pero muy combativo para deshacerse de una dominación de siglos. Nunca imaginaron que las verdaderas intenciones de la plutocracia norteamericana eran quedarse con Cuba.[17]

Algo similar sucedería con las Filipinas. Mediante los artículos VII, VIII y XIII del Tratado de Paz firmado en París el 10 de diciembre de 1898, la Corona española cedía a Estados Unidos de América el archipiélago filipino, Cuba, Puerto Rico, Guam y las Indias Occidentales ubicadas en el Caribe, aunque el ejército de Estados Unidos sostenía entonces que a Cuba se le garantizaba su independencia[18] y el dirigente de la revolución filipina, Emilio Aguinaldo (1869-1964), tenía en mente otros planes.[19]

Desde 1565 hasta 1946, las Islas Filipinas (así llamadas en nombre del rey de España Felipe II de Habsburgo) habían estado bajo control de tres diferentes poderes coloniales. Primero España durante 303 años, luego Estados Unidos durante los siguientes 50 años, y por último los japoneses durante la Segunda Guerra mundial.[20] Esta condición de colonia perpetua hacía que los filipinos se mantuvieran en constante estado de alerta contra las ocupaciones extranjeras de su país. El archipiélago se encuentra en una

[17] Langley, *The United States and the Caribbean.*

[18] Treaty of peace between the United States and Spain, December 10, 1898, U.S. Congress, 55th Cong., 3d. sess., Senate Doc. No. 62, Part 1 (Washington: Government Printing Office, 1899), pp. 5-11.

[19] Randolf Argüelles, "Chronology of significant events relating to the career of Emilio Aguinaldo with respect to the varios imperialist and Anti-Imperialist campaigns in the Philippines", Universidad de San Francisco, 1995, in Jim Zwick, http://www.accinet.net/fjzwick/centennial/war.html, en Jim Zwick, ed., *Anti-Imperialism in the United States, 1898-1935.*

[20] *Ibid.*

posición óptima para el acceso comercial y militar al Pacífico, y a través de él a toda la economía del Lejano Oriente. Cuando la armada naval española fue destruida el 1° de mayo de 1898, en la bahía de Manila, ésta se llenó inmediatamente de navíos alemanes, británicos, franceses y japoneses.[21] Tal hecho prueba la enorme importancia que las Filipinas tenían para los poderes coloniales del momento. El 12 de junio de 1898, un gobierno "independiente" sería instalado en Cavite, encabezado por Aguinaldo y su talentoso (pero radical) asistente Apolinario Mabini.

Con el Tratado de París, las autoridades españolas recibieron unos 20 millones de dólares por la cesión de las Filipinas. Es difícil comprender qué representaba esta cantidad de dinero. Porque las Filipinas no estaban en venta, y tampoco era una indemnización de guerra. El asunto es que la transacción enardeció los ánimos de los filipinos, ya molestos porque desde 1896 venían combatiendo contra la ocupación española de sus territorios y prácticamente tenían dominada la situación cuando el Tratado de París les indicaba ahora que debían ceder su autoridad a los nuevos gobernantes. Además, después de la derrota de los españoles, a los patriotas filipinos no se les permitió entrar a Manila como triunfadores. Ese triunfo se lo apropiaron los nuevos invasores, pero ello significaba que en primer lugar tenían que derrotar y destruir al ejército filipino, y en segundo debían desconocer la recién fundada república, a la que acabamos de hacer referencia.[22] La noche del 4 de febrero de 1899, un grupo de soldados norteamericanos disparó contra soldados filipinos, dando inicio de esta manera a otro enfrentamiento militar, que se transformaría en una guerra de guerrillas de más de tres años (1899-1902).[23] Uno de los más feroces enemigos de esta nueva intervención contra los pueblos pobres fue precisamente Mark Twain, quien al volver a su país, en octubre de 1900, después de diez años de ausencia, terminaría denunciando valientemente, como vicepresidente de la Liga Antiimperialista, la brutalidad con que esta guerra se condujo.[24] Los desplantes del nuevo poder imperial en el hemisferio occidental lo llevaron a cuadruplicar su ejército entre 1898 y 1903. La intervención y ocupación de Panamá, así como las siguientes incursiones a Cuba (1906) y Nicaragua (1912 y 1924), indicaban a todas luces que el asunto con Filipinas no iba a dejar de tener secuelas.

[21] Ejército de Estados Unidos, "Spanish-American war and Philippine resistance", Dept. of Commerce, Economics & Statistics Division's, Jan. 1994. National Trade Data Bank (NTDB) cd-rom, SuDoc C1.88:994/1/V.2. Processed 02/16/1994 by RCM (UM-St. Louis Libraries) /AAHBO247.

[22] Argüelles, "Chronology of significant events".

[23] Ejército de Estados Unidos, "Spanish-American war and Philippine resistance".

[24] Zwick, "The contested public memory of an American icon".

El imperialismo norteamericano tenía todo el apoyo de un sector importante de la prensa, del ejército (que veía en ese tipo de operaciones excelentes ocasiones para poner en práctica lo aprendido) y del empresariado, compuesto esencialmente por hombres que se habían enriquecido notablemente despojando a los indios de sus tierras, y acumulando suficiente riqueza para realizar una de las revoluciones industriales más espectaculares de la historia económica occidental. Sin la destrucción de la comunidad indígena y la importación de capital extranjero, es difícil comprender esa revolución industrial.

Del mismo modo, un grupo de insurrectos en las Filipinas, según indicaban hombres como el presidente William McKinley (1897-1901), no impedirían que el país más rico del planeta se saliera con la suya.[25] Y salirse con la suya significaba, para Mark Twain y los miembros de la Liga Antiimperialista, que el gobierno de Estados Unidos terminaría por dictarle a los filipinos, a cualquier costo, la clase de gobierno y de sociedad que deberían tener.

Pero los insurrectos en las Filipinas, a pesar de la supuesta ambigüedad de Aguinaldo —quien a veces estaba a favor y a veces en contra de Estados Unidos, a veces en contra y otras a favor de la ocupación japonesa—, estaban decididos a conservar la modesta cuota de independencia que la guerra contra los españoles les había posibilitado desde 1896.[26]

En esta guerra participaron unos 126 000 soldados norteamericanos, de los que 4 234 murieron. Los filipinos perdieron 16 000 de los suyos (sobre todo guerrilleros);[27] a los que habría que sumar unos 200 000 civiles, eliminados a causa de las hambrunas y las epidemias posteriores a la guerra.[28] Las ejecuciones en masa, las atrocidades de todo tipo y el genocidio fueron prácticas muy utilizadas por las tropas de ocupación. Sobre todo cuando la guerra de guerrillas daba claros indicios de prolongarse indefinidamente.[29] Aguinaldo fue capturado finalmente el 23 de marzo de

[25] Ejército de Estados Unidos, "Spanish-American war and Philippine resistance".

[26] *Ibid.*

[27] Argüelles, "Chornology of significant events".

[28] *Ibid.*

[29] *Ibid.*

1901 y se dice que con su rendición (aparentemente negociada con el invasor) concluyó la guerra. Sin embargo, la guerra de guerrillas no se cerró entonces realmente, porque todavía en 1906 se oía hablar de masacres. Y dirigentes como José Rizal (1861-1896) son recordados con la devoción de quien adora a santos varones, particularmente por los que practican rituales indígenas, encantamientos y brujerías contra el invasor extranjero.[30] Al final el imperialismo norteamericano terminó por imponerse: en 1965 logró instalar en el poder a la familia de Ferdinand Marcos (1917-1989) y pudo también levantar en Filipinas una de las bases militares más sofisticadas del mundo.[31]

Emilio Aguinaldo y la República de Malolos (1898)

EMILIO AGUINALDO es un dirigente complejo y confuso al mismo tiempo. Complejo porque su quehacer político fue decisivo para la obtención de la independencia de Filipinas. Y con frecuencia muchas de sus acciones pueden ser sujeto de mayor investigación y reflexión, puesto que sus resultados movieron a muchos de sus compatriotas, y a los historiadores (nacionales y extranjeros) posteriormente, al debate y a la controversia académica e ideológica. Confuso porque algunas de sus decisiones pueden provocar serios desacuerdos éticos, según lo dicta la moral convencional. Lo que estamos queriendo decir es que el lector no debe esperar una sólida coherencia intelectual y política (de acuerdo con la perspectiva actual), en las actividades del principal dirigente y luchador por la independencia de Filipinas.

Con Emilio Aguinaldo sucede algo similar a lo que pasó con Augusto César Sandino (Nicaragua, 1893-1934) y Agustín Farabundo Martí (El Salvador, 1893-1932), en lo que respecta a la evaluación que hacía de ellos la prensa norteamericana de su época. Para el grueso de los órganos noticiosos norteamericanos de los años que van entre 1899 y 1910, Emilio Aguinaldo es únicamente un bandido, un oportunista, asesino y ladrón de su propia gente.[32] Pero Aguinaldo es también un dirigente que presenta ciertas características muy específicas. Se trata de un hombre que vivió 95 años, y tuvo la suerte excepcional de experimentar en su

[30] Ejército de los Estados Unidos, "Spanish American war and Philippine resistance".
[31] Argüelles "Saint of national liberation or prancing fool?".
[32] Argüelles, "Chronology of significant events".

país, en carne propia, los desmanes de tres tipos de colonialismo: los últimos años del imperio español en Filipinas, la ocupación de su tierra por las tropas norteamericanas; y la invasión japonesa.[33]

Para nosotros, Aguinaldo es antes que nada un dirigente anticolonialista. Mark Twain o Dean Howells, de la Liga Antiimperialista Norteamericana, escasamente hubieran podido percatarse de algo más. Y aunque esta organización pasó de 23 000 miembros a principios de siglo a unos 75 000 en vísperas de su disolución en 1921, su antiimperialismo realmente nunca rebasó la etapa de las propuestas y el activismo por encima del tono anticolonialista.[34] Entre muchas otras, una de las razones fundamentales de ese abultado crecimiento es el auge que empieza a tener por esos años el movimiento obrero norteamericano. En el periodo que va de 1880 a 1930, la historia de la clase trabajadora en Estados Unidos pasaría por una de sus más brillantes épocas.

La Liga Antiimperialista buscaba parangones entre Aguinaldo y Washington. Quería entender las guerras de Independencia en Cuba y Filipinas como momentos similares a los que tuvieron lugar en Estados Unidos. Siempre creyó que esos procesos de alguna manera podían fortalecer la idea de nación y de república que la institución promovía. De aquí que insistiera en que lo que ellos entendían como imperialismo podía dar al traste más temprano que tarde con la democracia norteamericana. A los miembros de la Liga Antiimperialista les aterrorizaba que su país se llegara a convertir en una monarquía o en una dictadura militar.[35] Con sinceridad los miembros de la Liga no querían colonias. Pero escasamente alcanzaron a comprender que la independencia de un país como Filipinas sólo podía ser construida a partir de su propia historia y no de la imagen, acertada o no, que pudiera ofrecer el neocolonialismo norteamericano.[36]

Si este tipo de cosas no están claras, con dificultades vamos a comprender qué fue lo que aconteció con Aguinaldo. Entre 1896 y 1898, el hombre combatió por expulsar el poder español de su país. Seguidamente, entre 1899 y 1901, continuó la lucha contra las tropas norteamericanas de ocupación. Al final, entre 1942 y

[33] *Ibid.*
[34] Jim Zwick, "Mark Twain, William Dean Howells, and the Antiimperialist League, 1899-1920", en *Proceedings of the 1994 Maxwell colloquium*, Syracuse, Axwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1995, pp. 105-110.
[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.*

1945, tuvo que hacer frente a la humillación que sufrió Filipinas de parte de los japoneses. Pero el gobierno de Estados Unidos tenía tres objetivos muy claros para quedarse con Filipinas después de ayudar a la guerrilla comandada por Aguinaldo a expulsar a los españoles en 1898. Primero que nada, resultaba intolerable para los norteamericanos aceptar la idea de que Japón, Alemania o China terminaran apropiándose del archipiélago. Segundo, comercialmente hablando era mejor permanecer en Filipinas, ya que de esta forma resultaría más difícil para los chinos aspirar a controlar el comercio en el Pacífico occidental. Tercero, el ciudadano norteamericano promedio pensaba, y piensa, que los filipinos eran indolentes, vagabundos e incapaces de gobernarse a sí mismos. Por lo tanto, resultaba más conveniente para todos, y en particular para Filipinas, que las tropas norteamericanas permanecieran ahí, hasta el momento en que los nativos supieran controlar sus pasiones y pudieran administrar su propio país.[37]

La trayectoria anticolonialista de Aguinaldo es larga, y resulta un dirigente que se sirvió de todos los recursos a su alcance para concretar sus aspiraciones. El 1° de enero de 1898 era electo capitán municipal de su ciudad natal, Cavite.[38] De inmediato se afiliaba a la Masonería y se acercaba así más al resto de los propagandistas por la independencia de Filipinas, que fundarían una sociedad secreta decisiva en este proceso, los Katipunan, creada por Andrés Bonifacio. En agosto de 1896, esta organización, que ya alcanzaba los 20 000 miembros en la clandestinidad y que tenía en Aguinaldo a uno de sus dirigentes más prometedores, decidía declarar la insurrección general contra la dominación española. En las batallas de Imus, Binakayan y Puente Zapote, Aguinaldo demostró la contundencia de sus capacidades militares al derrotar sonadamente a los españoles, quienes ahora tendrían que hacer frente también al levantamiento general en las provincias.

Pero Aguinaldo tenía problemas con la dirigencia de los Katipunan, porque Bonifacio se negaba a reconocer el gobierno que había surgido de la Convención de Tejeros, en marzo de 1897, y que había nombrado a Aguinaldo como su principal responsable.[39] El 10 de mayo de 1897 Bonifacio fue ejecutado. Hay que

[37] Argüelles, "Chronology of significant events".

[38] *Ibid.*

[39] Alfredo B. Saulo, *Emilio Aguinaldo: generalissimo and president of the first Philippine republic, first republic in Asia,* Quezon City, Phoenix Publishing House, 1983, p. 35.

evitar la trampa de creer que el enfrentamiento entre estos dos dirigentes fuera simplemente por celos personales. Las posiciones consensuales y oportunistas de Bonifacio terminaron por dictar su sentencia. Se había acercado demasiado a los españoles. El gobierno que se había establecido en Cavite finalmente cayó en manos de los peninsulares, y tuvo que ser trasladado a Biyaknabato, en Bulacan, Sierra Maestra. El nuevo gobierno revolucionario adoptó una constitución inspirada en la de los rebeldes cubanos y eligió a Aguinaldo como su presidente. Desde Hong Kong, una junta de filipinos expatriados le dio su apoyo. Luego, la Corona española trató de acercarse a los revolucionarios, y les propuso algo que ha sido motivo de enconados debates en la historia de la independencia de Filipinas: el Pacto de Biyaknabato. Cinco pasos principales lo componían: *a)* un estipendio de 800 000 pesos para Aguinaldo y sus correligionarios a cambio de un exilio voluntario en Hong Kong; *b)* otro pago de 900 000 pesos por parte del gobierno español como resarcimiento a la sociedad filipina por daños y perjuicios durante la guerra; *c)* el compromiso de los rebeldes de deponer las armas; *d)* amnistía general; y *e)* una promesa verbal de introducir las reformas requeridas en Filipinas.[40]

El 27 de diciembre de 1897, Aguinaldo y otros 25 dirigentes independentistas filipinos salían hacia Hong Kong. Pero las revueltas continuarían en Filipinas, ahora enardecidas por la insuficiencia de los acuerdos alcanzados en Biyaknabato. Al mismo tiempo, las relaciones diplomáticas entre Estados Unidos y España se deterioraban progresivamente, debido a las constantes denuncias que hacía el gobierno de los primeros por las atrocidades de los segundos en Cuba y Filipinas.

Los norteamericanos, por su parte, hicieron esfuerzos por acercarse a Aguinaldo con el afán de que regresara a su país y se hiciera cargo de nuevo de la situación. El dirigente filipino tuvo que trasladarse a Singapur, debido a problemas legales con la justicia de Hong Kong por los dineros del Pacto de Biyaknabato. En Singapur las negociaciones con los norteamericanos continuaron, con la promesa de que si Aguinaldo regresaba, se harían cargo de una independencia bajo "protección" de Estados Unidos. El 25 de abril de 1898, el gobierno de este país le declaró la guerra a España, y ordenó la destrucción de su flota anclada en la Bahía de Manila el 1° de mayo de ese año. De esta manera, Aguinaldo retornó a Fili-

[40] *Ibid.*

pinas para continuar su pelea contra la dominación española. El 12 de junio fue declarado dictador y la proclama de la independencia de Filipinas fue firmada, entre otros, por los militares norteamericanos responsables de la destrucción de la flota española en Manila. El 13 de agosto los españoles se rindieron a las tropas norteamericanas, quienes prohibieron a los filipinos entrar a Manila. De igual manera, el acuerdo de rendición entre españoles y norteamericanos tendría lugar sin la presencia de filipino alguno.

Aguinaldo y su gente reaccionaron convocando a un congreso en Malolos, el 4 de septiembre. El 29 de octubre ratificaba la independencia de Filipinas, pero ningún gobierno extranjero, como resultado de las gestiones realizadas por Estados Unidos, reconocería la misma. El 10 de diciembre se firmó en París el Tratado de Paz entre España y Estados Unidos, mediante el cual éste se quedaba con las Filipinas. Finalmente, el 21 de enero de 1899, Aguinaldo promulgaba una nueva constitución y de esta forma se establecía la primera república en Asia: la República de Malolos.[41]

Ahora se iniciaba la etapa en que Aguinaldo se transformaba en un "bandido" para la prensa colonialista norteamericana, y en un héroe para los filipinos que no tuvieran intereses comunes con Estados Unidos. Así, el 5 de febrero de 1899 comenzaba la guerra entre los filipinos y las tropas de ocupación. Pero el general Antonio Luna, comandante en jefe del ejército filipino en la isla central de Luzón, se opuso al liderazgo de Aguinaldo. Eso le costó la vida y al mismo tiempo hizo que Aguinaldo desmantelara el ejército y llamara al enfrentamiento de los norteamericanos en una guerra no convencional: la guerra de guerrillas.[42] Las masacres perpetradas por las tropas de ocupación se sucedieron hasta que, finalmente, Emilio Aguinaldo fue capturado el 23 de marzo de 1901. El dirigente terminó retirándose de la vida activa hasta 1935, cuando intentó nuevamente participar en política y fracasó. Moriría en 1964, a la edad de 95 años.

La República de Malolos es, de alguna forma, emblemática. Recogería las aspiraciones y los objetivos más sentidos de un sector importante de la población filipina, en lucha abierta contra las fuerzas neocolonialistas nacionales y extranjeras. Pero al mismo tiempo refleja también las contradicciones más profundas de la sociedad filipina. Contradicciones que intelectuales como Mark

[41] *Ibid.*
[42] *Ibid.*

Twain no entendieron a cabalidad. Y no las entendieron no por razones culturales únicamente, sino también porque el papel de las sociedades secretas y la multiplicidad tribal en un país como Filipinas sería medular en la lucha por la independencia. Este camino era tortuoso e indescifrable para los occidentales, como lo probaría luego la guerra de Vietnam.

El antiimperialismo de hombres como Twain es de hechura ético-moral, y carece de aristas políticas precisas. Por eso a veces cae tan fácilmente en el error de equiparar las acciones de Aguinaldo con las de Washington. La comparación no tiene sentido si pensamos que ambos activistas políticos proceden de realidades económico-sociales profundamente distintas. Ese antiimperialismo de sustrato romántico podría aliviar eventualmente la conciencia de los imperialistas, pero dejaba intactas las condiciones de explotación del colonizado.

Más graves, sin embargo, son los errores del pensamiento imperialista. Para el presidente William McKinley (1897-1901), por ejemplo, era perfectamente natural la anexión de Filipinas. Sus razones, decía él, procedían de la sincera convicción de que los filipinos no sabían gobernarse a sí mismos y que había que ayudarlos a encontrar el camino correcto hacia la democracia y el progreso capitalistas.[43]

Este tipo de hombres partía de la base de que todo el asunto se reducía a un problema de civilización, y concluían fácilmente que la única alternativa válida, legítima y bien construida era la que ellos llamaban la "civilización americana". "Hemos tomado las armas en cumplimiento con la Humanidad y los más altos valores de la moral pública en nuestro país", decía McKinley en el Protocolo del 12 de agosto de 1898, que luego conduciría a la firma del Tratado de París del 10 de diciembre de ese mismo año.[44]

En un artículo publicado en *The Independent* en 1905, titulado "Annexation", el escritor (anónimo, posiblemente se trata de un editorial) argumenta que es natural que Estados Unidos se haya hecho cargo de Filipinas, Cuba, Puerto Rico, el Canal de Panamá y otras islas en el Caribe. Estaba visto que España no podía continuar controlando el costo financiero, moral, político y humano de

[43] William McKinley, "The acquisition of the Philippines", in Jim Zwick, ed., *Anti-Imperialism in the United States, 1898-1935*, http://www.accinet.net/fjzwick/centennial/war.html.
[44] *Ibid.*

sus posesiones en esta parte del mundo. De tal manera que su legítimo sucesor era Estados Unidos. Las intuiciones del articulista son realmente premonitorias, porque sostenía que la única forma de contar con "una América unida es mediante la creación de una sola y única nación".[45] Y agregaba que sería conveniente extender el mismo principio al resto de las Américas, puesto que "el imperialismo de la libertad" era el motivo más poderoso para que Estados Unidos estuviera tan interesado en promover este proceso de unidad internacional en torno a las ideas básicas de democracia, igualdad y fraternidad.[46]

Las Filipinas recibieron finalmente su bendición con el reconocimiento de su independencia el 12 de julio de 1946. Ahora bien, para llegar hasta ahí esa nación tuvo que pasar por una serie de momentos que, como hemos visto, dejaron al país exangüe y devastado. No obstante, nosotros creemos que la actitud de hombres como Aguinaldo, considerada por algunos historiadores extranjeros oportunista y egocéntrica, responde realmente a que las condiciones de la lucha no hacían posible ningún otro tipo de planteamiento. El aparente colaboracionismo de Aguinaldo con los japoneses fue la única salida que encontró el hombre contra las tropas norteamericanas de ocupación, que finalmente convertirían a su país en una base militar de importancia estratégica en el Pacífico.

La guerrilla en Filipinas, como en la mayor parte de las situaciones del mismo tipo en otras partes del mundo, aplica las lecciones recibidas por diversas experiencias históricas (como el caso de Cuba) y trasciende porque se trata prácticamente del primer movimiento anticolonialista del siglo XX. En la guerra de guerrillas de esta naturaleza las convenciones morales son coercitivas en última instancia. No se trata de una guerra que se ajuste a los criterios tradicionales, porque se sabe que un enfrentamiento regular contra el invasor representa una derrota segura y aplastante del pueblo sometido. Por lo tanto, Aguinaldo y sus hombres, la mayor parte del tiempo en que estuvieron alzados contra el invasor norteamericano, se sirvieron del único recurso a su disposición: una guerra desleal, una guerra que no tenía nada de convencional, una guerra en la que la disposición de los ejércitos no satisface los requerimientos de los manuales.

[45] "Annexation", *The Independent*, January 26, 1905, en Jim Zwick, *Anti-Imperialism in the United States, 1898-1935*, http://www.accinet.net/fjzwick/centennial/war.html.

[46] *Ibid.*

Por eso nos resulta un tanto mojigato acusar a Aguinaldo de ambigüedad y oportunismo. Su acción política tiene una racionalidad que se ajusta a la cotidianidad del daño mayor que se pueda hacer al enemigo. Es la misma racionalidad que se encontrará años más tarde en Nicaragua, Argelia o Vietnam. La misma que recomendaba el lúcido Ernesto Che Guevara.

Aguinaldo negocia con el invasor, lo traiciona, lo usa, le promete y no cumple, en fin, lo manipula. Pero éstas son las armas de que se sirve el que está en desventaja militar. La fuerza motriz de todo este conjunto de procedimientos es la independencia de la nación filipina. La lucha anticolonialista es esencialmente eso: una defensa de la nacionalidad y de lo que se reconoce como identidad nacional. Casi todos los pronunciamientos de Aguinaldo, sus distintas plataformas ideológicas y políticas para atender a determinados momentos de la lucha, sus propuestas constitucionales y sus decretos, llevan como signo indeleble la marca del anticolonialismo. Rara vez hizo mención de que su país necesitaba cambios sociales, económicos, culturales y políticos para que la lucha anticolonialista que había conducido toda su vida se transformara en un proyecto antiimperialista. Pero no se le podía pedir a Aguinaldo que diera lo que su realidad histórica no le ofrecía. Aún así, recordar el 98 es recapacitar y reflexionar un poco más sobre el momento y el perfil de hombres como Emilio Aguinaldo. Porque resulta sospechoso que nosotros también extendamos un velo de suspicacias y moralidad gazmoña sobre las acciones de hombres y mujeres que se sirvieron de los medios de que disponían para concretar lo que creían justo en ese momento: en el caso de Aguinaldo, la independencia de su país.

1898, de nuevo el centenario: aprender del pasado para conquistar el futuro

Es prácticamente imposible comprender al imperialismo norteamericano hoy, sin hacer referencia a lo que tuvo lugar en el Caribe latinoamericano y en el Pacífico occidental a finales del siglo pasado y principios del presente.

En sociedades como las nuestras, donde los intelectuales cumplen sobre todo el papel de correas de transmisión de las ideas que se gestan en Europa y Estados Unidos, ahora nos quieren enseñar que la "teoría crítica" en esos lugares aspira a la formulación de nuevos esquemas, para analizar la era "poscolonial" que la "posmo-

dernidad" en curso hacia la "globalización" estaría procesando en países como Filipinas, Cuba, y los Tigres Asiáticos.[47]

El asunto reciente en estudio y discusión será entonces el tipo de respuestas que genere una pregunta como la siguiente: ahora que se cayó el socialismo histórico, ¿a quién habrá que civilizar si parece que hasta el viejo Tercer Mundo ha desaparecido?[48]

Nos parece a nosotros que esta forma de preguntar es errónea. Desde 1898, para indicar una fecha, el imperialismo no ha modificado a fondo sus tácticas cuando se ha tratado de aplastar cualquier oposición a sus designios en los países y pueblos que considera le pertenecen, ya sea por sus riquezas o por su ubicación geopolítica. La Guerra del Golfo (1990-1991) así lo prueba de una manera irrefutable. Panamá 1989 es el ejemplo más triste al que uno pueda hacer referencia en este momento.

Aún así, existen algunos autores y políticos que insisten en hacernos creer que la "globalización" es una nueva forma (más civilizada) de llevar las bondades del capitalismo a los más escondidos rincones del planeta. Sin embargo, sabemos que desde el siglo XVII esta cantinela no ha cambiado sustancialmente, cuando se trató de asuntos atinentes a la civilización. El tono militar, expansionista y de claras pretensiones geopolíticas vino a enriquecer el viejo discurso en el siglo XIX, pero sin alteraciones fundamentales en los objetivos vertebrales que el sistema capitalista se había planteado desde su inserción histórica en el siglo XVI.

La Liga Antiimperialista en Estados Unidos, con hombres como Mark Twain en sus filas, lograron llamar la atención de un sector de la población norteamericana, convencido de que las prácticas imperialistas acabarían hundiendo el proyecto republicano que había surgido en ese país después de la Guerra Civil. Sin embargo, la Primera Guerra mundial (1914-1918) le dio a Estados Unidos la oportunidad para saldar sus cuentas con los viejos poderes coloniales europeos. En ese ambiente, junto a los desacuerdos internos arriba referidos, la Liga Antiimperialista tenía muy poco que decir y terminó extinguiéndose en 1921.

La Primera Guerra mundial también dividió al movimiento obrero norteamericano, de la misma forma en que lo hizo con el europeo. Pero más que nada, empresarios todopoderosos, al estilo

[47] Epifanio San Juan Jr., "Postcolonial theory versus Philippine reality: the challenge of Third World resistance culture to global capitalism", *Left Curve*, núm. 20 (1996), pp. 87-102.

[48] *Ibid.*

de Carnegie, empezaron a encontrar dificultades para hacer coincidir su lenguaje antiimperialista con sus actividades cotidianas. Igual que Carnegie, otros empresarios importantes, otrora fieros defensores de la Liga Antiimperialista, empezaron a retirarle su apoyo. Y Twain ya no existía desde 1910, para aclararles el camino. Señalemos de paso que ese tipo de antiimperialismo era en esencia una forma de proteccionismo solapado. Hombres como Carnegie combatían el anexionismo por el costo que representaba para su clase, en términos de impuestos y otros cargos. Jamás por mero altruismo hacia los pueblos victimados.

Las guerras contra México (1847-1848) y contra Cuba y Filipinas (1898-1902) siguen siendo hitos decisivos para entender al imperialismo en este siglo XX, conocido por algunos ideólogos norteamericanos como el "siglo americano".[49] Porque esas guerras hicieron posible luego las constantes invasiones a Nicaragua, Panamá, República Dominicana, Granada y Guatemala. Entonces, ¿dónde radica la diferencia entre el imperialismo que invade y toma Cuba en 1898, y el imperialismo que reduce a cenizas la ciudad de Panamá en 1989? ¿Tiene esto algo que ver con la "posmodernidad" y la "globalización"? El imperialismo continúa siendo el mismo aunque cambie sus afeites con terminologías altisonantes e incomprensibles para la mayor parte de las personas. En nuestros países, entonces, la verdadera labor de los intelectuales y de los políticos decentes, es precisamente denunciar esa situación y no acomodarse a ella para no pasar por *demodé,* como dirían los franceses.

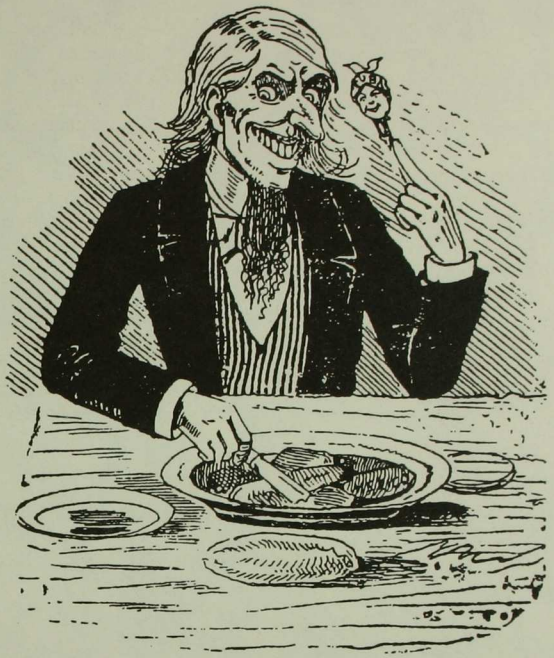
No recordamos el 98 por simple dignificación histórica o por nuestras obsesiones con las efemérides latinoamericanas. Es que el 98 rasga la conciencia de "nuestra América" según el buen decir de José Martí, y nos anuncia con claridad enceguecedora las reales aspiraciones de nuestro vecino del norte. Para quien no vea esto, el 98 simplemente no significa nada. Y precisamente para que el 98 nos signifique algo es importante evitar la trampa de hacer antiimperialismo tal y como lo quisieran las metrópolis imperialistas. Twain mordió el anzuelo del antiimperialismo reaccionario en incontables ocasiones, cuando en sus análisis de la situación filipina o cubana partió de la base de que la guerra y las prácticas imperialistas contra esas naciones traicionaban el ideario democrático norteamericano.

[49] Zwick, "Prodigally endowed with sympathy for the cause".

Una posición más consecuente se sustenta en la legitimidad histórica y político-social de la lucha del pueblo que es sujeto de la vejación colonialista. Esa lucha se explica por sí misma, y no tiene por qué utilizar como referentes históricos las ideas democráticas o no del poder hegemónico. Mucho menos acudir a comparaciones entre los santos y héroes de la nación opresora, y los de la nación sometida. Frecuentemente, Twain homologaba al dirigente filipino Emilio Aguinaldo con Washington y Juana de Arco.[50]

Este año de 1998 los norteamericanos y los españoles buscarán recordar y celebrar algo que para los pueblos de Cuba, Filipinas, Puerto Rico, Hawai y Guam sólo puede traer a la memoria momentos de vergüenza y tristeza. De tal manera que este artículo busca cumplir con un objetivo fundamental: llamar la atención de gente con algún sentido de la dignidad, para que no nos merodeen una conmemoración que sólo le pertenece a las verdaderas luchas antiimperialistas de los pueblos del Tercer Mundo. Ése que hoy, más que nunca, está a punto de perder hasta su identidad histórica.

[45] *Ibid.*



Del banquete de tío Sam,
Cuba es el primer platillo,
luego México, y después ...
pues después un tabardillo.
Eso podrá suceder,
si no es que se le atraganta
tanta tierra, o se le atora
un hueso por la garganta.

Gil Blas Cómico *(México), 1897.*

Desde el mirador de Cuadernos Americanos

Cuadernos Americanos, núm. 72 (1998), pp. 199-219.

José Gaos y América Latina

Por *Pablo* Guadarrama González
Universidad Central de Las Villas, Cuba

La huella del asturiano José Gaos (Gijón, 1900-México, 1969) en la recuperación crítica de la memoria histórica del pensamiento de los países latinoamericanos, especialmente de sus ideas filosóficas, es indudablemente significativa. Su labor entroncó armoniosamente con la preocupación proveniente del siglo XIX, proclamada ya por Juan Bautista Alberdi, sobre la necesidad de una *filosofía americana*[1] y por José Martí en relación con la necesidad de una enseñanza de la cultura de *Nuestra América*.[2]

Ni en Alberdi ni en Martí, como en otros tantos pensadores latinoamericanos que compartieron tales ideas, se albergaba al respecto la más mínima postura sectaria o chauvinista. Tampoco la consideración de que la filosofía o el pensamiento debiesen reducir su objeto a temas de circunscripción nacional o regional. El argentino se previno de posibles confusiones al sostener que: "La filosofía, como se ha dicho, no se nacionaliza por la naturaleza de sus objetos, procederes, medios, fines. La naturaleza de esos objetos, procederes, etc., es la misma en todas partes [...] En este sentido, pues, no hay más que una filosofía";[3] en tanto el cubano en franca declaración receptiva universal acentuaba: "Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas".[4]

Solamente se trataba de destacar la idea sobre la necesaria perspectiva latinoamericana, esto es, correspondencia, función y utili-

---

[1] "De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto; ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en su método; positiva y realista en sus procederes; republicana en su espíritu y destinos", Juan Bautista Alberdi, "Ideas para un curso de filosofía contemporánea", en *Ideas en torno de Latinoamérica*, México, UNAM-UDUAL, 1986, vol. I, p. 150.

[2] "La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria", José Martí, "Nuestra América", en *Obras Completas*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1975, p. 18.

[3] Alberdi, "Ideas para un curso de filosofía contemporánea".

[4] Martí, "Nuestra América".

dad, que debía tener el planteamiento de múltiples problemas tanto de la filosofía como de otras formas del pensamiento, las ciencias, las artes, etc. Esta preocupación se mantuvo e incrementó en otros prestigiosos intelectuales como José Enrique Rodó, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, etcétera.

Gaos, destacado discípulo de Ortega y Gasset, profesor de filosofía en Zaragoza que llegó a ocupar el rectorado en Madrid en los conflictivos años de la República, se vio precisado al exilio en México, donde se consideró un *transterrado* junto a un prestigioso grupo de intelectuales españoles que por entonces llegaron a América y la mayoría permanecieron en ella hasta sus últimos días.

El papel desempeñado por los profesores españoles emigrados a tierras americanas a la caída de la República ha sido muy significativo, especialmente en el terreno filosófico. Además de Gaos, los nombres de Joaquín y Ramón Xirau, José Manuel Gallegos Rocafull, María Zambrano, Eduardo Nicol, Eugenio Ímaz, Joaquín Álvarez Pastor, Luis Recaséns Siches, Juan Roura Parella, Jaime Serra Hunter, Francisco Carmona Nenclares, Manuel Granell, Domingo, Martín Navarro Flores, José Ferrater Mora, José Medina Echavarría, Juan David García Bacca, Wenceslao Roces, Adolfo Sánchez Vázquez, etc., forman ya parte inexorable de la vida filosófica latinoamericana del presente siglo. "El exilio español de 1939 en sus aspectos filosóficos, literarios y artísticos —plantea Gabriel Vargas Lozano— constituye uno de los movimientos migratorios de intelectuales más significativo del siglo xx".[5] Al menos para la cultura filosófica latinoamericana constituyó un hecho trascendental en esta centuria.

Al llegar a América Latina, Gaos encontró en aquellas ideas reivindicadoras de su pensamiento el caldo de cultivo favorable para desarrollar su visión historicista y "circunstancialista" de la filosofía.

Desde temprano, él había manifestado preocupación por algunos síntomas de olvido respecto de la herencia espiritual que traía por doquier la vida moderna, a diferencia de épocas anteriores. Así en 1944 sostenía con añoranza de los viejos tiempos:

> La humanidad ha vivido tradicionalmente en convivencia con sus muertos. ¿Nos damos cuenta de lo que significa nuestra vida? Porque somos nosotros unos primeros humanos vivientes *sin muertos*. Nosotros ya no tenemos lo que nuestros antepasados llamaban *nuestros difuntos*. Hay quienes han visto en la solidaridad con los difuntos la patria [...] Por eso nosotros, todos nosotros, seremos apátridas.[6]

[5] Gabriel Vargas Lozano, "Presentación", en *Cincuenta años de exilio español en México*, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1991, p. 6.

Por suerte, aunque en verdad existen y proliferan aún tales síntomas, no era absolutamente cierta tal idea de Gaos, y mucho menos en México, donde cualquier síntoma de amnesia histórica puede ser tan fatal en el destino de su pueblo. También esto atañe a otros latinoamericanos que con la modernización —y lo que es todavía peor, la amenaza de ser posmodernos sin ser aún plenamente modernos— son inducidos a desarraigar múltiples pilares y valores de sus culturas, en especial el pensamiento más soberano y progresista.

Al planteamiento de la actitud ante el pasado en Gaos no dejan de serle necesarios algunos retoques y rectificaciones, especialmente frente a la actitud a asumir ante un posible presente extraño, como ha sugerido Horacio Cerutti,[7] pero en él subyace permanentemente el firme criterio de que el cultivo de la conciencia histórica es la premisa indispensable para asumir el futuro.

Convencido de la necesidad de contribuir a la recuperación de la conciencia histórica, Gaos se dio a la tarea de inculcar esa idea en sus alumnos y discípulos más cercanos, entre los cuales sobresalió Leopoldo Zea, quien ha proseguido esa labor de manera encomiable.[8]

Gaos se percató de que su *transtierro* se había efectuado en un pueblo que luchaba por mantener vivo el amor a las tradiciones patrióticas y culturales frente a la amenaza del vecino poderoso que le había enajenado no sólo elementos espirituales, sino la mi-

[6] José Gaos, *Curso de Metafísica*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1993, tomo I, p. 120.

[7] "Habría que retocar, no digo quizá rectificar, la fórmula ya clásica de José Gaos. Es que no se trata de negar nuestro pasado para comprometernos con un pasado vivo en la medida en que todavía no ha sido realizado. Es ese pasado vivo, son esos sueños no cumplidos, son tantos y tantos anhelos, dolores, quejidos y esperanzas los que todavía reclaman satisfacción entre nosotros", Horacio Cerutti, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986, p. 64.

[8] "Zea ha consagrado la filosofía en nuestra América, porque se consagró a la filosofía de nuestra América, más que *desde* la marginación y la barbarie, *contra* ellas. Zea sólo tiene deudas recíprocas con su América, porque América le debe también haber contribuido a su multilateral y genuino *descubrimiento*", Pablo Guadarrama, "Urdimbres del pensamiento de Leopoldo Zea frente a la marginación y la barbarie", *Cuadernos Americanos* (México), núm. 36 (noviembre-diciembre de 1992), p. 64.

tad de su territorio. Y en aquellas condiciones su labor concientizadora contra los imperialismos culturales y el colonialismo mental fue extraordinaria, como destacó otro de los que continuaron muy dignamente esa labor, el panameño Ricaurte Soler.[9]

Aun cuando había adoptado la ciudadanía mexicana desde el inicio de su exilio, Gaos se abstuvo de intervenir en la política nacional, en correspondencia con lo establecido en ese país en relación con los extranjeros, y como expresión de gratitud ante el gesto solidario del mismo. Pero no hubiera sido consecuente con sus propias consideraciones sobre el carácter eminentemente político del filosofar en lengua española que él había destacado, si hubiese evadido los temas de la política en la perspectiva filosófica. De tal manera en múltiples conferencias y escritos se destila el enfoque político de innumerables cuestiones relacionadas con su consagrada misión de cultivo de la memoria histórica hispanoamericana, aunque siempre con el mayor rigor académico.

La formación filosófica de Gaos era muy sólida. Realizó estudios de licenciatura en Valencia y Madrid, donde desarrolló su doctorado en 1928. Anteriormente estuvo un año de lector en Montpellier, y se destacó en las lenguas clásicas y como traductor del alemán, especialmente del difícil lenguaje de Heidegger.

Según su propia confesión de 1958 sobre su evolución filosófica:

> Hacia 1930 empecé a hacer el conocimiento de Heidegger, y entre 1933 y 1935, el de Dilthey [...] En suma: que he vivido como *la verdad*, por lo menos la escolástica de Balmes, el neokantismo, la fenomenología y la filosofía de los valores, el existencialismo y el historicismo. Aunque no. Estos últimos ya no pude acogerlos como la verdad [...] Ya estaba escarmentado por la sucesión de verdades anteriores. Pues, ¿a qué puede mover semejante sucesión histórico-*biográfica* de verdades, semejante sucesión vivida, mucho más que la sucesión del pasado sabida por la historia, a qué sino al escepticismo?[10]

Sería muy simple pensar que sus ideas desembocaron finalmente en el escepticismo y se estaría muy lejos de la verdad. Mas si se tiene en consideración aquella sugerencia de Marx según la cual,

[9] Ricaurte Soler, "Algunos conceptos de José Gaos aportativos a la historiografía de las ideas en América", en *Cincuenta años de exilio español en México*, p. 22.

[10] José Gaos, *Confesiones profesionales*, México, FCE, 1958, p. 33.

[11] Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, La Habana, Editora Política, 1966, p. 13.

"no se juzga a un individuo por la idea que tenga de sí mismo",[11] a la que Lenin añadía que los filósofos no deben ser valorados por las etiquetas que ostentan, para este autoanálisis de Gaos se deben tener muy presentes esas sugerencias .

Es cierto que su formación filosófica primera se realiza en el seno de la ortodoxia católica, y esto puede apreciarse en su manejo de santo Tomás y Balmes, especialmente en las consideraciones que les mantiene aún años después cuando en su madurez se considera "un católico irreligioso por intermedio de la filosofía".[12] Nunca abandonó su creencia en Dios, porque tal vez pensaba, como Voltaire, que éste era muy necesario y que si no existiese habría que inventarlo. Para Gaos Dios era el único reservorio posible de la verdad absoluta.[13] El idealismo filosófico permeó su pensamiento, pero efectivamente su distanciamiento de la neoescolástica fue marcado.

Sin embargo, no es aceptable su criterio de que el historicismo no haya prendido fuertemente en él. Tampoco destaca esa especie de "raciovitalismo"[14] que recibió de Ortega y Gasset y que impregnó esa visión tan personalista y circunstancial de la filosofía que se aprecia en sus cursos y ensayos, y que le abriría el camino para mayores aproximaciones a la problemática específica del filosofar en esta región de América. Según plantea acertadamente Héctor Guillermo Alfaro,

> la filosofía de José Gaos significó para el contexto hispanoamericano una innovadora forma de utilización de ciertos temas planteados por Ortega y Gasset, como el hombre, la circunstancia y la perspectiva. Pero también de las respuestas dadas por Gaos al problema de la circunstancia latinoamericana, por mediación de esos temas orteguianos, se desarrollaron a la vez sus más particulares preguntas, es decir, su propia filosofía.[15]

[12] Gaos, *Curso*, p. 11.

[13] "¡La verdad absoluta, por ejemplo, en poder del hombre, en poder de un dictador! La verdad absoluta requiere, para no ser el instrumento específico de lo satánico, en su poseedor la moralidad absoluta. Por ello sin dudas nos ha hecho a los hombres el beneficio sumo de reservársela para sí Dios", José Gaos, *Pensamiento de lengua española*, México, Stylo, 1945, p. 339.

[14] Alain Guy, *Historie de la philosophie espagnole*, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1985, p. 253.

[15] Héctor Guillermo Alfaro López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*, México, UNAM, 1992, p. 73.

[16] José Gaos, *La filosofía en la Universidad*, México, Imprenta Universitaria, 1956, p. 43.

Y en tal sentido compartía el criterio de Kant de que no se aprende filosofía sino a filosofar, y por eso en ocasiones se consideraba un *rekantiano*,[16] para diferenciarse de los neokantianos como Windelband, con quienes había compartido inicialmente algunas ideas, hasta que comprendió que éstas surgen en lógico vínculo con las del pasado, pero ante todo por las nuevas circunstancias históricas sociales y espirituales en general que contribuyen decisivamente a engendrarlas.

1. Historicismo e inmanentismo: ¿materialismo?

El tema del historicismo y el inmanentismo constituyó uno de los principales en los cursos de metafísica que Gaos impartió en los años cuarenta. El inmanentismo, a su juicio, consistía en una condición de la modernidad preocupada por la vida real y concreta del hombre como persona que presuponía una ruptura con el trascendentalismo de la Cristiandad medieval, el cual se ocupaba fundamentalmente de la esfera escatológica y divina. Según él:

> La filosofía occidental, a partir de los fines de la medieval y principios de la moderna, dibuja un nítido movimiento de reiterada ascendente emancipación de su vinculación al cristianismo —hasta nuestros días. En filosofías que se ocupan con "este mundo", con "esta vida" hasta desentenderse absolutamente y por principio de "otra vida", de todo otro mundo.[17]

A diferencia del catolicismo, que se considera en todo primario, Gaos plantea que el inmanentismo es "un vivir la vida, el mundo, *como si no se les hubiere vivido como correlato de otros*".[18] Este nivel de emancipación mental en los países de lengua española se había producido, según su criterio, de una forma más lenta y rezagada por la fuerza del catolicismo. Y este hecho tendría lógicas repercusiones en las particularidades del devenir de todo su pensamiento y en particular de su filosofía.

"La vida en el catolicismo —aseguraba—, en la presencia de Dios, es la vida en la presencia de la muerte; la vida en el inmanentismo, en la ausencia de Dios, es la vida en la ausencia de la muerte".[19] Él había experimentado en la propia evolución de su

[17] Gaos, *Pensamiento*, p. 40.

[18] Gaos, *Curso*, tomo II, p. 24. El subrayado es de Gaos, que acostumbraba hacerlo en sus manuscritos para enfatizar el tono de su voz durante la conferencia.

[19] *Ibid.*, p. 72.

pensamiento ese traspaso de preocupaciones que apreció como una generalidad de la filosofía hispanoamericana de los últimos tiempos. Sin abandonar su fe, la filosofía, especialmente existencialista y vitalista, le indujo a preocuparse más por la vida y sus potencialidades que por la muerte, aun cuando reconocía que este tema hubiese tomado mayor auge y profundidad en la filosofía contemporánea,[20] pero desde una perspectiva muy distinta a la del catolicismo.

La acentuación que pone Gaos en la vida le induce a una concepción de identificación entre la filosofía, su historia y su propia vida personal. A él mismo se le puede aplicar aquella idea de que todo filósofo considera que su pensamiento es un parteaguas y la historia de la filosofía culmina en él.

> Porque en nuestra vida —confesaba Gaos— hemos vivido la historia de la filosofía de dos maneras. Toda la historia de la filosofía anterior a la edad de nuestra vida en que empezamos a vivir la filosofía y su historia, en que podíamos empezar a vivirla, sólo la vivimos, sólo podíamos vivirla llegando a saber de ella en y por la historia, la ciencia histórica, de la filosofía. Pero la historia de la filosofía ha proseguido su marcha milenaria paralelamente a la de nuestra vida desde dicha edad, desde dicha edad sucedieron a bergsonismo y neokantismo, fenomenología, filosofía de Scheler, existencialismo; pues bien, esta parte terminal, hasta ahora de la historia de la filosofía, no la hemos vivido sólo llegando a saber de ella en y por la historia de la filosofía, sino que la hemos vivido real y verdaderamente como creación de nuestra vida. Ello pudo por un momento detener el efecto de la historia de la filosofía. La filosofía actual pareció asumir la historia entera de la filosofía y representar *la* filosofía por el solo hecho de ser la actual; y por el solo hecho de ser la actual pareció la filosofía que debía ser profesada, y lo fue efectivamente; mas el propio sucederse de filosofías actuales ... devolvió a todas ellas el carácter de históricas, reiteró los efectos de la historia de la filosofía.[21]

Ese carácter de históricas que implica comprender su condición de superables y que el mayor contenido de sus verdades estaba en correspondencia con las circunstancias en que cada una era engendrada, motivó en Gaos la incesante búsqueda de nuevos planteamientos filosóficos que contribuyeran al enriquecimiento de su vida. En el pensamiento hispanoamericano encontró al respecto muchos elementos dignos de consideración y por eso inculcó

[20] *Ibid.*, p. 75.

[21] *Ibid.*, p. 47.

a muchos de sus alumnos que se dedicaran a la investigación de la historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica, por las enseñanzas que podían traer para estos pueblos.

Su consagración a la filosofía fue genuino sacerdocio, como debe ser vivida propiamente la filosofía por quienes de manera auténtica la cultivan y viven *por* y *para* la filosofía en lugar de vivir *de* la filosofía. Vivir *en* la filosofía significa recrear constantemente su historia, no por simple lujo intelectual o ejercicio de erudición, sino para encontrar las posibilidades y límites de los instrumentos racionales ensayados por *nuestros difuntos* y la validez de su historicidad para las nuevas épocas.

También Gaos, como todo filósofo, pensó que su filosofía sería la de todo porvenir. Y siempre de algún modo será justificada tal actitud ante las concepciones filosóficas que todo hombre suscribe, de lo contrario habría que concluir que la demagogia y la hipocresía han marcado el paso de la historia de la filosofía, argumento en absoluto sin fundamento.

> El historicismo —para Gaos— nos ha enseñado la mudanza de las cosas humanas que se presentan como incompatible con la tradicional concepción específico-individual o esencial-individual de la realidad universal. El historicismo *consiste* en el reconocimiento de tal mudanza y en la afirmación, en la tesis de tal incompatibilidad. Mas la concepción tradicional no dejaba, no deja de tener fundamento *in re*, en la realidad, *en la realidad humana misma*, a saber, en la realidad de la mente humana. *Entre las mudanzas históricas de esta realidad humana figura una etapa de mente especificante o esencializante de individualidades; una etapa, pues, en que los correspondientes individuos no pueden pensar, ni hablar, sino especificando o esencializando: nosotros estamos aún dentro de esta etapa aun cuando el historicismo pudiera significar que empezábamos a salir de ella en este caso, el futuro no estaría en una salida del historicismo por una superación del mismo consistente en una limitación del mismo sino en un abandono definitivo del especificismo o esencialismo por una instalación definitiva en el historicismo en términos que hoy por hoy no podemos concebir —lo que me parece el signo de que estamos todavía en la etapa de la especificidad y la esencialidad.*[22]

La contribución al triunfo del historicismo implica el estudio circunstancial de la historia de las ideas y de toda cultura. Ya que

[22] *Ibid.*, p. 91.
[23] Gaos, *Pensamiento*, p. 18.

para él la historia no existe en abstracto como un demiurgo, sino que no es más que la realidad de la historicidad humana,[23] por lo que las categorías que sirven para el estudio de tal historia necesariamente deben partir de una construcción *a posteriori* aun cuando su utilización siempre aparecerá como *a priori*.[24]

La terrenalidad que Gaos atribuye al historicismo articula con lo que denominaba *inmanentismo* que, aunque consideraba constituía más un propósito que una realidad —pues el hombre siempre a su juicio se complicará con alguna trascendencia—, se acrecentaba con la modernidad.[25]

El inmanentismo de Gaos no es más que la expresión creciente de la proyección humanista y desalienadora que se observa en la filosofía moderna, especialmente desde la Ilustración, y en el caso de América Latina dicho proceso experimentó aceleraciones mayores que en la propia península ibérica a tenor con las demandas independentistas de esta región. Francisco Larroyo discrepó de ese inmanentismo de Gaos al que consideró, en verdad, una expresión del *antropologismo* de la modernidad dada en la creciente preocupación por el hombre individual.[26]

En tanto su historicismo constituía de algún modo una de las manifestaciones a través de las cuales se expresaba su vínculo con la concepción dialéctica del desarrollo y en especial de la historia, que habían alcanzado en Hegel y Marx dos puntos importantes desde perspectivas tan distintas: entre quien concibió una filosofía de la historia para todos los tiempos y quien aspiró a poner en crisis todo sistema filosófico que lo pretendiese.

En ocasiones se han querido establecer relaciones entre las tesis historicistas sobre el papel de las circunstancias en la conformación de la vida espiritual de la sociedad con el marxismo. No es menos

[24] "Para nuestro autor las categorías se convierten en herramientas de análisis en un proceso *a posterioridad-a prioridad*: en primer lugar, la categoría se origina *a posteriori*, en el devenir histórico y a partir de una realidad concreta (nuestra cultura latinoamericana), luego se constituye en un instrumento de análisis que permite organizar los hechos empíricos estudiados, es decir, funciona *a priori* respecto de las articulaciones de la historia de las ideas o de la filosofía. Pero para que esta historia sea capaz de revelar la novedad y peculiaridad de la realidad historiada, las categorías de análisis deben haber tenido un origen empírico e histórico en aquella realidad. Ahora bien, la postulación de un origen empírico y no *a priori* de las categorías históricas supone una decisión axiológica respecto del sujeto de la historia, que ya no puede ser un universal abstracto", Estela Fernández de Amicarelli, "José Gaos y la ampliación metodológica en historia de las ideas", *Cuadernos Americanos*, núm. 20 (marzo-abril de 1990), p. 33.
[25] *Ibid.*, p. 41.
[26] Francisco Larroyo, *La filosofía iberoamericana*, México, Porrúa, 1978, p. 50.

cierto que siempre se podrán encontrar puntos de contacto entre el "idealismo inteligente" y la concepción materialista de la historia.

El propio Ortega y Gasset, no obstante sus grandes discrepancias con Marx, se vio precisado a reconocer que: "La gran porción de verdad que hay en el materialismo histórico ha arrancado muchas máscaras, ha desnudado muchas caras de 'idealistas'".[27]

Los puntos de contacto entre el circunstancialismo orteguiano de Gaos y el materialismo histórico de Marx son sin duda reales, pero extraordinariamente débiles. Más bien la postura de Gaos parece coincidir con lo que Gustavo Bueno ha denominado *materialismo subjetivo* que "puede interpretarse como un método reductivo de análisis que permite explorar sistemáticamente los componentes interesados —en el sentido subjetivo— de cualquier empresa política",[28] a diferencia del *materialismo objetivo*.[29]

La postura de Gaos sobre la significación de las circunstancias en la gestación y desarrollo de las ideas en definitiva siempre estaría permeada por su concepción personalista, vitalista y religiosa que le imposibilitaba una mayor aproximación a las posiciones del materialismo filosófico en general y del marxismo en particular. Gaos no escapó a la opinión generalizada de que el marxismo constituía una especie de fatalismo economicista y que conducía a la implantación de otra forma de totalitarismo, el comunismo en la versión estaliniana, tan nefasta como el fascismo de la cual había sido víctima el pensador español.

También se explica su enfrentamiento a las versiones edulcoradas de materialismo dialéctico que se pusieron de moda por entonces y que simplificaban todas las formas de desarrollo. Pero, inteligentemente, Gaos supo diferenciar a Marx de los *marxismos*, y por eso asintió ante varios argumentos del materialismo histórico. De ahí que planteara: "La vida intelectual tiene condiciones materiales que si no bastan a darle toda la razón al materialismo histórico, han sido puestas en evidencia irrefragable por las peripecias en que vienen siendo tan tremendamente pródigos nuestros días".[30]

A la vez supo considerar a Marx como uno de los iniciadores de la filosofía contemporánea por su inversión de Hegel, y su "combinación de *divinización del hombre y existencialismo avant la lettre*",[31] que evidencian que Gaos en los años cuarenta reconoce el sentido profundamente humanista que subyace en el pensamiento de Marx. Además en su labor docente supo plantear sin titubeos, como lo refleja su libro póstumo *De antropología e historiografía*, que el materialismo histórico es un pensamiento de alta estofa. Era lógico esperar una consideración de tal naturaleza en quien jamás se conformó con formar juicios precipitados sobre filósofos y mucho menos a través de obras de segunda mano.

[27] José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Madrid, Revista de Occidente, 1959, p. 174.

[28] Gustavo Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas"*, Logroño, Biblioteca Riojana, 1991, p. 93.

[29] "Lo decisivo es distinguir dos planos del materialismo: el plano del materialismo subjetivo, como doctrina del origen de la fuente energética de la acción en estratos individuales, o a través de ellos para servir a fines que nada tienen que ver con ideologías u objetivos abstractos o míticos, y en el plano del materialismo objetivo como doctrina de la concatenación objetiva e impersonal resultante acaso de la composición de los propios vectores subjetivos. Aquí materialismo se opone a teleología, a cualquier doctrina sobre el plan oculto de la naturaleza", *ibid.*, p. 281.

[30] Gaos, *Pensamiento*, p. 96.

2. Otras propuestas metodológicas

Ante todo el filósofo español, que tanta atención le otorgó al estudio de la historia de las ideas, supo diferenciar bien esta disciplina, y en particular la historia de la filosofía, como una actividad eminentemente filosófica: "Pero los historiadores de la filosofía han de ser filósofos: hay unanimidad en que la historia de la filosofía ha de ser filosófica, y no hay filosofía que no se conciba a sí misma en relación histórica a las demás, inserta en la historia de la filosofía",[32] a diferencia de otro tipo de historia y en especial de la historia política y social que tiene que abordar los hechos sociales.

La filosofía no sólo se alimenta de las circunstancias epocales, en las cuales opera y se nutre, sino de todas las anteriores circunstancias a través de las distintas formulaciones filosóficas sobre las cuales se asienta y por medio de las cuales ha trascendido.

En una de sus polémicas sobre la crisis de las ciencias históricas, Gaos reaccionaba contra las confusiones entre quienes atacaban el historicismo como simple relativismo y sobre todo contra quienes consideraban a las ideas como hechos en su tratamiento historiográfico. Tal error de hiperbolización objetivizante no favorecía el necesario acercamiento e identificación que deben producir las ideas en aquellos que las recepcionan. A diferencia del proceso de extrañamiento o cosificación que implica una visión historiográfica

[31] Gaos, *Curso*, tomo II, p. 144.

[32] José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, p. 71.

positivista de las ideas, a Gaos le preocupa que las ideas mueran o que sean vistas como fósiles de museo en lugar de desempeñar el papel motivador e impulsor de las nuevas reflexiones, y especialmente gestor de las acciones que propugnan las ideas auténticas.

Gaos se distanció desde temprano de la concepción windelbandiana de la filiación de unas ideas respecto de otras, pues el historicismo lo condujo a la mayor consideración de las circunstancias en que éstas surgen. Toda elaboración filosófica es, para Gaos, circunstancial: "Los temas de los filósofos han sido temas de sus circunstancias y en ese sentido circunstanciales".[33] De tal manera, cuando la filosofía se va constituyendo en su infinito proceso de cultivo de ideas, las cuales son necesariamente renovadas y enriquecidas con nuevos aportes, de ningún modo puede concebirse esta actividad como el producto exclusivo de una simple derivación de otras ideas:

> Más de una vez ya —sostenía— se ha señalado la deficiencia que representa el tradicional reducir la historia de la filosofía universal a la exposición de los filosofemas y de las puras relaciones entre éstos: con sólo los filosofemas y las puras relaciones entre ellos no sólo no se integra una historia de la filosofía, sino que ni siquiera se integra historia alguna propiamente tal.[34]

Este presupuesto metodológico sería sustancial para la comprensión de la evolución de las ideas filosóficas en estas tierras, que presentaban condiciones socioeconómicas y culturales tan distintas y heterogéneas.

Pero la gran preocupación de Gaos por resaltar la importancia de las condiciones específicas en que se elabora una producción filosófica pudo motivar cierta hiperbolización de lo nacional o lo continental, así como un auge, mayor que el que tenía hasta entonces, del tema de una posible filosofía americana. Tales ideas sobresalen cuando formula planteamientos como éstos: "Americana será la filosofía que americanos, es decir, hombres en medio de la circunstancia americana, arraigados en ella, hagan sobre su circunstancia".[35] Si se toma en consideración que a su juicio "penetrar con la mirada cualquier cosa hasta sus principios —en esto consiste filosofar".[36] Parecía entonces inducir el criterio de que la

[33] Gaos, *Pensamiento*, p. 367.
[34] Gaos, *En torno a la filosofía*, p. 138.
[35] Gaos, *Pensamiento*, p. 368.
[36] *Ibid.*, p. 370.

filosofía se haría americana si se preocupaba básicamente por los problemas del hombre y la naturaleza de estas tierras.

Él partía del presupuesto —a nuestro juicio desacertado en cuanto a su formulación, por cuanto la filosofía no puede reducirse a determinados gentilicios ni patronímicos— de que "no hay hasta ahora o todavía una filosofía española, o más en general, de lengua española, en el sentido en que hay una filosofía francesa o inglesa o de estas lenguas. No hay aún una filosofía americana que pueda contraponerse a la filosofía europea. Pero se desea, y vehemente, que la haya".[37] Esto no significaba que él subestimase o ignorase las ideas filosóficas que habían sido gestadas con anterioridad en el ámbito de lengua castellana. Pero de cierto modo su consideración de que había que lograr una filosofía española o americana no sólo inducía a errores mayores, como después se hicieron más frecuentes entre quienes artificialmente se dieron a la tarea de construir filosofías nacionales, sino que implicaba descalificar de filosófica la elaboración de las ideas de aquellas anteriores generaciones de pensadores, que simplemente se ocupaban de asuntos filosóficos sin importarles mucho si hacían filosofía venezolana, cubana o latinoamericana.

En cierto momento se aprecia de manera algo contradictoria que Gaos trató de escapar de esa trampa cuando en otra ocasión planteaba que "la cuestión no es hacer filosofía *española* o *americana*, sino que los españoles o los americanos hagamos *filosofía*; que si la hacemos, el que sea española o americana se nos dará por añadidura".[38] De esta forma no reducía el objeto del filosofar al mundo nacional o continental como se infería de otros de sus planteamientos, sino a problemas universales. Evitando cualquier forma de reduccionismo sostiene que "los objetos de la filosofía son o abarcan de una forma u otra principios universales: a ellos debe, pues, la filosofía la *universalidad* que la caracteriza".[39]

Resulta inapropiado pensar que Gaos redujese siempre el objeto del filosofar a la circunstancialidad específica en que se mueve un pensador determinado. Su concepto de la filosofía concluyó siendo más amplio que la simple reducción personal. Pero para lograr esa concepción tuvo que superar el raciovitalismo orteguiano que había embargado su pensamiento y que se mantiene vivo algunos años después de haber llegado a América.

[37] *Ibid.*, p. 356.
[38] *Ibid.*, p. 364.
[39] Gaos, *En torno a la filosofía*, p. 50.

Así se aprecia en algunas de sus formulaciones de los años cuarenta, como la siguiente:

> Mi filosofía de la filosofía concluye que la filosofía empezó por ser idea del mundo rehecha por la razón personal, para rehacer la vida colectiva, comprendiendo la personal, con arreglo a la idea rehecha del mundo, y ha venido a ser idea de la vida personal y colectiva, comprendiendo la idea del mundo, rehecha por la razón personal. Mi filosofía debe ser, pues, un rehacer la idea de mi vida personal y de la vida de mi colectividad, comprendiendo la idea del mundo, por mi razón. Ateniéndome exclusivamente a lo radical: un rehacer por mi razón la idea de mí mismo.[40]

Si Gaos se hubiese mantenido en esas proyecciones personales de la filosofía, la trascendencia metodológica de sus ideas para el estudio de la filosofía en América Latina no hubiese alcanzado de seguro el lugar que fructíferamente ha logrado.

Un tema central en sus preocupaciones metodológicas al respecto fue el de la originalidad y la autenticidad de la filosofía. En correspondencia con su historicismo Gaos sostenía que "no hay propiamente 'historia' de las ideas abstractas",[41] pues todas reflejan de un modo u otro el medio en que surgen y si son auténticas su función no es simplemente reflejarlo, sino propulsar a su acción y trascendencia. "Sólo, pues, en el planteamiento y resolución teórico-práctico de los propios problemas, de los problemas en que se consiste, que se es, puede lograrse la autenticidad".[42]

Esto implica que para Gaos la filosofía auténtica no es meramente contemplativa, sino la que cumple con determinadas funciones sociales, culturales, ideológicas, educativas, etc. No se limita a un simple pensar en el mundo en busca de la abstracción perfecta, como acostumbran las imágenes del filósofo aislado en su torre de marfil.

Para él, la abstracción constituía una premisa indispensable de todo trabajo intelectual, especialmente de la filosofía, pero no para alejarse del mundo, sino para aproximarse mejor a él: "El intelectual es un *abstraído*, que no un *distraído*".[43]

Pero concebía la abstracción como una elevación sobre determinado terreno para poder apreciar mejor la totalidad de sus dimensiones y poder actuar mejor sobre él.

[40] Gaos, *Curso*, tomo II, p. 5.
[41] Gaos, *En torno a la filosofía*, p. 21.
[42] *Ibid.*, p. 100.
[43] Gaos, *Curso*, p. 113.

En lógica articulación con su criterio de la autenticidad filosófica, Gaos planteó adecuadamente el correlativo problema de la originalidad que tanta preocupación ha traído a los propugnadores de una filosofía latinoamericana.

A nuestro juicio acertadamente planteaba que "la grandeza de los filósofos se estima, entre otros criterios, por el grado de su originalidad. Pues bien, ni siquiera la originalidad de los más grandes filósofos es más que relativa [...] Filosofías absolutamente originales en relación a las anteriores, no existen".[44] Pues en verdad toda idea se asienta sobre pilares de ideas que generaciones anteriores han ido preelaborando y cada pensador hace su aporte y hasta sus rupturas, pero sin poder soslayar aquellas que le han servido de sostén al menos para criticarlas y superarlas.

Una historia de las ideas filosóficas que preste mayor atención a la autenticidad[45] que a la originalidad, resultará de mayor valor para el conocimiento de las ideas en cuestión y para motivar a continuar su ejemplificante papel.

El grado de originalidad de un filósofo no hay que estarlo midiendo constantemente a fin de poder determinar su significación epistémica o axiológica a partir de lo absolutamente novedoso que un autor plantee en relación con los anteriores. Se pasa por alto que siempre existe la posibilidad de que aparezca alguien que con anterioridad haya planteado tesis similares aunque tal vez en forma diferente y de seguro en circunstancias distintas donde el grado de efectividad y repercusión de las mismas es muy distinto.

La estéril búsqueda del primer marxista, el primer filósofo moderno, etc., a que nos tienen acostumbrados algunas historias de la filosofía, siempre alberga la incertidumbre del próximo descubrimiento histórico-filosófico que revele a nuevos "pioneros", que a su vez siempre esperarán a los subsiguientes.

Del mismo modo Gaos enseñó que el valor y la originalidad de un pensador no deben considerarse tarados de antemano por la grandeza del maestro que lo formó. La condición de "eternos discípulos" no contribuye a comprender la necesaria maduración y superación que históricamente siempre se ha producido en la humanidad y no sólo en la evolución de la filosofía, sino de las ciencias, las artes, y en todo el pensamiento humano.

[44] Gaos, *En torno a la filosofía*, p. 46.
[45] Véase Pablo Guadarrama, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, La Habana, Editora Política, 1985.

Otro presupuesto esencial de las consideraciones metodológicas de Gaos consistió en criticar sopesadamente aquellas posiciones que consideran que la única filosofía válida es la que se profesa, y el resto y las anteriores sólo constituyen "la historia del error o algo carente de sentido".[46] Tal engreimiento ha sido más común entre los buscadores perennes de la originalidad absoluta y de los sistemas perfectos.

A su juicio existían tres posibilidades de asumir la relación entre la filosofía y la verdad, sin percatarse de que podían existir otras concepciones no menos desatendibles al respecto. Éstas eran las suyas: *1)* "O todas las filosofías se refieren a una, la misma realidad, y una sola de ellas es verdadera y todas las demás son falsas; *2)* o todas se refieren a una, la misma realidad y todas son falsas; *3*) o cada una se refiere a una realidad distinta y todas son verdaderas".[47] A las que se podía añadir una cuarta que no tuvo en consideración: o la realidad, a la vez que tiene rasgos específicos posee rasgos comunes a toda realidad y, por tanto, en toda filosofía hay elementos de verdad y a la vez elementos falsos.

Según Gaos "todo verdadero filósofo del pasado y del presente ha estado convencido de dividir con su filosofía la historia de la filosofía en dos edades [...] de poner con su filosofía término a la historia de la filosofía".[48] Esta postura se ha hecho más frecuente —en verdad— en quienes han querido elaborar grandes sistemas que agoten cada una de las esquinas de la realidad.

Sin embargo, no es del todo equívoco que así haya sido. Pues hipotéticamente una posición absolutamente contraria podría conducir a la pereza y la indiferencia creativa, como aquella que ciertos profesores transmiten inconscientemente a sus alumnos al plantear en ocasiones que la filosofía que explican es la suma de las perfecciones posibles y, por tanto, ya no hay nada nuevo que investigar porque todo ha sido dicho y, además, bien. Por el contrario, cada hombre, cada investigador, y esto no es exclusivo para la filosofía, sino para toda actividad intelectual, debe tratar de situarse en los hombros de las generaciones anteriores y coetáneas, para superarlas. Sólo así se produce la necesaria síntesis y el progreso que siempre reclamará el desarrollo del pensamiento y la cultura. De otro modo la humanidad quedaría encerrada en un eterno círculo vicioso.

[46] Gaos, *Pensamiento*, p. 209.
[47] José Gaos, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, Stylo, 1947, p. 37.
[48] Gaos, *Pensamiento*, p. 102.

La filosofía en Gaos consiste en una constante asimilación de lo planteado por su historia anterior y de toda la historia de la cultura, que no conlleva ni la simple reproducción de lo tradicional y el aferrarse a un ciego determinismo, ni el extremo opuesto del irracional voluntarismo que concibe la hiperbolización de la libertad. Por tal motivo, concibe el criterio de la cultura como la "tradición recreada"[49] que se nutre constantemente del pasado, pero aportándole los nuevos elementos de su contemporaneidad. Tal debe ser la postura del filosofar latinoamericano que se desprende de sus planteamientos.

Así, la filosofía trascenderá en la medida en que el pasado sea asumido por el futuro:

> La filosofía *pasada* será filosofía o no según las decisiones de la futura. Los maestros son hechos por los discípulos. El pasado por el presente [...] puesto que la dependencia del pasado de la cultura, histórico o humano, respecto del presente es un hecho, pensemos que el pasado humano ha de ser una realidad tal, hecho de una "materia" tal, que sea susceptible de ser deshecho y rehecho retroactiva, retrospectivamente por el presente.[50]

Por tanto, la circunstancia no se reduce al estrecho marco temporal y espacial en el cual el filósofo despliega su actividad. Ella más bien es una especie de atalaya que permite otear los más lejanos horizontes históricos y tomar posiciones ante ellos.

Varios son los presupuestos que pueden extraerse de los análisis de Gaos de gran valor para el estudio de la historia de las ideas filosóficas de América Latina. Pero en especial el planteamiento de que "la historia debe llegar a escribirse comenzando por emplear una lógica de la diferenciación",[51] es de extraordinaria significación. Por cuanto, aun cuando valoraba altamente la necesidad de toda generalización, su interés por la determinación de la especificidad de los análisis históricos y, en especial, de la historia de las ideas, sería crucial para el caso de las particularidades del devenir de las ideas en Hispanoamérica.

[49] *Ibid.*, p. 103.
[50] *Ibid.*, p. 105.
[51] *Ibid.*, p. 49.
[52] Veáse José Gaos, *Antología del pensamiento de lengua española (1744-1944)*, México, Séneca, 1945.

3. Rasgos de la filosofía hispanoamericana

Gaos era un buen conocedor de la historia de la filosofía en España, como lo testifican varios de sus trabajos, entre ellos, el dedicado a Maimónides y sus antologías del pensamiento español.[52] En tierra americana continuó estudiándolo, pero a la vez iba descubriendo personalidades e ideas filosóficas en este continente que le indujeron a algunas reconsideraciones necesarias. Su nivel de actualización del pensamiento alemán, inducido por Ortega, no le hizo olvidar la atención que debe brindar todo investigador de las ideas filosóficas de su propio país. En este sentido fue consecuente con lo que orientaba a sus alumnos.

Ante todo criticó esa especie de *xenofilia intelectual* que ha sido tan común a los pueblos latinoamericanos, consistente en exaltar sobre todo la cultura europea de manera totalizante y poco diferenciadora: "La cultura europea se cultiva en los países hispanoamericanos más que la de los demás de ellos, si no más que la propia".[53] Su pretensión consistió en que existiera un adecuado equilibrio y recíproco conocimiento entre los distintos pueblos sobre sus valores culturales, que no implicase la subestimación de ninguno.

Consideraba que

> existe una escolástica española que se extiende densa desde Vitoria hasta Suárez y que tiene una localización que le da carácter nacional en grado no conocido hasta ella por la escolástica, [y que] hay una aportación ibérica al Humanismo y a la filosofía del Renacimiento que se esparce desde los más o menos erasmistas, pasando por figuras como las de Servet, Pereira, Huarte, Sánchez, hasta los rezagados Quevedo y Gracián, y que puede considerarse como una filosofía española del Renacimiento.[54]

Estas afirmaciones contradicen abiertamente la que anteriormente criticábamos con respecto a no reconocer la existencia de una filosofía española, con todos los asteriscos que sean necesarios a este concepto.

A partir de esa postura intentó determinar cuáles eran los posibles elementos caracterizadores de la filosofía no sólo para España, sino para la cultura de Hispanoamérica, y arribó a la siguiente conclusión:

[53] Gaos, *En torno a la filosofía*, p. 61
[54] Gaos, *Pensamiento*, p. 42-43.

> La filosofía de los países hispanoamericanos y de España presenta rasgos típicos de toda ella: la preferencia por los temas y problemas sueltos sobre los sistemas, por las formas de pensamiento y de expresión más libre y bellas sobre las más metódicas y científicas, el gusto por las orales, el "politicismo" y el "pedagogismo" distintivo de los "pensadores", categoría peculiar de la cultura de estos países. Estos rasgos la unifican, pues, caracterizándola de las filosofías de los países "clásicos" de la filosofía, la antigua Grecia, las modernas Italia, Francia, Inglaterra, Alemania, para nombrarlos en el orden de su sucesiva hegemonía en el mundo de la filosofía.[56]

Resulta difícil de entender que por una parte Gaos estimule el reconocimiento de los valores y aportes contenidos en la filosofía española y, sin embargo, los excluya de su condición de clásicos. ¿Qué de menos clásico tienen Suárez, Feijoo, Balmes, Unamuno u Ortega respecto de Erasmo, Vico, Hume, Voltaire o Heidegger? El propio Gaos deja entrever una de las razones, la hegemonía, que, como se sabe, no se rige exclusivamente por factores de superioridad intelectual —aunque el rigor siempre desempeña un significativo papel—, sino muchos otros que van desde lo político-ideológico hasta lo económico, militar y otros múltiples factores de dominación.

Y Gaos tuvo la suficiente agudeza para percatarse de que el pensamiento hispanoamericano había sido reactivo frente a las distintas formas de dominación, y por tal razón había sido eminentemente político y concientizador. Sobre todo desde aquel original "segundo eclecticismo" y en el papel que desempeñaron en el despertar de la nacionalidad algunos pensadores, como los jesuitas mexicanos del XVIII: "En los ilustrados de la América Española se encarna, pues, la independencia espiritual de la colonia respecto a la metrópoli".[57] Esto explica la carga política que subyace y aun se mantiene latente en la reflexión filosófica que ha surgido en esta parte de América, porque las demandas de emancipación social siempre quedan pospuestas. Y hay algo más que apunta Gaos: "El pensador hispano-americano no se ha contentado con ser pensador político: ha querido, además, hacer política, ser político".[58] Ésta es, sin duda, una de las manifestaciones de autenticidad más expresivas del filosofar latinoamericano.

[56] Gaos, *En torno a la filosofía*, p. 58.
[57] Gaos, *Pensamiento*, p. 46.
[58] *Ibid.*, p. 91.

Es cierto también que en la elaboración filosófica latinoamericana no existe la propensión, que puede ser muy común a los alemanes e ingleses, de sistematizar las ideas y construir grandes bloques estructurados que impresionan siempre por sus pretensiones omnicomprensivas. Los pensadores latinoamericanos se han caracterizado por una mayor modestia en cuanto a pretensiones y por el interés de tocar los aspectos clave de las demandas epocales.

No han renunciado a abordar los grandes temas de la filosofía en todos los tiempos, pero muy situados en el contexto que les exige asumir posiciones y formular propuestas atendibles, no sólo por otros filósofos, sino por amplios sectores de la población. Esto explica el carácter pedagógico que ha tenido la vida filosófica latinoamericana pues, como acertadamente plantea Gaos: "El pensamiento hispanoamericano contemporáneo es un pensamiento en conjunto de educadores de sus pueblos".[59] Rasgo que no debe circunscribirse a la contemporaneidad, sólo que en ella se ha hecho más visible la punta del iceberg por los medios más amplios de difusión. Pero desde que la imprenta toma auge en América y la educación trasciende a los monasterios, la docencia y el periodismo filosófico han sido nota común en la vida filosófica latinoamericana.

> Este pensamiento hispanoamericano contemporáneo —sintetiza Gaos— fundamentalmente político, nuclear y formalmente estético, promoción voluminosa y valiosa de la Ilustración y de la filosofía contemporánea —principalmente de la que continúa la Ilustración— y últimamente del "inmanentismo" del hombre moderno, es la más reciente y no menor aportación de Hispano-América a una filosofía propia y a la universal.[60]

De tal modo sentaba las premisas para los nuevos investigadores que incursionarían en la búsqueda de la especificidad de la actividad filosófica en Latinoamérica.

En su condición de español transterrado a América, Gaos pretendió encontrar un adecuado punto justipreciador de los valores contenidos en las ideas de los pueblos de esta región, del mismo modo que lo había pretendido en ciernes en su España.

Su pensamiento osciló entre la proyección universalista que ha sido la más común y consecuente —cuando ha partido de totalidades concretas y dinámicas (Kosik) y no de totalidades abstractas y monopolizadoras— y la de consideración adecuada de los rasgos nacionales y regionales del filosofar, que no pueden ser ignorados, a menos de correr el peligro que implica toda homogeneización forzosa de la cultura espiritual de los pueblos. Difícil fue la labor de navegar entre esos Caribdis y Escila, y no salió ileso, como sigue ocurriendo en la actualidad, cuando no han desaparecido las fuerzas descalificadoras de todo tipo de rasgos específicos o particulares del filosofar en regiones y culturas diferentes, ni las posiciones extremas de los distintos tipos de pretensiones hegemonistas en filosofía.

Su labor sembró semillas vigorosas, no sólo en México, pues la huella de su labor trascendió a todo el movimiento de recuperación de la memoria histórico-filosófica que ha tomado fuerza en los dos últimos tercios del siglo XX y continúa cosechando éxitos, por lo que nos obliga a tenerlo entre uno de nuestros difuntos que siempre merece provechosas relecturas.

[59] *Ibid.*, p. 88.
[60] *Ibid.*, p. 48.

Cuadernos Americanos, núm. 72 (1998), pp. 220-232.

El verso libre

Por *Ricardo* LLOPESA
Instituto de Estudios Modernistas,
Valencia, España

EL VERSO LIBRE CASTELLANO tiene su origen en la poesía francesa. Es un modelo tardío en nuestra lengua, y lo es también en la francesa si tenemos en cuenta que el primer libro, *Hojas de hierba* de Walt Whitman, se publicó en Nueva York en junio de 1855, compuesto en una imprenta familiar por el propio poeta.

Hay que situar el panorama de la poesía francesa de entonces. El libro *Poèmes barbares* de Leconte de Lisle, publicado en 1852, señala la pauta de la poesía parnasiana en su magnífico prefacio. Théophile Gautier publicará por entregas su novela *Avatar* en la revista parisina *Le Moniteur Universel* entre el 29 de febrero y el 3 de abril de 1856, y Baudelaire dará a la luz sus *Flores del mal* en 1857.

El libro clave entre todos es *Avatar*, porque en él aparece por vez primera la aplicación de un ritmo nuevo en la palabra, unido al clamor de la música que por entonces genera la moda de Wagner. Esta prosa armoniosa y musical despertó en muchos poetas el deseo de investigar el lenguaje rítmico. El mismo Baudelaire abandonó la poesía por la prosa, y como resultado de esa experiencia dejó su célebre *Spleen de París*, más conocido como *Petits poèmes en prose*, que vieron la luz en 1869. Es la misma prosa que van a trabajar gran cantidad de poetas y narradores que surgen seducidos por la rica posibilidad que ofrece el lenguaje al unirse a la música. El yerno de Gautier, Catulle Mendès (1841-1909), conseguirá el poema en prosa en su libro *Les trois chansons*, en 1886, donde incluye un apartado titulado "Petits poèmes en prose", como en Baudelaire.

Éstos son años de experimentalismos. Los parnasianos han desaparecido de la escena literaria, dando paso a los decadentes y luego a los simbolistas. Esta búsqueda de los poetas en nuevos campos de experimentación los lleva a una manera de concebir el verso con más libertad. El primero de todos, Jules Laforgue (1860-1887) casado en 1886 con la inglesa Léah Lee, traduce al francés

Hojas de hierba de Whitman que aparece en París ese mismo año. En Laforgue se da un intento de métrica libre en su segundo libro *L'imitation de Notre Dame la Lune* (1886), pero el verso libre lo inicia más tarde, en su poesía que se publica después de su muerte en el libro *Les fleurs de bonne volonté* (1890).

Hay testimonio de que las primeras traducciones de Whitman, anteriores a las de Laforgue, las publicó en París el poeta Francis Vielé-Griffin, nacido en los Estados Unidos en 1863, pero francés de adopción desde la edad de nueve años, y uno de los acérrimos defensores del verso libre, autor de *Les cygnes* (1886), *Aneaeus* (1887) y *Joies* (1888), entre otros, donde Vielé-Griffin revela su repulsa por los metros tradicionales.

Son años en que la visión de los poetas se aproxima al coloquialismo del habla. Hay muchos ejemplos. Uno de ellos podría ser el conocido poema "Prose pour Des Esseintes" (1885) de Mallarmé (1842-1898) en respuesta al personaje del mismo nombre de la novela *À rebours* (1884) de Huysmans. Es un poema hermético, que avanza en otra dirección, diferente a la propuesta de "Langage quotidien" de Laforgue. Mallarmé sigue la fusión de las artes plásticas con la música y el sonido de la palabra.

Gustave Kahn (1859-1936) es decisivo en la transformación de la poesía. Es junto con Laforgue uno de los precursores del verso libre francés, aunque ninguno de los dos lo inicia, porque este título sólo le corresponde a Rimbaud. Su primer libro *Les palais nomades* (1887) es una atrevida experimentación del verso libre. Un libro a tener muy en cuenta. En *Premiers poèmes* (1898) escribió un largo prólogo en defensa del verso libre. Por error histórico, Jean Moréas llegó a reclamarle a Kahn el título de iniciador del verso libre.

Otro poeta a tener presente es el simbolista René Ghil (1862-1925), que dirigió la hoja literaria *La Décadence* por los años en que el decadente Anatole Baju publica el manifiesto *L'école décadente*. Ghil es otro poeta que contribuye con el verso libre, después de su primer libro *Légende d'âmes et de sangs* (1884), en *Dire du mieux* (1887) que pertenece a su segunda etapa, denominada "poesía científica". Es autor del libro *Traité du verbe* (1886), donde estudia la correspondencia entre el sonido, las palabras y las sensaciones. Cuestión en la que entraron los parnasianos, y que también se cuestionan Baudelaire y Rimbaud en la manera de influir sobre el lector a través del efecto de los sonidos y su relación con la sinestesia.

En este laberíntico mundo del verso libre se toman dos posturas en Francia. Por una parte, están los poetas que combinan metros diversos, es decir polimétricos, como lo hacen Henri de Régnier y el belga Emilio Verhaeren (1855-1916). Por la otra, los que quieren la disolución del metro oficial, como Kahn y Vielé-Griffin.

El mismo Kahn se encarga de publicar ocho poemas que pertenecen a *Les iluminations* de Rimbaud (1854-1891) en la revista parisina *La Vogue* núm. 8, en 1886, donde figura el poema en verso libre "Mouvement", que sí se encuentra entre los dos primeros textos escritos en Francia. Posiblemente el primero, si admitimos el análisis de Suzanne Bernard, para quien este poema rememora la travesía de Rimbaud y Verlaine entre Amberes y Londres el 26 de mayo de 1873.

Le mouvement de lacet sur la berge des chutes du fleuve,
le gouffre à l'étambot,
la célérité de la rampe,
l'énorme passade du courant
mènent par les lumières inouïes
et la nouveauté chimique
les voyageurs entourés des trombes du val
et du strom.
Ce sont les conquérants du monde
cherchant la fortune chimique personnelle;
le sport et le confort voyagent avec eux;
ils emmènent l'éducation
des races, des classes et des bêtes, sur ce vaisseau
repos et vertige
à la lumière diluvienne,
aux terribles soirs d'étude.
Car de la causerie parmi les appareils, le sang, les fleurs,
le feu, les bijoux,
des comptes agités à ce bord fuyard,
—On voit, roulant comme une digne au-delà de la route
hidraulique motrice,
monstrueux, s'éclairant sans fin, —leur stock d'études;
eux chassés dans l'extase harmonique,
et l'héroïsme de la découverte.
Aux accidents atmosphériques les plus surprenants,
un couple de jeunesse, s'isole sur l'arche,
—Est-ce ancienne sauvagerie qu'on pardonne?—
el chante et se poste.

Los textos restantes son prosas breves, pinceladas, cuadros que desarrollan un rasgo o un trazo de lo que ve el artista en media o un cuarto de página. Una técnica, procedente del poema en prosa, que luego irá entrando en el terreno de la narrativa corta. En el mismo libro figura otro poema en verso libre que se titula "Marine", pero que no vio la luz hasta la publicación de *Les illuminations* en 1892. No obstante, los poemas fueron escritos entre 1872 y 1878. Con lo cual se puede decir que el conocimiento de Rimbaud era el de un adelantado y el primero en atreverse a escribirlos, porque indudablemente el verso libre despertaba entre los poetas de entonces cierto desdén. Por curiosidad transcribimos este otro poema de Rimbaud, que por la fecha de redacción hay que tenerlo entre los precursores del verso libre:

Les chars d'argent et de cuivre
les proues d'acier et d'argent
battent l'écume,
soulèvent les souches des ronces.
Les courants de la lande,
et les ornières inmenses du reflux.
Filent circulairement vers l'est,
vers les piliers de la forêt,
vers les fûts de la jetée,
dont l'angle est heurté par des tourbillons de lumière.

Prosas profanas

El verso libre en lengua castellana tiene origen en la influencia francesa. Son lecturas que tienen mayor punto de incidencia en las regiones de México, Santiago de Chile y Buenos Aires que en España, debido a que la literatura francesa ofrece ricas y nuevas posibilidades creadoras que los nuevos poetas de América leen. España, tras la invasión napoleónica y la pérdida de las colonias americanas, ha cerrado sus puertas principalmente a lo francés. En este contexto diferente la influencia francesa se deja sentir en los países americanos de habla castellana.

El verso libre métrico se dio en la "Epístola a Horacio" de Marcelino Menéndez Pelayo. Pero hay que esperar la publicación de *Prosas profanas* de Rubén Darío (1867-1916), en Buenos Aires en 1896, para encontrar el primer poema en verso libre escrito

en lengua castellana, al estilo francés, titulado "Heraldos", donde encontramos libertad de metros:

y Helena!
La anuncia el blancor de un cisne.
y Makheda!
La anuncia un pavo real.
y Ifigenia, Electra, Catalina!
Anúncialas un caballero con un hacha.
y Ruth, Lía, Enone!
Anúncialas un paje con un lirio.
y Yolanda!
Anúncialas una paloma.
y Clorinda, Carolina!
Anúncialas un paje con un ramo de viña.
y Sylvia!
Anúncialas una corza blanca.
y Aurora, Isabel!
Anúncialas de pronto
un resplandor que ciega mis ojos.
¿Ella?
(No la anuncian. No llega aún).

Prosas profanas de Darío fue un libro experimental. Ahí se realizó de una manera aglutinada todo el esfuerzo de años y décadas de la literatura francesa de dar con el ritmo y su alianza con las artes plásticas y la música. Supone para el castellano haber alcanzado la mayoría de edad con un solo libro, porque en él se aglutinan los elementos indispensables que harían posible la apertura del lenguaje hacia el coloquialismo. De hecho, en este libro hay ya signos evidentes que anuncian la incorporación de un lenguaje mucho más fluido y coloquial. Pero todavía hay que andar un poco más.

La prosa rítmica

La fusión de la poesía con la prosa está presente en la prosa rítmica "El país del sol" de *Prosas profanas*, donde se sigue todavía el esquema musical del poema en prosa. Hay que recordar que cuando Darío escribió los primeros poemas en prosa, que figuran en *Azul*, tuvo que recurrir a la música de Wagner, siguiendo los pasos de Gautier en Francia.

Con los parnasianos la prosa tuvo avances espectaculares. El poema en prosa tuvo varias direcciones. Una de ellas fue su avance hacia el prosaísmo, mediante la introducción del lenguaje coloquial. Se pretendía acercar el arte a lo sensorial como destreza y dominio de la palabra.

En España los antecedentes de esta prosa se encuentran en la época de los costumbristas. Hay una preocupación por la sobriedad que comunica la severa oración castellana. Los escritores de entonces admiran la prosa que escriben sus contemporáneos los románticos franceses, pero ninguno se atreve a aplicar las nuevas estructuras. En este sentido, Mariano José de Larra es el único escritor del siglo XIX que escribe como un escritor del siglo XX. Su prosa tiene el colorido y dinamismo de la prosa parnasiana y modernista. Fue un adelantado a su tiempo. Influyeron en él de un modo decisivo sus años de infancia y adolescencia en Francia. Fue él, antes de los franceses, el primero en influir en Hispanoamérica en el argentino Sarmiento, quien inaugura una tradición de progresivo desarrollo y fecundidad hasta llegar a Darío.

Poesía y prosa coloquial

Con la publicación de *Las montañas del oro* del argentino Leopoldo Lugones (1874-1938) se inicia en nuestra literatura el lenguaje coloquial. El libro apareció en Buenos Aires en 1897. Es decir, un año después de *Prosas profanas*. Es un libro fundamental puesto que inicia un proceso nuevo que supone una alternativa de cambio. Sólo había dos líneas a seguir: la trazada por Darío un año antes o la propuesta por Lugones. La primera había cumplido su papel de introducir nuestra lengua en el contexto cosmopolita en dos sentidos. El primero, cumplir una etapa de musicalidad del lenguaje literario, sin el cual difícilmente habría llegado al coloquialismo, y el segundo, aportar a la literatura castellana —con excepción de los castellanos peninsulares— una serie de referencias simbólicas expresadas mediante los recursos y las técnicas propios de la literatura francesa.

Las montañas del oro es un ejercicio de cambio en la poesía y la prosa. El libro está dividido en tres partes o "ciclos", como los llama el autor. En las tres domina la prosa en su totalidad. Lleva una introducción en versos alejandrinos. Pero, también hay que decir que las primeras dos partes del libro lo integran en su totalidad versos en forma de poemas o bien formando párrafos en pro-

sa, haciendo una breve separación, entre verso y verso, mediante un guión.

He aquí pues una demostración de fundir la poesía y la prosa, de crear el coloquialismo en ambos géneros, valiéndose tanto del endecasílabo como del alejandrino, metros que antes habían servido a Rubén Darío para flexibilizar el poema en sus libros *Azul* y *Prosas profanas*.

La técnica no es nueva. Los franceses habían experimentado, a partir de la publicación de *Avatar*, en esta dirección. Son conocidos los poemas en prosa de Baudelaire y Catulle Mendès, entre otros. Pero no es éste el caso que nos ocupa. Nos referimos a la prosa coloquial. Tanto en *Une saison en enfer* como en *Les illuminations* de Rimbaud predomina la prosa breve, donde sólo se encuentran algunos poemas. Además, en la mayoría de los textos en prosa hay separación de cláusulas mediante guiones, a la manera de Lugones. Pongamos de ejemplo una breve estrofa del texto titulado "Enfance": "C'est elle, la petite morte, derrière les rosiers. / La jeune maman trépassée descend le perron, / la calèche du cousin crie sur le sable. / Le petit frère (il est aux Indes!) là, devant le couchant, sur le pré d'orillets. / Les vieux qu'on a enterrés tout droit dans le rempart aux giroflées". Poetas como Saint Pol Roux (1861-1940), Maurice Barrès (1869-1923), Jules Tellier (1863-1889), Stuart Merril (1863-1915), Marcel Schwob (1867-1907), entre otros muchos, cultivaron la prosa rítmica. Mejor dicho, la poesía convertida en prosa. El caso de Rimbaud es excepcional en *Les illuminations*. Es una tradición muy arraigada en Francia que viene desde el romanticismo. Lo cual indica claramente la entrada del prosaísmo en la poesía. Es la frontera del lenguaje coloquial de que hablaba Laforgue. Con toda esta modificación que sufre la literatura francesa, y los antecedentes citados de la *prose* de Mallarmé, nos encontramos con unas posibilidades diferentes en el castellano que se escribe en el fin del siglo XIX. La literatura busca la modificación a través del ritmo, pero también mediante la incorporación de elementos nuevos, pero nunca extraños al hablante, como son los neologismos del habla coloquial, donde también encuentran sitio los extranjerismos.

Las montañas del oro

El libro está dedicado a los argentinos Luis Berisso y Carlos Vega Belgrano. A este último también estuvo dedicado *Prosas profanas*, y él fue quien costeó la edición. La influencia más próxima a este libro no está en Rubén Darío, a no ser por el uso del alejandrino, sino en los poemas de Verhaeren, de tono truculento y sombrío desde su primer libro *Los flamencos* (1883), al que siguieron en tono cada vez más oscuro y tétrico *Los monjes* (1886). También, la prosa con guiones de *Les illuminations* de Rimbaud. Otra influencia casi segura es la de Whitman. Pero de estos poetas Lugones siguió la línea de la poesía de Verhaeren, sometida al rigor del verso polimétrico, por tanto de metros diversos que nunca son libres como en el caso de Whitman. La introducción de *Las montañas del oro* está construida sobre la base de trescientos versos alejandrinos pareados, única herencia de Darío, que dicen en su inicio:

> Es una gran columna de silencio i de ideas
> en marcha.
> El canto grave que entonan las mareas
> respondiendo a los ritmos de los mundos lejanos;
> el rumor que los bosques soberbiamente ancianos
> dan, como si debajo de largas sepulturas
> sintiérase crujidos de enormes coyunturas.

Si comparamos estos versos con los de *Prosas profanas* podemos apreciar la diferencia que establece esta introducción que participa del habla coloquial.

En la primera parte, que el autor llama "primer ciclo", hay que destacar los dieciocho tercetos endecasílabos del poema "antífona", donde se repite en cada estrofa el verso primero en el tercero, formando una especie de rima monorrima que se ve alterada por el verso par que queda suelto. Este modelo será utilizado más tarde por Ricardo Jaimes Freyre. Es necesario destacar dos datos importantes: que la grafía del libro responde a las normas gramaticales propuestas por Andrés Bello, y que los títulos de los textos se inician con minúscula, pero se introduce alguna mayúscula en palabras interiores.

Con la sola excepción de éste y otro poema final, titulado "Responsorio", que también aparece en la segunda parte, los textos restantes son todos en prosa. La prosa, en la primera parte del libro, se forma mediante la unión de versos endecasílabos, con la particularidad de introducir el lenguaje coloquial, a diferencia de la tradición del poema en prosa. El primer texto se titula "oda a la

Desnudez", y empieza: "Qué hermosas las mujeres de mis noches! / En sus carnes, que el látigo flagela, / pongo mi beso adolescente i torpe, / como el rocío de las noches negras / que restaña las llagas de las flores. / Pan dice los maitines de la vida / en su rústico pífano de roble, / i Canidia compone en su redoma / los filtros del pecado, con el polen / de rosas ultrajadas, con el zumo / de fogosas cantáridas".

La segunda parte del libro es más compleja. A excepción de los versos finales del "Responsorio" que ahora son alejandrinos pareados, el resto lo componen textos en prosa. Pero, la prosa ahora se forma mediante la libre combinación de metros, con predominio de hexadecasílabos y dodecasílabos y ausencia total de endecasílabos, siguiendo generalmente la pausa sintáctica, como dice el inicio del primer texto titulado "el hijo del Hombre": "El desierto, / el desierto donde cae la fatiga de una noche enorme i trájica, / i la luna como un cobre de voraz orín mordido, / en las nubes montañosas quiebra sus cuernos de plata, / en las nubes tenebrosas como un crimen, / en las nubes mudas, mudas [...] altas, altas".

La tercera y última parte del libro es un solo texto titulado "el Himno de las Torres", dividido en dieciséis apartados, donde desaparece cualquier indicativo métrico o señal, para convertirse en prosa con toda la propiedad de la palabra, cuyo primer apartado dice: "Canto: las altas torres, gloria del siglo i decoro del suelo. Las torres que ven las distancias, las torres que cantan la gloria de las buenas artes del hierro i la piedra. Las torres gigantes, que tienen cien lenguas intactas: cien lenguas, que son las campanas, sapientes de un májico idioma que dice a los astros las preces del culto estimguido, con frases de bronce i de fe".

A partir de la prosa de este libro nace en Hispanoamérica un concepto de prosa diferente a la tradición seguida en España, que a partir de la década de los cincuenta tiene otra finalidad estética. Muy pronto tiene seguidores como el uruguayo Julio Herrera y Reissig y otros modernistas de última hora. Es importante en el inicio de la vanguardia *Las pagodas ocultas* (1914) de Vicente Huidobro. Pero son los mexicanos los que mejor van a trabajar la prosa a partir de Julio Torri en su primer libro *Ensayos y poemas* (1917) y el grupo de poetas posmodernistas, seguidos por Gilberto Owen y su libro *Línea* (1930), Octavio Paz, Alí Chumacero, Efraín Huerta, Juan José Arreola, entre otros. En México, el nicaragüense Ernesto Mejía Sánchez descubre esta escritura y publica *La carne*

contigua (1949). A partir de este libro su prosa toma otra dirección. Esta escritura la definió Pablo Antonio Cuadra con el nombre "prosema", porque se aparta del concepto tradicional de poema en prosa o prosa rítmica.

Castalia bárbara

Castalia bárbara del boliviano Ricardo Jaimes Freyre vio la luz en Buenos Aires en 1899. Quiere esto decir que todo el cambio fundamental que va a experimentar la poesía y la prosa en lengua castellana se produce en un espacio de tres años, que va de 1896 a 1899, y en un lugar concreto: Buenos Aires. Además, los protagonistas de estos cambios son amigos. Cuando Darío llega a Buenos Aires, en 1893, al primero que conoce es a Ricardo Jaimes Freyre. Ha sido amigo de su padre Julio L. Jaimes, compañero en la redacción de *La Nación* de Buenos Aires. A él dedicó Darío la sección *Recreaciones arqueológicas* de *Prosas profanas*.

El libro está dividido en tres partes muy diferentes, donde se combinan poemas métricos y poemas polimétricos con rima asonante. La mayor novedad se encuentra en los poemas asonantes, principalmente en seis de ellos. Dos figuran en la primera parte. Uno lleva por título "El alba", tiene cincuenta y ocho versos donde se combinan metros de 16, 12, 8, 6, 4 y 3 sílabas con rima asonante en *o-a*. A simple vista podría parecer un verso libre a no ser por la aplicación de determinados metros, aunque en libertad, y la presión que ejerce la rima asonante. Como este poema son los cuatro restantes, pero la excepción la constituye "El hospitalario", que está dedicado "A Rubén Darío", con la particularidad de ser un poema extenso, el más largo de todos y también el de mayor riesgo, tiene setenta y cinco versos. A simple vista parece que estamos ante un poema en verso libre, pero tras un análisis detenido del poema se descubre que el poeta ha utilizado metros de 20, 16, 12, 8, 4, 3 y 2 sílabas, y que la libertad que exige el verso libre no ha sido aplicada con rigor. En cuanto a la rima hay un tejido tupido y complejo de combinaciones que entrecruzan rimas asonantes entre sí, y aparecen trece en *i-a*, diez en *a-a* y en *o-o*, hasta un total de trece combinaciones. En cuanto a rimas consonantes hay hasta un total de quince.

Esto hace que el poema se preste a confusión. Todo es un caos organizado meticulosamente que por falta de libertad ha impedido la formación del verso libre. No obstante, es el más audaz atrevi-

miento de la poesía castellana por desligarse de una tradición de siglos que la mantenía sumida en una rutinaria manera de decir las cosas.

A la luz, difusa y fría, de la aurora
que ilumina la colina,
con su dulce voz sonora
reza
la campana
su plegaria matutina,
la colina, bajo el son de la campana,
se engalana con un manto de armonía,
y en el dorso abrillantado
de las rocas se refleja la luz fría de la aurora.
A los ecos temblorosos
da la voz de la campana
su armonía soñadora,
y ondulando,
suavemente, va en los ecos la oración de la mañana.
El tropel de los villanos
se encamina
hacia el templo, que domina la colina,
y la pálida mañana
va poblándose de voces y de risas argentinas.
A la sombra de una roca,
destacando su silueta
sobre el fondo obscuro y triste
de la gruta, donde habita con la Noche y el Espanto,
el leproso
sonríe,
a la pálida mañana,
y por su sonrisa lívida
pasa el Horror.
La campana
clama, y reza su plegaria matutina.
El tropel de los villanos
hacia el templo se encamina,
y a lo lejos, en el fondo nebuloso
de la pálida mañana,
se destaca la silueta del leproso;
a lo lejos,
a la entrada de la gruta de la Noche y el Espanto,
a la sombra de la roca,
con la lívida sonrisa de sus labios devorados por la Muerte.

Por la senda solitaria que a la gruta avecina,
van los jóvenes guerreros;
en sus negras armaduras se refleja la luz fría de la aurora,
y en el piafar de sus corceles
puebla de ecos y rumores la colina soñadora.
El leproso
sonríe
a la pálida mañana,
y hunde el sueño de sus ojos en lejanos misteriosos horizontes.
La guerrera cabalgata
se aproxima.
Sobre el místico clamor de la campana,
sobre los ecos que pueblan la colina soñadora,
pasa un lúgubre alarido;
todo el terror de la noche, de la fiebre,
todo el sombrío cortejo de gemidos
de la Angustia;
hondo, intenso, doloroso,
como una ansiosa agonía;
como una desesperada
agonía.
Los villanos
enmudecen y se signan, a lo lejos.
A la entrada de la gruta
los guerreros aterrados se detienen.
A la entrada sombría de la gruta,
el leproso
gime extrañamente.
Dominando su horror, tranquilo y fiero,
refrena un caballero
su corcel erizado,
junto al mísero cuerpo doloroso,
baja sobre él la sudorosa frente,
y alzándolo en sus brazos sonriente,
besa la faz monstruosa del leproso.

Podría decirse que con Jaimes Freyre la poesía toca el cielo del cambio que estaba por precipitarse con la entrada del siglo XX. Por otra parte, hay que admirar el atrevimiento de estos tres hombres —Darío, Lugones y Jaimes Freyre— que tuvieron el valor de enfrentarse al lenguaje de su tiempo desde posturas definidas diferentes, donde cada uno de ellos a su manera contribuyó al decisivo avance de la poesía y la prosa hacia su destino de cambio y transformación.

Con el siglo XX se inicia el verso libre. Después de Darío encontramos el caso del poeta argentino Carlos Alberto Becú que publicó *En la plenitud del éxtasis* en Buenos Aires, en 1897. Luego, aparece en Lugones en dos poemas de *Los crepúsculos del jardín* (1905), y con más decisión en su compatriota Ricardo Güiraldes en *El cencerro de cristal* (1915). Aunque el verso libre no será lo suficientemente libre hasta los años veinte. También aparece en *Simbólicas* (1911) del peruano José María Eguren, en *Arabescos mentales* (1913) del cubano Regino E. Boti, *Pasando y pasando* (1914) del chileno Vicente Huidobro, en *La sangre devota* (1916) del mexicano Ramón López Velarde y, en Centroamérica, en *El soldado desconocido* (1922) del nicaragüense Salomón de la Selva.

Reseñas

Alfonso Ortí, *En torno a Costa (populismo agrario y regeneración democrática en la crisis del liberalismo español). En el 150 aniversario del nacimiento de Joaquín Costa*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Fundación Joaquín Costa, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996, 703 págs.

Para conmemorar el 150 aniversario del nacimiento de Joaquín Costa, Alfonso Ortí ha reunido en un volumen sus diversos ensayos y artículos en torno al polígrafo aragonés. El resultado es un libro denso, del que sólo habrá que decir que está a la altura del maestro homenajeado.

Desde la primera página, después de los prólogos y dedicatorias, este libro nos mete en harina, nunca mejor dicho. Su tema es Costa, pero no por casualidad, sino porque a través de lo que Costa hizo y escribió, Alfonso Ortí quiere llegar a la "clave interpretativa del drama nacional español". Desde el principio encontramos la aguda contradicción biográfica entre el pequeño campesino (el Costa de los orígenes) y el intelectual urbano (el Costa trasplantado a Madrid); encontramos el drama social entre la España campesina y la oligárquica, el drama nacional, en fin, el que lleva a 1936, catástrofe anunciada ya por Costa desde 1906, vista con clarividencia, pero a la vez con impotencia, porque no la puede evitar.

Estas páginas no son el mero reflejo y ordenación de las de Costa, sino sobre todo interpretación. Estamos, más que ante un artista enamorado de su tema, ante un científico que no trata de acicalar al sujeto, sino de presentarlo con toda su desgarradora grandeza. El exclusivismo agrarista de Costa se hallaba ya desfasado hacia 1900, lo que va a significar que en el despegue del capitalismo español hacia 1914 los hombres del momento, que se consideraban cosmopolitas, le vuelvan la espalda. Y, sin embargo, ese punto de vista agrarista y pequeño-campesino, que parecía tan arcaico, incidía en el problema del hambre, de los alimentos baratos que necesitaban millones de compatriotas. Este tan gastado adjetivo: *barato*, me hace pensar en aquel otro aragonés, aunque de Teruel, Juan Romero Alpuente, cuando un siglo antes que Costa, al comienzo de todo el proceso, pedía machaconamente una "hacienda barata", al nivel económico de sus conciudadanos.[1] Valga esta breve alusión para que pensemos que las cosas y los hombres no surgen nunca porque sí. Sólo añadiré que a Costa no se le escapó la figura de Romero Alpuente, pero, es muy curioso, lo clasifica entre los socialistas.[2]

Costa lo que está pidiendo es un desarrollo equilibrado, que ya es plenamente "regeneracionista" por lo menos desde 1881, pensado desde una perspectiva antioligárquica y populista. No será el único, Joaquín Costa, en visión

---

[1] *Cf.* mi introducción a Juan Romero Alpuente, *Historia de la revolución española y otros escritos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

[2] *Cf.* Joaquín Costa, *Historia crítica de la revolución española*, ed., introducción y notas de Alberto Gil Novales, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, pp. 38-41.

de Alfonso Ortí, sino que es el pensador más importante del populismo nacional, un populismo español que no encontró su Lenin. Con todas sus limitaciones, el mensaje de Costa —para decirlo con la expresión al uso— se proyecta hacia adelante. Esto del populismo requiere una explicación. Si no estoy equivocado, es un concepto elaborado sobre la historia rusa, que luego ha pasado a otros campos. El genio de Lenin designó con esta palabra a un grupo de escritores rusos del siglo XIX, discípulos de Herzen y de Chernichevski, más o menos directos que, con una enorme pasión democrática habían tratado de sacar a su país del atolladero zarista en que se encontraba.[3] El concepto de populismo tiene el mismo valor de todos los que son forjados por los historiadores: se trata de una herramienta intelectual, que nos hace comprensible el pasado y la vida. Si en lugar de hablar de edades históricas o de Renacimiento e Ilustración hablásemos sólo de día y noche, y así durante millones y millones de días y de noches, el pasado sería ininteligible. Por eso mismo, para hacerlo inteligible, Alfonso Ortí, Carlos Serrano y Jacques Maurice calificaron a Costa como populista. Es decir, no es Costa populista como Baroja era médico o panadero, sino que se le aplica el calificativo porque se halló en unas coordenadas vitales, y respondió a ellas, de tal forma que evoca inmediatamente el populismo ruso, como ya lo viera Rafael Altamira en 1897. Pero el populismo ruso tiene una característica muy especial: nació en íntimo contacto con el marxismo; algunos populistas, como Nicolai Danielson, tradujeron a Marx al ruso o intercambiaron correspondencia con el pensador alemán. Estos filósofos a través del marxismo descubrieron el capitalismo, prácticamente inexistente en Rusia en aquellos tiempos, y se asustaron de lo que el capitalismo estaba haciendo en el Occidente. Del marxismo tomarán la necesidad de superar el capitalismo, pero se apartarán de él en la concepción, mejor dicho en la ilusión de que en Rusia era posible evitar la fase capitalista, pasar directamente del feudalismo al socialismo, a través de la comuna. Cuando Lenin entró en contacto con el populismo ruso, para definir su propia conducta, se da cuenta de que en estos hombres de oro había mucho infinitamente aprovechable, que convenía conocer y subrayar, insistiendo en el carácter arcaico del resto.

Mutatis mutandis, algo de esto es lo que intenta Alfonso Ortí en este *magnum opus*. Según esta interpretación, lo que Costa está buscando es una modernización capitalista, pero hecha desde la base, la reconciliación entre el campo y la ciudad, que forje las bases materiales de un desarrollo equilibrado para la reconciliación nacional (esta palabra *reconciliación* no está puesta por capricho, sino porque obedece a lo más íntimo del pensamiento de su autor). Costa quiere hacer compatible el liberalismo y la democracia, en una estrategia de *retroprogresión nacional* —término de Ortí— frente al progresivismo abstracto. Quiere, en definitiva, fundamentar un liberalismo social.

Estamos tan desustanciados por el mundo que tenemos alrededor que, al pronto, este concepto de "liberalismo social" no cabe en nuestras molleras.

[3] *Cf.* Hamza Alavi, "Populism", en Tom Bottomore, ed., *Dictionary of Marxist thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.

También en esto Costa fue heraldo, porque fuera de nuestro ámbito, en época ligeramente posterior a la de Costa, se ha intentado la simbiosis grandiosa entre liberalismo y socialismo. Me estoy refiriendo al intenso movimiento Justicia y Libertad que un emigrado político italiano, Carlo Rosselli, fundara en Francia, sobre la base precisamente de la conciliación de ambos conceptos, liberalismo y socialismo, con la aguda conciencia de que la libertad no nos sirve de nada si nos morimos de hambre.[4] Y después del asesinato de Rosselli en 1937, por orden directa de Mussolini para vengar la revelación de la gran derrota de Guadalajara en la Guerra Civil española, que Carlo Rosselli se había encargado de revelar con increíbles hazañas periodísticas,[5] Giustizia e Libertà fue la base, junto con otras herencias, como la de Piero Gobetti,[6] del Partito d'Azione, uno de los más importantes de la Resistencia italiana en la Segunda Guerra mundial. El fallecimiento en 1996 de uno de los más eminentes representantes de esta corriente, el historiador Franco Venturi, ha dado lugar a algunas publicaciones, y entre ellas se han reunido muchos de sus trabajos de combate en el volumen *La lotta per la libertà. Scritti politici*.[7] Allí, entre otras cosas, pueden encontrarse importantes artículos, coetáneos de los sucesos, sobre la Segunda República española y la Guerra Civil. La fuerza de *Oligarquía y caciquismo* para entender la España contemporánea está señalada ya en un artículo de 1933. Sirva este inciso para comprender que los conceptos de Costa no serán extraños para quienes tomen el pulso de los tiempos. Aunque naturalmente las diferencias entre Costa y los hombres de la Resistencia italiana sean muy grandes.[8]

Volviendo a Costa, lo que éste andaba buscando era una alianza del campesinado con las clases medias profesionales y mercantiles, cosa difícil para la época. Su propuesta consistía en un programa nacional populista de modernización agraria, de carácter sociológico, jurídico, socioeconómico y antropológico, en beneficio mutuo del campo y de la ciudad. Pero el Costa agrarista es fundamental, insiste Ortí desafiante.

En el panorama nacional subsiguiente, lo que Ortí llama elitismo urbano, fue anticostista —también esto forma parte del drama español; desde Ortega y Azaña en los años veinte hasta Tierno Galván en 1961, es decir, cuando el llamado "Viejo Profesor" andaba aproximándose al pretendiente don Juan de Borbón. Dice Ortí, probablemente con razón, que la actitud de Tierno apartó de Costa a muchos españoles de entonces. No es éste mi caso, digo con cierto orgullo.

[4] *Cf.* Carlo Rosselli, *Scritti dell'esilio*, 2 vols., Turín, Einaudi, 1988 y 1992.

[5] *Cf.* Gaetano Salvemini, *Carlo and Nello Rosselli*, Londres, For Intellectual Liberty, 1937.

[6] Sobre Gobetti *cf.* los libros cit. en las dos notas siguientes, y Piero Gobetti, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, Ersilia Alessandrone Perona, ed., con un "Profilo di Piero Gobetti" de Paolo Spriano, Turín, Einaudi, 1983.

[7] Turín, Einaudi, 1996.

[8] En un coloquio de 1991 se trató de abordar el aspecto internacional de esta cuestión. *Cf. I dilemmi del liberalsocialismo*. Michelangelo Bovero, Virgilio Mura, Franco Sbarberi, eds., Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994, libro en el que no falta una referencia a la situación latinoamericana.

Tierno llega a decir que Costa carecía de ideas básicas; sin embargo las tuvo y además muy recurrentes. Ya hacia 1880 Costa se da cuenta de la crisis de mundialización que se aproxima, y por ello insiste en su programa de desarrollo agrario nacional, que no es mero desarrollo técnico o cuestión de productividad, sino que plantea la cuestión social, desde la base. La suya es una perspectiva sociohistórica a mediano y largo plazo. Se trata de un proyecto de desarrollo agrario nacional, el paso de una modernización agraria extensiva a otra intensiva, que implica una nueva concepción del Estado liberal —social y reformista—, frente al patrimonialismo de Cánovas, o de los propios krausistas. Un intervencionismo que en Europa sólo pudo intentarse a partir de 1945. La tragedia de Costa, su desesperación, va a consistir en que comprende la necesidad y a la vez la inviabilidad de su proyecto de reforma nacional.

Éste es el cañamazo del libro que estamos comentando. Alfonso Ortí incluye en este punto su trayectoria personal, desde el descubrimiento que hace de Costa en 1957, hasta hoy. Y avisa que en el libro ha reunido una serie de textos procostistas, que se entrecruzan, lo que da al resultado una gran unidad. Avisa también que puede haber redundancia entre unos artículos, ahora capítulos, y otros, pero que incluso esta redundancia tiene sentido.

No seré yo quien se lo niegue. El problema es que estamos ante un escritor torrencial, no obstante su comedimiento, y presentar en poco espacio el conjunto de sus ideas es, por lo menos en mi caso, más que arriesgado. Empieza con unas consideraciones sobre la Historia, que en su dimensión de totalidad sólo puede ser Historia mundial, pero la Historia nacional sólo puede ser historia concreta. Y como en este país hay que repetir a los sabios las cosas que dirían muy bien los niños, si los niños tuviesen actividad teorética, insiste en que no cabe pensar en un desarrollo español fantasmal, ajeno al de Occidente. Dejando al margen épocas arcaicas, España va entrando en la modernidad, pero con incoherencias o diacronías entre los aspectos sociales y los políticos. El punto de partida, para Ortí, es la derrota de 1648, y luego en un gran *traveling* llegamos al Estado liberal, con una reforma agraria, para decir lo menos, insuficiente. Hacia 1890 entran en el cuerpo jurídico español algunas leyes de amplio aliento, como la del sufragio universal, que exige una reforma social rápida. Algunos ideólogos del 98 —Costa entre ellos— supieron verlo, y reclamarlo. Las estadísticas indican que en 1900 había en España 70% de analfabetismo. Costa desde 1906 profetizaba que si no se hacía la reforma agraria habría "una guerra de clases que haría correr arroyos de sangre y acabaría probablemente en intervención extranjera".

Éste y no otro es el problema. Nos damos cuenta ahora de su importancia. Ortí nos va a explicar el término *regeneracionismo*, surgido en torno al 98, como mito histórico, resultante, según él, de la confusión de los términos marxianos *revolución burguesa* y *democracia burguesa*; confusión que ha producido la eterna lamentación sobre la frustración, fracaso o no consumación de la Revolución burguesa en España —una vez más, Ortí lleva este concepto hasta el posfranquismo.

Otro concepto que necesita explicación es el de *populismo*, o mejor, populismos, en plural. Reconoce Ortí la gran dificultad que hay para definir este término, y las dudas y contradicciones en la doctrina sobre si es progresista o reaccionario. Para centrar el problema, existen diversas acepciones de populismo, movimientos e ideología populistas, que no es lo mismo, y que pueden llegar hasta los nacionalismos, en España más o menos periféricos. En el vaivén continuo entre la teoría y la experiencia vivida, Alfonso Ortí revela el carácter iluminador que tuvo para él la lectura de Lenin, en francés, y la de Antonio Ramos Oliveira, esa *Historia de España* publicada en México, que todos leímos en su momento.[9] Y vuelve otra vez al panfleto de Tierno de 1961, ahora interpretado como un intento de salida monárquica contra el franquismo.

Todas estas páginas de Alfonso Ortí sobre el populismo tienen gran importancia. El populismo ideológico es variado y contradictorio, a veces se da un uso peyorativo del término, lo que lleva a hablar de *verdadero* populismo, que es siempre interclasista, no exclusivamente campesinista, pero basado en el campesinado. El caso de Costa, españolista angustiado, sería el de una personalidad populista sin movimiento populista. Para entender esto, Alfonso Ortí, con gran riqueza de erudición como siempre, distingue entre el movimiento, la ideología y el discurso populista. El movimiento es reestructurado por el proceso histórico total, la ideología tiene sujeto individual y el discurso es manipulado por agentes propagandísticos.

Está clara la génesis antioligárquica de los populismos, pero también en general su ambigüedad política. Ortí distingue cuatro grandes tipos: *a)* movimientos campesinistas o agrarios; *b)* movimientos urbanos; *c)* movimientos antiimperialistas; *d)* movimientos dirigidos a una industrialización tardía, con fuerte componente prefascista. Este último tipo es el de Juan Domingo Perón en la Argentina o Getulio Vargas en el Brasil.

Ortí define al populismo como alianza jacobina de las clases medias con las populares, de carácter presocialista, aunque no conduce necesariamente a una revolución socialista. La ideología modifica este prisma al sustituir lo real por lo imaginario. La ideología populista básica, que no es fascista, puede derivar a movimientos fascistas, pero ya entonces no es movimiento populista, sino fascista. Entender esto es fundamental. La diferencia entre populismo y fascismo estriba en que el primero se mantiene siempre fiel a la línea antioligárquica, y puede incluso profundizarla, mientras que el fascismo da en una jerarquía al servicio de la oligarquía.

El tema del latifundismo, que biográficamente empieza para Alfonso Ortí con la lectura de Ramos Oliveira, está muy presente en la creación de un liberalismo social. Costa cambia el liberalismo social en un populismo regeneracionista utópico y estético, que convierte la crítica del latifundismo en mitología antioligárquica, aunque comprueba, siguiendo a otros autores, que Costa no emplea la palabra *latifundio* o, en todo caso, lo hace en poquísimas ocasiones.

[9] Antonio Ramos Oliveira, *Historia de España*, 3 vols., México, Compañía General de Ediciones, s.f.

A estas alturas del seguimiento que voy haciendo de *En torno a Costa* llegamos a la célebre introducción que Alfonso Ortí puso a la reedición de *Oligarquía y caciquismo*, del año 1975. Este estudio es todo un libro por sí solo. Ahora propone cambiarle el título, ya no "Introducción", sino "Crisis del liberalismo español y crisis de la Restauración canovista". El cambio está justificado por la importancia que en el texto se da a la información misma, es decir, a los que contestan a la cuestión planteada por Costa, que, en conjunto, constituye una antología de textos sobre la crisis de la conciencia burguesa y pequeño-burguesa nacional.

Para la presentación de estas cuestiones me limitaré a seguirlas a grandes rasgos, so pena de alargarme en exceso. Como paso previo, Alfonso Ortí delimita en la España de la Restauración tres grandes bloques: *a)* Bloque dominante que se manifiesta a través del parlamentarismo oligárquico; *b)* Bloque urbano del parlamentarismo democrático; *c)* Bloque rural antiparlamentario.

En el primero se integran: Liberalismo parlamentario conservador; Presidencialismo (monárquico conservador); Regeneracionismo parlamentario conservador; Liberalismo parlamentario progresista; Regionalismo burgués; Corporativismo burgués. En el segundo: Reformismo parlamentario democrático; Reformismo educativo progresista; Republicanismo federal. Y en el tercero: Tradicionalismo católico; Reformismo social católico; Regeneracionismo nacionalista pequeño-burgués.

Ante esta situación las actitudes de los informantes (siempre a *Oligarquía y caciquismo)* se sitúan en tres niveles: *1)* Nivel político, según su grado de integración en el sistema oligárquico-caciquil; *2)* Nivel ideológico, según su mayor o menor compromiso con el proceso de secularización progresiva frente al Estado y a la Iglesia; *3)* Nivel económico, según su grado de implicación social e ideológica en el desarrollo de la industrialización capitalista.

Y mantienen también tres actitudes frente al Parlamento: defensa del parlamentarismo oligárquico de la Restauración, postulación de un parlamentarismo democrático y simplemente antiparlamentarismo.

Ortí divide su propia introducción en tres secciones, numeradas 0, 1 y 2. Siendo la *0* un intento de interpretación unitaria del regeneracionismo, en el que aplica técnicas psicoanalíticas a la estructura emocional subconsciente, la *1* el regeneracionismo en el contexto de la crisis de conciencia del liberalismo español en torno al 98, y la *2* la interpretación histórica de la génesis y cristalización de estas formaciones ideológico-políticas. La sección *0*, que se abre con una cita de Azaña, se titula "Palabras y fantasmas: textos para una micropolítica de la impotencia". Se trata de páginas magníficas sobre el pequeño-burgués que se rebela contra el cacique malo, pero tiene miedo del proletariado, o acaso mejor, nunca habla en términos de clase, sino de moral. Tiene un complejo edípico: Alfonso Ortí entra de lleno en Freud, y también se apoya en la literatura de la época, y en los estudios que la acotan, lo mismo que a la evolución económica, el despegue capitalista, la visión de Lenin ante fenómenos semejantes, y mucha literatura científica de carácter universal. Una pasión de impotencia sería el rasgo definitorio.

Lo que Ortí llama "histriónica actitud de rebelión individualista", destinada al fracaso, tiene su correlato en los ambiguos movimientos de protesta pequeño-burguesa europea frente al orden burgués imperante, pero que se ve acompañada por una mitificación oligárquica, ante el éxito del capital y el triunfo de las nuevas oleadas de la revolución industrial. Todo ello conduce a una "crisis espiritual" burguesa en los años noventa del siglo XIX.

La fuerza de las palabras va a producir esa apelación al "descuaje del caciquismo" y a la reforma social, que constituyen a la vez la meta y el fracaso del héroe pequeño-burgués en la soñada epopeya regeneracionista. Ortí va siendo implacable en esta descripción social. Los autores llegan así a ver la miseria caciquil como enfermedad nacional. Y llegan también a la impotencia, la misma impotencia evocada hace un momento, que consistiría en el eterno retorno, tras las épocas de conflicto y de esperanza, de una oligarquía perenne, omnipotente e impúdica.

Alfonso Ortí vuelve en este punto a algo ya dicho, pero ahora colocado dentro del contexto ideológico de la información. Me refiero al mito de la revolución burguesa frustrada, al que siguen las diversas actitudes, que son siete, mantenidas ante el Estado liberal, y ante la introducción en él del sufragio universal: la anatematización tradicionalista de la pequeña burguesía reaccionaria; la teoría elitista y restrictiva del "liberalismo doctrinario" de la gran burguesía; la rectificación oportunista del corporativismo burgués; la idealización radical del "liberalismo formal" de las clases medias urbanas; la relativización estratégica o liberalismo social del movimiento regeneracionista pequeño-burgués del 98 —categoría en cuyo plano más lúcido entra Costa. Fuera ya del marco de la información, todavía se encuentran la aceptación táctica del sufragio universal por el socialismo obrero histórico y la denuncia desmitificadora del idealismo anarquista proletario. Esto no es más que un índice, que corresponde a muchas páginas del libro que voy siguiendo, páginas de enorme riqueza.

Históricamente, oligarquía y caciquismo, no la definición, sino el no haber sabido o podido remediarlo, provocarán una revolución sangrienta, la de la Guerra Civil de 1936. A esta luz hace Ortí su estudio. El montaje canovista aparece ahora claramente como parlamentarismo burgués oligárquico, agregado a un caciquismo rural. Gracias a Costa la burguesía de la Restauración se percata del peligro de que continúen en el siglo XX las guerras civiles del XIX, y quisiera hacer algo para evitarlo. Costa dibuja lo que Ortí va a llamar una *estrategia populista*. Su fracaso, o la incomprensión suscitada en las altas esferas de la política nacional, abren el camino a Maura, precisamente el autor del *descuaje del caciquismo*, expresión tomada de Costa, pero vaciándola de sentido, y así la ley de 8 de julio de 1907, lejos de introducir ningún descuaje, significa la consagración jurídica del caciquismo. Por algo Costa escribió en su momento que Maura es un insustancial. Se verá esta consagración —buena palabra para una guerra civil que por uno de sus extremos alardeó de Cruzada— en

1936, cuando una gran masa de campesinos pequeños propietarios de Castilla, Galicia, la Rioja, Navarra, Castellón y otras provincias, los propietarios muy pobres del libro clásico de Juan José Castillo,[10] luchó a favor de los oligarcas que los habían tenido sometidos. Por eso la de 1936 fue una guerra civil, y no una simple cuartelada.

Después de este extraordinario ensayo sobre *Oligarquía y caciquismo*, Alfonso Ortí ofrece un trabajo sobre Rafael Altamira. A estas alturas permítaseme que lo condense en su núcleo explicativo o definitorio: de forma en cierta manera paralela al propio Costa nos hallamos ante un regeneracionismo democrático, a pesar del elitismo de su mundo.

La segunda parte de *En torno a Costa* versa sobre "Populismo agrario, regeneracionismo antioligárquico y materialismo hidráulico en el proyecto de reforma nacional de Joaquín Costa". Es la aplicación de todo lo dicho, con una mirada más de especialista, a la figura del gran altoaragonés. Sólo diré, para terminar, que este libro, formidable por tantos conceptos, tiene un solo peligro, el de una excesiva propensión al sociologismo —habría que recordar ahora las antiguas discusiones sobre Tintoretto pequeño-burgués y la autonomía relativa de la persona individual—, pero se trata de un escollo vencido porque Alfonso Ortí individualiza en este caso en Costa el objeto singular de sus estudios, y que esto sólo se consigue, el talento aparte, con una virtud: la del trabajo perseverante y continuo, que no busca nunca su propio medro, sino hacer inteligible el tema investigado. A pesar de su densidad y de sus dificultades intrínsecas, auguro muchos años de vida a este, ya, gran libro. He dicho.

Alberto Gil Novales

[10] Juan José Castillo, *Propietarios muy pobres*, Madrid, Servicio de Publicaciones Agrarias, 1979.

Patricio Cardoso Ruíz y Luz del Carmen Gives, *Cuba-Estados Unidos: análisis histórico de sus relaciones migratorias*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998, 178 págs.

El libro *Cuba-Estados Unidos: análisis histórico de sus relaciones migratorias* estará dentro de unos días, por cortesía de los autores, en la biblioteca del Instituto de Historia de Cuba, sito en el Palacio de Aldama, Ciudad de La Habana. Este empeño merece algunos comentarios que me permito como historiadora cubana de la Isla, porque a mi juicio el libro contiene una serie de valores que ameritan su lectura, no sólo por especialistas sino por el público en general dentro y fuera de Cuba.

El problema migratorio en la historia cubana ha sido abordado en otros países por autores dedicados a la Revolución Cubana, por lo que el particular fenómeno casi siempre se observa inmerso en el análisis de la evolución misma del proyecto revolucionario, y a veces como elemento demostrativo del supuesto fracaso de éste. Pero como estudio independiente, y con el especial tratamiento que requiere esta problemática a nivel internacional, no tenemos noticia de que existan obras anteriores a esta que ahora la academia mexicana pone en nuestras manos.

En Cuba, el asunto no ha tenido el suficiente espacio en cuanto a investigaciones y publicaciones, al menos que corresponda con su envergadura. Salvo dos libros de tipo testimonial, *La frontera del Mariel* (Fernando Dávalos, 1983) y *Los que se fueron* (Luis Báez, 1991), no se cuenta con obras que aborden el fenómeno de manera científica. En la última década, se han presentado resultados parciales de investigaciones en torno a la emigración de la isla, algunos de los cuales se han publicado en forma de artículos, sobre todo por parte de especialistas del Centro de Estudios de Alternativas Políticas de la Universidad de La Habana.

De manera que la obra que ofrecen ahora René Patricio y Luz del Carmen viene a llenar un vacío en este sentido, y creo que también a demostrar que aún en el exterior es posible abordar el asunto sin prejuicios y, sobre todo, sin la parcialidad que conduce generalmente a falsear la verdad histórica, cuando no a hiperbolizar las causales de tal fenómeno.

Cuba-Estados Unidos: análisis histórico de sus relaciones migratorias evidencia a lo largo de sus páginas cómo a partir de 1959 el éxodo hacia el exterior se sobredimensiona e ideologiza, en tanto se inserta en el diferendo cubano-norteamericano a causa de particulares intereses del gobierno yanqui y de grupos de cubanos radicados en los Estados Unidos. Sin embargo, como bien afirman los autores, de no ser por esos factores, el problema podría observarse perfectamente en el marco de los flujos migratorios normales que se producen desde países subdesarrollados y dependientes hacia países desarrollados, en mayor cuantía hacia Norteamérica.

La obra se divide en dos capítulos: antes y después de la revolución. El primero parte de los probables vínculos entre los habitantes de la mayor de las

Antillas y los de la Florida antes y durante la colonización española, sobre todo en los siglos XVI y XVII. El análisis del siglo XIX se hace de modo particular, porque precisamente es durante esta centuria que se perfila la nacionalidad cubana, y también la norteamericana. Se explican las características de la migración de esa época, sobre todo en cuanto a volumen, composición social y relación con las gestas independentistas de Cuba: la Guerra de los Diez Años, la Guerra Chiquita y la Guerra de Independencia de 1895 a 1898. En este mismo segmento se aborda el comportamiento del fenómeno durante las décadas de república mediatizada, así como los mecanismos de injerencia que impuso y consolidó Norteamérica con respecto a la isla.

La segunda parte de la obra aborda el periodo desde 1959, año en que triunfa la Revolución Cubana, hasta finales del año 1996, incluyendo los actos terroristas que se registraron en diferentes hoteles de La Habana y el comportamiento del gobierno norteamericano frente a las evidencias que expuso la parte cubana sobre el asunto. Este segundo capítulo enfatiza los diferentes tipos de migración que se dieron en este lapso, las causales del fenómeno en cada secuencia temporal y el comportamiento de los grupos de cubanos que decidieron radicar en el exterior.

Cada uno de estos factores se aborda en tres secuencias: la primera, abarca desde el triunfo hasta 1965, cuando se firman acuerdos entre ambos gobiernos con el propósito de regular la migración. La segunda, va desde esa fecha hasta los sucesos del Mariel, etapa durante la cual se analiza la marcha de los acuerdos y las medidas norteamericanas para estimular y proteger preferencialmente a ese conjunto de inmigrantes dentro de la sociedad norteamericana. Dentro de ellas el Programa de Ayuda a Refugiados Cubanos y la puesta en marcha del Estatuto para los Refugiados Cubanos de 1966, ambas fomentadoras del éxodo legal e ilegal desde Cuba.

De igual forma se abordan de modo general los vínculos de diferentes esferas del gobierno de la Casa Blanca con la contrarrevolución cubana en el interior de Cuba y dentro de su territorio, así como la forma en que utiliza como elementos de presión en su proyección anticubana. La ineficiencia de los acuerdos durante estos años desemboca en los conocidos sucesos de las embajadas en La Habana y el éxodo del Mariel. Los autores se detienen en las peculiaridades de este conjunto, el comportamiento de los sectores cubanos asentados en Estados Unidos ante la llegada de esas personas y la evolución del fenómeno durante los años subsiguientes, incluyendo la decisión de repatriar a una parte de ellos por considerarlos excluibles.

Finalmente, en lo que a éxodo de Cuba hacia Estados Unidos se refiere, se explica como tercer lapso el que abarca desde los años ochenta hasta los sucesos de los balseros en 1994. Este acápite se inicia con el acuerdo migratorio que suscribieron ambas partes en 1984 para estabilizar la situación, el incumplimiento por la parte norteamericana, la crisis que sobrevino en Cuba luego del derrumbe del campo socialista y la desaparición de la Unión Soviética, el recrudecimiento del bloqueo y la acumulación de presiones internas y externas, todo lo cual generó la crisis de los balseros.

Los epígrafes finales se dedican a abordar las peculiaridades de la última década del exilio cubano en Estados Unidos, las diversas tendencias que contiene, las conferencias de la nación y la emigración que se ha efectuado en la isla, la postura del gobierno cubano con respecto al asunto y la firma de la "Ley de Solidaridad y Libertad Democrática con Cuba", más conocida como Ley Helms-Burton, aprobada el 12 de marzo de 1996, y la postura de los diferentes organismos regionales internacionales de tipo económico, político, los gobiernos latinoamericanos y otros ante la ley, así como los efectos que hasta el momento ha tenido tamaño engendro en la isla.

En uno de los epígrafes finales, titulado "Políticas de inmigración en Estados Unidos", se explica la evolución histórica de la nación norteamericana, y se demuestra que dicho país ha sido el de inmigración por excelencia durante los últimos doscientos años y cómo, paradójicamente, en varias ocasiones durante ese largo periodo la xenofobia y el chovinismo han surgido con tanta fuerza como para afectar particularmente las políticas de inmigración, los derechos humanos y otros aspectos importantes de dicha sociedad, elementos que tienen una vigencia notoria, incluso con respecto a la inmigración cubana que hasta ahora había tenido un carácter preferencial. Esto se demuestra con los acuerdos de 1994 y 1995 entre Cuba y Estados Unidos, que cancelaron de hecho la Ley de Ajuste Cubano, y también con las medidas especiales dictadas por el gobierno y cruelmente ejecutadas en la frontera entre Estados Unidos y México, además de otros argumentos que muy bien argumentan los autores.

Por último, debo decir que además de comprobar la objetividad con que se analizan los hechos, estoy segura que a los lectores no les será difícil percibir algo a lo que los cubanos de la Isla estamos acostumbrados: la solidaridad de los pueblos latinoamericanos, particularmente el mexicano, para con Cuba. El lenguaje sencillo, familiar y con una dosis de didactismo inevitable y muy propio de quienes se dedican a la enseñanza, hará que el lector beba sus casi doscientas páginas sin sentirlo. Quienes tengan la posibilidad de leer la obra, agradecerán a los autores el esfuerzo y aprenderán bastante más sobre Cuba, sobre todo respecto de una cuestión muchas veces manipulada de acuerdo con mezquinos intereses, que no toman conciencia que ante todo Cuba ha sido y es un genuino ejemplo de independencia y soberanía, algo que Estados Unidos no se resigna a aceptar y que a lo largo de la historia ha costado tan caro al hombre.

Ivette García González

Cuadernos Americanos, núm. 72 (1998), pp. 246-252.

Libros y revistas recibidos

Alvarenga Bianco, Mario, *El hipnotismo. Fascinante manantial terapéutico*, San José, Costa Rica, Porvenir, 1996. 167 págs.

América Latina e Caribe e os desafios da nova ordem mundial, vol. I, V congreso de SOLAR, São Paulo, PROLAM/USP, 1998. 592 págs.

Barrantes, Ana Cecilia, *Buscando las raíces del Modernismo en Costa Rica. Cinco acercamientos*, Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional, 1994. 186 págs.

Cernadas de Bulnes, Mabel N. y Roberto Bustos Cara, comps., *Estudios regionales interdisciplinarios*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1998 (*Serie Extensión*). 254 págs.

Craveri, Michela, *Rabinal Achí. Una lettura critica*, Roma, Bulzoni, 1998. 252 págs.

Del Villar, Arturo, *Elegía continuada por dos andaluces de llama viva. Don Francisco y Juan Ramón*, Madrid, Los libros de Fausto, 1997 (*Cuadernos de Cultura y Cultivo*, 3). 158 págs.

Espanha, Olmedo, *Pensamento filosófico atual na América Central*, Londrina, Universidade Estadual de Londrina, 1997. 327 págs.

España, Olmedo, comp., *Cultura y contracultura en América Latina*, Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional, 1997. 357 págs.

Espinosa-Jácome, José T., *La focalización inconsciente en* Pedro Páramo, Madrid, Pliegos, 1996. 176 págs.

Ewen, Charles R., *The archaeology of Spanish colonialism in the southeastern United States and the Caribbean*, Michigan, The Society for Historical Archaeology, 1990 (*Columbian Quincentenary Series*, 1). 34 págs.

Fernós Isern, Antonio, *Filosofía y doctrina del estadolibrismo puertorriqueño*, Hato Rey, Universidad Interamericana de Puerto Rico, 1996 *(Libros Homines* 12). 220 págs.

Follari, Roberto, *Sobre la desfundamentación epistemológica contemporánea*, Caracas, Centro de Investigaciones Postdoctorales, 1998 (*Cátedra Estudios Avanzados*, 2). 78 págs.

Guevara, Ernesto Che, *Pasajes de la guerra revolucionaria*, prólogo de Roberto Fernández Retamar, La Habana, Casa de las

Américas, 1997 (*Literatura latinoamericana*, 134). 377 págs. (2 ejps.).

Jiménez, Alexander, *La vida está en otra parte. El ocio, los placeres y los amores*, Heredia, Universidad Nacional de Costa Rica, 1997 (*Colección Prometeo*, 17). 126 págs.

Jiménez Cubero, Miriam, *La identidad lingüística en* Repertorio Americano*: visión hispanoamericana*, Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional, 1995.

Lirk, Pamela, *Sor Juana Inés de la Cruz. Religion, art and feminism*, Nueva York, Continuum, 1998.

Morales Pérez, Salvador E., *La diplomacia mexicana y los conflictos chilenos en 1891*, México, Centro de Investigación Científica "Jorge L. Tamayo", 1996. 322 págs.

_____, *Primera conferencia panamericana: raíces del modelo hegemonista de integración*, México, Centro de Investigación Científica "Jorge L. Tamayo", 1994. 669 págs.

Ramírez, Axel y Patricia Casasa, eds., *Actas del Séptimo Congreso Internacional de Cultura Latina en Estados Unidos*, México, UNAM-Centro de Enseñanza para Extranjeros, 1997.

Rodríguez Gómez, Roberto, coord., *La integración latinoamericana y las universidades*, México, UNAM-UDUAL, 1998 (UDUAL, 8). 386 págs.

Scroggins, Daniel C., *20,000 Spanish American pseudonyms*, Lanham, MD-Londres, The Scarecrow Press, Inc., 1997. 1033 págs.

Singleton, Theresa A. y Mark D. Bograd, *The archaeology of the African diaspora in the Americas*, Michigan, The Society for Historical Archaeology, 1995 (*Columbian Quincentenary Series*, 2). 81 págs.

Tax, Meredith, *Familias*, Nueva York, The Feminist Press at the City, University of New York, 1998. 32 págs.

Yúdice, George, *Globalización de la cultura y nueva sociedad civil*, Caracas, Centro de Investigaciones Postdoctorales, 1997 (*Colección Cátedra Estudios Avanzados*, 1). 34 págs.

REVISTAS

Ahora (Holguín, Cuba), núm. 9169 (25 de julio de 1998).

América Latina (Moscú), núm. 3 (1997), núm. 4 (1997), núm. 1 (1998).

Amerística. La ciencia del Nuevo Mundo, núm. 1 (primer semestre de 1998).
Anales de Antropología (Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas), vol. 31 (1994).
Anuario Brasileño de Estudios Hispánicos (Embajada de España en Brasil), vol. VII (1997).
Anuario Mariateguiano (Lima), núm. 9 (1997).
Aportes para la integración latinoamericana (Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales Universidad de la Plata), año IV, núm. 4 (julio de 1998).
Archipiélago. Revista Cultural de Nuestra América, núms. 12-13 (1997), núm. 16 (marzo-abril de 1998).
Artículos Filosóficos (Valparaíso), núm. 2 (1997).
Ateneo. Revista de Literatura y Arte del Ateneo de Los Teques (Venezuela), núm. 5 (1997), 6 (1998); núm. 7 (1998).
Auriga. Revista de Filosofía, Antropología e Historia (Universidad Autónoma de Querétaro), núm. 13 (enero-junio de 1998).
Barcarola. Revista de Creación Literaria (Albacete), núm. 53 (junio de 1997).
Boletín del Centro de Información y Referencia sobre Centroamérica y el (Universidad de Costa Rica), núm. 19 (enero-junio de 1997).
Boletín Mexicano de Derecho Comparado (UNAM), núm. 88 (enero-abril de 1997), 89 (mayo-agosto de 1997), 90 (septiembre-diciembre de 1997).
Boletín Editorial (El Colegio de México), núm. 69 (septiembre-octubre de 1996).
Boletín Informativo (Fundación Juan March), núm. 274 (noviembre de 1997), 275 (diciembre de 1997), 276 (enero de 1998), 277 (febrero de 1998), 278 (marzo de 1998), 279 (abril de 1998), 280 (mayo de 1998), 281 (junio-julio de 1998).
Boletín. Instituto Mora, núm. 19 (enero-abril de 1997), 20 (mayo-agosto de 1997), 21 (septiembre-diciembre de 1997), 23 (mayo-agosto de 1998).
Cadernos de Saúde Pública (Río de Janeiro), vol. 14, núm. 1 (marzo de 1998).
El Caimán Barbudo (La Habana), año 31, núms. 282, 283, 284 y 285.
Camoes Center Quarterly, núm. 1-2 (verano-invierno de 1997).
Catalogo Bulzoni Editori (noviembre de 1997).

Catálogo de revistas 1998 (Universidad de Antioquia, Colombia).
Centroamericana. Studi di Letteratura Ispanoamericana (Università degli Studi di Milano), núm. 6-7 (1996).
Colonial Latin American Historical Review (CLAHR) (University of New Mexico), núm. 2 (primavera de 1997).
Confluencia. Ser y Quehacer de la Educación Superior Mexicana, núm. 61 (marzo de 1998), 62 (abril de 1998).
Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía (UNAM), núm. 85 (abril de 1997), núm. 86 (agosto de 1997).
Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica, núm. 23 (1996), 24 (1996), 25 (1997), 26 (1997).
Cuadernos de investigación del mundo latino. Centro de Estudios de América Latina (Universidad de Nanzan), núm. 18 (marzo de 1998).
Cuadernos del Sur, Letras (Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca), núm. 27 (1998); núm. 28 (1998).
Cuadernos del Sur, Historia (Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca), núm. 27 (1998).
Cuadernos Hispanoamericanos (Madrid), núm. 567 (septiembre de 1997), 568 (octubre 1997), 569 (noviembre de 1997), 570 (diciembre de 1997), 571 (enero de 1998), 572 (febrero de 1998), 573 (marzo de 1998), 574 (abril de 1998); 576 (junio de 1998).
Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana (Argentina, Universidad Nacional de Cuyo), vol. 8-9 (1991-1992), vol. 12 (1995).
Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales (Buenos Aires), núm. 146 (julio-septiembre de 1997); 147 (octubre-diciembre de 1997); 148 (enero-marzo de 1998); 149 (abril-junio de 1998) y el número especial (otoño de 1998); 150 (julio-septiembre de 1998).
Diálogo Filosófico (Madrid), núm. 39 (septiembre-diciembre de 1997), 40 (enero-abril de 1998), núm. 41 (mayo-agosto de 1998).
Enlaces. Boletín de difusión de la Coordinación de Humanidades (UNAM), núm. 31 (abril de 1998).
Estudios de cultura otopame (Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM), núm. 1 (revista bienal 1998)
Estudios de Historia Social y Económica de América (Universidad de Alcalá de Henares), núm. 13 (1996), núm. 14 (enero-junio de 1997).
Estudios Sociales. Revista universitaria semestral (Argentina), núm. 14 (primer semestre de 1998).

Foro Internacional (El Colegio de México), núm. 134 (octubre-diciembre de 1993), 145 (julio-septiembre de 1996).
Fronteras (Instituto Tecnológico de Costa Rica), núm. 5 (1997).
¿Hacia dónde vamos? Postdoctorado: décimo aniversario (Caracas, Centro de Investigaciones Postdoctorales) (junio de 1998).
Hesperia. Anuario de filología hispánica (Universidad de Vigo, campus Marcosende), año 1998/I.
Historia Crítica. Revista del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes (Santafé de Bogotá), núm. 15 (junio-diciembre de 1997), 16 (enero-junio de 1998).
Homines. Revista de Ciencias Sociales (Universidad Interamericana de Puerto Rico), vol. 19-20 (febrero-diciembre de 1996).
Imágenes. Revista de Extensión Universidad Nacional (Heredia, Costa Rica), núm. 7 (diciembre de 1997).
Juventud rebelde (La Habana), núm. 412 (26 de julio de 1998).
La Gaceta de Cuba (La Habana), núm. 4 (1997), 5 (1997), 6 (1997), 1 (1998), núm. 2 (marzo-abril de 1998); núm. 3 (mayo-junio de 1998).
Las 2001 noches. Revista de Poesía, Aforismos, Frescores (Madrid), núm. 9 (octubre de 1997).
Leviatán. Revista de hechos e ideas, núm. 70 (invierno de 1997), 71 (primavera 1998), núm. 72 (verano de 1998).
Los Universitarios (UNAM), núm. 4 (octubre de 1997).
Mesoamérica (Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica), núm. 34 (diciembre de 1997).
Metapolítica. Revista Trimestral de Teoría y Ciencia de la Política, núm. 5 (marzo de 1998), 6 (abril-junio de 1998), 7 (julio-septiembre de 1998), 8 (octubre-diciembre de 1998).
Mundaiz (Universidad de Deusto), núm. 54 (diciembre de 1997); núm. 55 (enero-junio de 1998).
Notas. Reseñas iberoamericanas. Literatura, sociedad, historia (Frankfurt), núm. 11 (1997).
Nueva Revista de Filología Hispánica (El Colegio de México), núm. 1 (1997), 2 (1997).
Nueva Sociedad (Caracas), núm. 153 (enero-febrero de 1998), 155 (mayo-junio de 1998), 157 (septiembre-octubre 1998).
Osa Mayor (University of Pittsburgh, Department of Hispanic Languages and Literatures), núm. 10 (otoño de 1997).

Pensamiento Iberoamericano (Agencia Española de Cooperación Internacional), núm. 30 (1997); Volumen extraordinario "América Latina después de las reformas".
Plural. Boletín de la Asociación Latinoamericana de Antropología (julio de 1997).
Populaçôes. Boletim de CEDHAL (Universidad de Sâo Paulo), núm. 6 (enero-julio de 1998).
Prismas. Revista de historia intelectual (Universidad Nacional de Quilmes), núm. 1 (1997).
Problemas del Desarrollo. Revista Latinoamericana de Economía (Universidad Nacional Autónoma de México), núm. 111 (octubre-diciembre de 1997), 112 (enero-marzo de 1998), 113 (abril-junio de 1998).
Reflexiones (Universidad de Costa Rica), núm. 64 (noviembre de 1997), núm. 66 (enero de 1998), num. 67 (febrero de 1998)
Relea. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados (Universidad Central de Venezuela), núm. 3 (octubre-diciembre de 1997), 4 (enero-abril de 1998), núm. 5 (mayo-agosto de 1998) (dos ejps.).
Revista Mexicana de Investigación Educativa, núm. 5 (enero-junio de 1998).
Revista de Occidente, núm. 197 (octubre de 1997), 198 (noviembre de 1997), 199 (diciembre de 1998), 200 (enero de 1998), 202-203 (marzo de 1998), 204 (abril de 1998), 205 (mayo de 1998), 206 (junio de 1998), 207 (julio-agosto de 1988), 208 (septiembre de 1998), 209 (octubre de 1998).
Revista Unidad Latino Americana (Zacatecas), núm. 27 (1981).
Revista Universidad de Antioquia (Medellín), núm. 248 (abril-junio de 1997), núm. 250 (octubre-diciembre de 1997)
Revista Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín), núm. 144 (abril-junio de 1997).
Revista de Filosofía y Teoría Política (Argentina, Universidad Nacional de la Plata), núm. 31-32 (1996).
Revista de la Universidad del Salvador (Buenos Aires), núm. 31 (enero-junio de 1997), Sumarios (1997).
Revista de Lengua y Literatura (Argentina, Universidad Nacional del Comahue), núm. 17-22 (1997).
Revista Iberoamericana, núm. 180 (julio-septiembre de 1997), núms. 182-183 (enero-junio 1998).
Revista Mexicana del Caribe (Universidad de Quintana Roo), núm. 4 (1997).

Review of International Affairs (Belgrado), núm. 1060 (septiembre de 1997); 1061 (octubre de 1997); 1062 (noviembre de 1997); 1065 (febrero de 1998); 1066 (marzo de 1998); 1067 (abril de 1998); núm. 1068-1069 (mayo-junio de 1998); 1070-1071 (julio-agosto).

Serie monográfica (Universidad Nacional de La Plata), año 1, núm. 1 (1997).

Studi di Letteratura Ispano-Americana (Università degli Studi di Milano), núm. 30 (1997).

Tareas. Revista del Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA) "Justo Arosemena" (Panamá), núm. 99 (mayo-agosto de 1998).

The Developing Economies (Tokio, Institute of Developing Economies), núm. 4 (diciembre de 1997).

Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre, núm. 26 (diciembre de 1994), 30 (diciembre de 1996), 31 (junio de 1997), 32 (diciembre de 1997).

Universidad Nacional de Colombia, núm. 32-33 (diciembre de 1994).

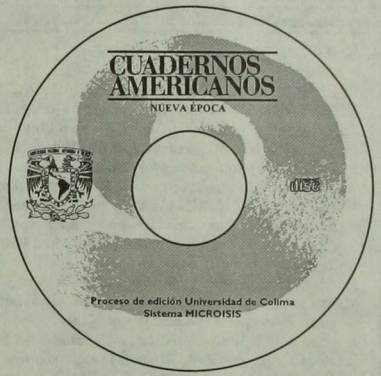
Universitas Philosophica (Pontificia Universidad Javeriana), núm. 28 (junio de 1997).

La Vasija. Revista Independiente Especializada en Educación y Ciencias del Hombre (México), núm. 1 (1997), 2 (1998), 3 (agosto-noviembre de 1998).

Este libro se terminó de imprimir el mes de noviembre de 1998 en Talleres Gráficos de Cultura, S. A. de C. V. Av. Coyoacán 1031, 03100 México, D. F. Su tiro consta de 1,200 ejemplares.

CUADERNOS AMERICANOS EN CD-ROM

Se ha elaborado una versión de la colección completa de *Cuadernos Americanos* en disco compacto CD-ROM, con sistema de recuperación directa del texto.



Esta nueva versión permite almacenar y distribuir grandes volúmenes de información con un significativo ahorro en el transporte y almacenamiento del material y mucha mayor rapidez en el rastreo de artículos, autores y temas.

La primera parte, que comprende los 50 primeros números de la Nueva Época (desde 1987 hasta 1995), ya está en venta.

Informes: *Cuadernos Americanos*, Torre I de Humanidades, 2° piso, Ciudad Universitaria, México, D.F., Tel. 622-1902, Fax: 616-2515, e-mail: weinberg@servidor.unam.mx

PAGINAS

N. 153 **Octubre 1998**

FRUSTRACIONES, OMISIONES Y POSIBILIDADES DE LA SOCIEDAD CIVIL: Adiós al referéndum. Sobre cómo se burló la confianza popular/**Rosa Alayza.** Sobre la violencia y la marginación/ **Manuel Piqueras.** REFLEXIÓN: Paradigma teológico/ **Diego Irarrázaval.** JUBILEO:TAREAS: Comunicar esperanza/ **Pedro Trigo, s.j.** Reflexiones sobre el jubileo/**Francisco Chamberlain, s.j.** Los desafíos de la educación cristiana a las puertas del tercer milenio/ **Peter Hans Kolvenbach, s.j.** ENTREVISTA: Teología: desvelo y disfrute/ **Entrevista a Dolores Aleixandre, por Carmen Lora y Andrés Gallego.** INFORME: Guatemala: enmascaran el asesinato de Mons. Gerardi/ **Ana Gispert-Sauch.** NOTA: Obispo de los indios, obispo de América Latina. A los 10 años de la muerte de Leonidas Proaño/ **Jorge Alvarez Calderón.** DOCUMENTOS: Homilía de Fiestas Patrias 1998/ **Card. Augusto Vargas Alzamora.** Rosa de Lima: ciudadana y santa/ **Conferencia Episcopal Peruana.** Por el respeto a los derechos de la ciudadanía/ **Declaración de la Conferencia de Religiosos del Perú.** ¿Quieres vivir plenamente? Escoge, promueve, defiende la vida/ **Mensaje de la Comisión Episcopal de Familia en la IV Jornada por la Vida.** El grito de Riobamba/ **Encuentro realizado en Riobamba a los 10 años de la muerte de Mons. Leonidas Proaño.** CULTURAL: Poesía en el Perú. Recuento y homenaje/ **Sonia Luz Carrillo.** Reseñas. Publicaciones recibidas. Escriben.

SUSCRIPCIONES 6 números al año (incluído el I.G.V.)
Perú S/. 36.00 + porte = S/. 50, América Latina $. 25 + porte vía aérea = $. 60, EE.UU. - Canadá $. 25 + porte = $. 70, Europa y otros $. 25 + porte = $. 75
Cheques o giros a nombre de:
CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES
Camilo Carrillo 479 - Jesús María - Apdo. 110107 - Lima 11 - Perú
Telef. (5114) 336453 - Fax (5115) 331078
E.Mail: cepu@amauta.rcp.net.pe

Siglo Veintiuno Editores

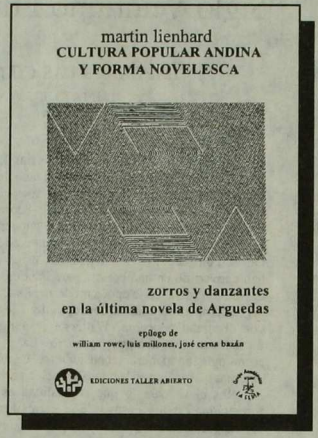
IMPENSAR LAS CIENCIAS SOCIALES
IMMANUEL WALLERSTEIN

En este libro el célebre pensador social I. Wallerstein despliega una minuciosa crítica del legado de las ciencias sociales del siglo XIX al pensamiento social de finales del siglo XX. Tenemos que "impensar" —corregir radicalmente y destacar— muchos de los supuestos que aún fundamentan las perspectivas dominantes en la actualidad. Otrora considerados emancipadores, estos conceptos se han convertido en una barrera para la comprensión clara del mundo social en la época moderna. Está, por ejemplo, las ideas incorporadas al concepto de ´´desarrollo´´. En vez de dicho concepto, Wallerstein subraya las transformaciones en tiempo y espacio. La geografía y la cronología no deberían considerarse como influencias externas que actúan en la transformación social, sino como aspectos clave para lo que en realidad es dicha transformación. En los ensayos que componen la obra se aplican estas ideas a una variedad de áreas teóricas y problemas históricos.
Este libro, de gran importancia para documentar la evolución del punto de vista de Wallerstein, será una lectura indispensable para estudiantes y profesionistas de todas las ramas de la historia y las ciencias sociales.

De venta en Av. Cerro del Agua 248 col. Romero de Terreros, tel. 658 75 55, en librerías de prestigio y por Librotel: 6292116.
http://www.inetcorp.net.mx/sigloxx1/home.html

En el relato indigenista una conciencia urbana y moderna, occidental si se quiere, intenta reproducir el carácter de un universo distinto y hasta opuesto: el del campesino indígena. En su madurez la narrativa indigenista legitimó este complejo proceso transcultural mediante la comprensión y defensa de los intereses sociales del pueblo indio, la asimilación y el empleo de importantes núcleos de su cosmovisión y de su correlativo repertorio de formas literarias y el ejercicio de una audaz experimentación artística. En la cima de este proceso, y en la culminación del desarrollo de su propia obra, José María Arguedas intentó revertir esta dinámica para revelar, con los atributos de la conciencia quechua moderna, el universo del Perú contemporáneo, transnacionalizado a mansalva por un capitalismo avasallante pero incapaz de doblegar la resistencia de los oprimidos.

Desde esta perspectiva, Martin Lienhard (Basilea, 1946) analiza e interpreta la novela póstuma de Arguedas: *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), y observa en ella, con lucidez y rigor extraordinarios, la fundación de un nuevo e insólito discurso narrativo que retoma la oralidad de la cultura popular y muchos otros de sus atributos para revelar con perspicacia el carácter de la modernidad social. El libro de Lienhard es el resultado de una extensa y apasionada investigación que tuvo su mejor impulso en la experiencia derivadas de una larga estancia en villorrios andinos. A partir de aquí Lienhard ilumina desde una perspectiva totalmente novedosa la obra de Arguedas y esclarece, a la vez, las conflictivas relaciones entre la forma novelesca y la conciencia andina moderna. Con este libro la bibliografía sobre Arguedas se enriquece sustancialemente.



Contenido

Introducción

Capítulo I: Los diarios

Capítulo II: La cosmogonía chimbotana

Capítulo III: El zorro: "Puesta en escena" de la producción novelesca y carnavalización del relato

Capítulo IV: La proliferación del diálogo

Capítulo V: "El zorro de arriba y el zorro de abajo" y la historia

La Gaceta
del Fondo de Cultura Económica

- ALEJANDRO ROSSI: **Hace veinte años**
- HUGO MARGÁIN: **No ideas**
- JÜRGEN HABERMAS: **La necesidad de continuidades alemanas**
- HUGO ARGÜELLES: **Escarabajos**
- HÉCTOR AZAR: **Las vacas flacas**
- CAMILA PULGAR MACHADO: **Entrevista a Adolfo Castañón: Sobre Octavio Paz**

Poesía de: TOMÁS SEGOVIA, ENRIQUE FIERRO, IDA VITALE, VERÓNICA VOLKOW, VÍCTOR SOSA y MARCO ARROYO

NUEVA ÉPOCA NÚMERO 335 NOVIEMBRE DE 1998

Contenido

Prólogo
Pensamiento socialista en la Nueva Granada (1850-1860)
La disputa ideológica en las sociedades políticas
La quiebra del sistema político liberal
El 17 de abril de 1854
José María Melo: genio y conducta
Organización económica y militar de la resistencia
La legación americana y el derrocamiento de Melo
La expatriación de los patriotas
Persecución y asesinato del general Melo
La tumba del general en Chiapas
Escrutinio y legado
Bibliografía

La apasionante vida y la acción gubernamental del general José María Melo han pasado inadvertidas para la mayoría de los colombianos.

Pocos han reconocido en el chaparraluno al primer gobernante indígena del país y al precursor de las ideas socialistas en América.

Pocos han estudiado las dificilísimas circunstancias que vivió Colombia en la década de los cincuenta del siglo XIX, en donde los más empenachados representantes de las oligarquías criollas se vieron enfrentados al dilema de combatir a los artesanos en armas o encabezarlos para amortiguar sus conquistas.

En esta obra ya clásica de la historiografía nacional, Gustavo Vargas recrea con enriquecidas investigaciones uno de los períodos más agudos de nuestra historia.

Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana

Revista Iberoamericana

Directora de Publicaciones
MABEL MORAÑA

Secretario Tesorero
BOBBY J. CHAMBERLAIN

Suscripción anual:

Socios	U$S 65.00
Socio Protector	U$S 90.00
Institución	U$S 100.00
Institución Protectora	U$S 120.00
Estudiante	U$S 30.00
Profesor Jubilado	U$S 40.00
Socio Latinoamérica	U$S 40.00
Institución Latinoamérica	U$S 50.00

Los socios del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana reciben la *Revista Iberoamericana* y toda la información referente a la organización de los congresos.

Los socios protectores del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana reciben la *Revista Iberoamericana*, todas las publicaciones y la información referente a la organización de los congresos.

INSTITUTO INTERNACIONAL DE LITERATURA IBEROAMERICANA
Revista Iberoamericana
1312 Cathedral of Learning
University of Pittsburgh
Pittsburgh, PA 15260
Tel. (412) 624-5246 • Fax (412) 624-0829
iili+@pitt.edu • http://www.pitt.edu/~iili

Las instituciones universitarias, con su doble carácter de ámbitos de enseñanza superior y centros de investigación científica, humanística y tecnológica, tienen un papel estratégico en el contexto latinoamericano, debido tanto a la importancia creciente del conocimiento y la información, como a la necesidad de integración de América Latina y el Caribe.

El objetivo central de este trabajo es delinear los procesos de integración universitaria en la región mediante un acucioso análisis de instituciones y áreas.

A través del planteamiento de importantes investigadores latinoamericanos que participan en esta obra, el resultado es la convergencia de dos cuestiones esenciales en la consideración de la universidad latinoamericana: la integración regional y la transformación de la universidad.

Contenido

Introducción

I. Contexto
América Latina: en busca de la integración
La universidad latinoamericana contemporánea. Las encrucijadas de una transición

II. Experiencias
La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Contextos nacionales y perfiles institucionales de sus unidades académicas
Integración universitaria en la comunidad caribeña. La universidad de las Indias Occidentales
Integración y reforma universitaria en Centroamérica

III. Procesos
La integración académica en América Latina. Principales instituciones, asociaciones, redes y programas
Las propuestas de cooperación académica europea en América Latina y México
Las implicaciones del Tratado de Libre Comercio de América del Norte en la educación superior mexicana
Internacionalización de sistemas universitarios. El Mercosur
Una estrategia autónoma en el Mercosur: la Asociación de Universidades Grupo Montevideo
La universidad como parte integral del sistema nacional de enseñanza

IV. Perspectivas
Reformulación de la cooperación internacional en la Educación Superior en América Latina y el Caribe

ESTUDIOS SOCIALES
Revista Universitaria Semestral

Consejo de Redacción: Darío Macor (Director), Ricardo Falcón, Eduardo Hourcade, Enrique Mases, Ofelia Pianetto, Hugo Quiroga.

Nº 15 segundo semestre 1998

ARTÍCULOS:

JUAN CARLOS GARAVAGLIA: *Escenas de la vida política en la campaña: San Antonio de Areco en una crisis del rosismo (1839/1840).*

ENRIQUE MASES: *La cuestión social; la cuestión indígena: el destino final de los indios sometidos. Argentina y Chile, 1878-1885.*

EDUARDO ZIMMERMANN: *La prensa y la oposición política en la Argentina de comienzos de siglo.*

EDUARDO HOURCADE: *Ricardo Rojas hagiógrafo.*

MARIO J. LATTUADA Y JUAN M. RENOLD: *Morfología institucional y discurso en el cooperativismo agropecuario.*

MARCOS NOVARO: *Los partidos argentinos en los '90.*

NORBERT LECHNER: *Nuestros miedos.*

DARÍO ROLDÁN: *El impacto de la adopción del sufragio universal en el pensamiento doctrinario.*

SANDRA CAPONI: *El concepto durkheimiano de Normalidad.*

ENTREVISTA: a ROGER CHARTIER

COMUNICACIONES: JULIO ARROYO: *La ciudad escindida.* SILVIA ROMANO: *Los documentos audiovisuales como fuentes de la historia.*

ESTUDIOS SOCIALES, Universidad Nacional del Litoral,
9 de julio 3563, Santa Fe, Argentina; telefax: (042) 571194.
DIRIGIR CORRESPONDENCIA A: Casilla de Correo 353,
(3000) Santa Fe, Argentina.

PROBLEMAS del DESARROLLO
REVISTA LATINOAMERICANA DE ECONOMÍA

Publicación trimestral del
Instituto de Investigaciones Económicas
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

VOL. 29 **113** **abril-junio 1998**

Presentación

ARTÍCULOS

Carlos Eduardo Martins
Capitalismo contemporáneo y crisis del sistema de innovación

Claudio Katz
Optimismo y pesimismo en la economía de la innovación

José Ramón Guzmán
Análisis de un modelo dinámico intersectorial

Jaime Osorio
Mercados interno y externo: ¿para quién produce la nueva economía latinoamericana? Los casos de Chile y México

Salvador Padilla Hernández
El liberalismo mexicano y el pensamiento del Dr. José María Luis Mora

TESTIMONIOS

Alicia Girón González
El premio en investigación económica Mtro. Jesús Silva Herzog y la misión del IIEc.

Gérard de Bernis
Sobre el sentido y significado del premio en investigación económica "Maestro Jesús Silva Herzog"

María Cristina Rosas
Las grandes potencias del siglo XXI

Luis Arturo Méndez Reyes
Reflexiones acerca de los premios en investigación científica

Luis Sandoval Ramírez
La transición energética contemporánea

LIBROS

Normas y criterios de publicación

Ventas: en librerías de la UNAM. **Suscripciones y Ventas**: *Depto. de Ventas* del IIEc.: Torre II de Humanidades, 3er. piso, Ciudad Universitaria, México, D.F., 04510 ó al A.P. 20-721, 01000, México, D.F. Tel.: 623-00-94, Fax: 623 01 24. *Correo electrónico*: ventiiec@servidor. unam.mx. **Colaboraciones**: *Depto. de la Revista:* Torre II de Humanidades, 5o. piso, Cubículo 515, Tel.: 623-01-05, Fax: 623-00-97, con Atención del Director: Dr. Salvador Rodríguez y Rodríguez. *Correo electrónico*: revprode@servidor.unam.mx

TEL AVIV UNIVERSITY אוניברסיטת תל-אביב

2ª CONVOCATORIA

IX Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC)

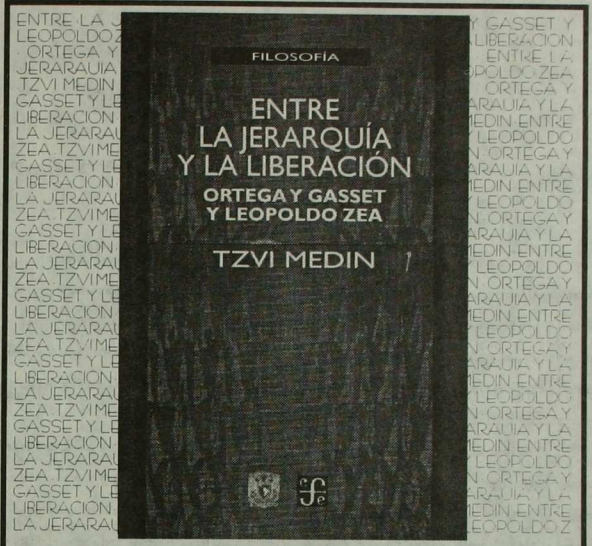
Universidad de Tel Aviv, Israel

12 al 15 de abril de 1999
16 de abril: Excursión conjunta a Jerusalén

Tema central: El Mediterráneo y América Latina

Selección de sesiones temáticas propuestas hasta el momento:

1. Globalización, inmigración e identidad nacional
2. Entre el Mediterráneo y América Latina: viejas y nuevas tendencias de migración y colonización
3. Emigración mediterránea e integración nacional
4. Democratización y consolidación democrática
5. Derechos humanos en América Latina y el Mediterráneo
6. Los sistemas educativos y los procesos de democratización
7. La Internet y el proceso de democratización en América Latina
8. La Internet en América Latina y la hegemonía estadounidense
9. El pensamiento latinoamericano y la filosofía europea
10. Borges: precursor del posmodernismo
11. El realismo mágico en la literatura latinoamericana y europea
12. Conformaciones literarias de la Revolución Rusa y la Revolución Cubana
13. Literatura judía iberoamericana
14. Género e identidad en las revistas literarias iberoamericanas
15. Traducción y transculturación
16. La enseñanza del español como lengua extranjera y como segunda lengua
17. Cine, inmigrantes e identidad en América Latina
18. Política y sociedad en los países del ABC en el siglo XIX
19. Políticas liberales y la Iglesia católica en el siglo XIX
20. La Iglesia católica, teología y política entre las dos guerras mundiales
21. La Iglesia católica y el judaísmo después de la Segunda Guerra Mundial
22. El catolicismo y los movimientos revolucionarios
23. Ideología y política en la reforma agraria: América Latina y el Medio Oriente
24. España y América Latina en el siglo XX
25. Movimientos nacionalistas en América Latina en la era del fascismo
26. Análisis comparativo de las economías del Mediterráneo y de América Latina: inflación, desempleo, privatización
27. El judaísmo mediterráneo en América Latina



ÍNDICE

I. *Los primeros pasos*

II. *Fundamentos filosóficos: El primer libro y el buceo intelectual*

III. *Ampliación de la circunstancia: Viajes del destino*

IV. *Dos aproximaciones culturales y filosóficas: Jerarquía y excelencia: Humanismo y liberación*

V. *Filósofos y política: entre el destino y la alborada*

VI. *Ortega: La vuelta a España*

VII. *Zea: de vuelta al mundo académico*
La filosofía latinoamericana: entre las críticas y los desafíos
¿La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación?

VIII. *1955: Ante la muerte de Ortega a sus 72 años*

IX. *1992: Celebrando los 80 años de Leopoldo Zea*

X. *Atando cabos*

ANNOUNCEMENT--RESEARCH FELLOWSHIPS

The Clements Research Fellowship in Southwest Studies

The Carl B. and Florence E. King Research Fellowship in Southwestern History

The Summerfield-Roberts Research Fellowship in Texas History

The William P. Clements Center for Southwest Studies in the Department of History at Southern Methodist University in Dallas welcomes applications for three research fellowships: the **Clements Research Fellowship in Southwest Studies**, open to individuals in any field in the humanities or social sciences doing research on Southwestern America, the **Carl B. and Florence E. King Research Fellowship in southwestern history**, and the **Summerfield-Roberts Research Fellowship in Texas history**. The fellowships are designed to provide time for senior or junior scholars to bring book-length manuscripts to completion.

Fellows would be expected to spend the 1999-2000 academic year at SMU, teach one course during the two-semester duration of the fellowship, and participate in Center activities. Each fellow will each receive the support of the Center and access to the extraordinary holdings of the DeGolyer Library. Fellowships carry a stipend of $30,000, health benefits, a modest allowance for research and travel expenses, and a subvention for the publication of the book.

Applicants should send two copies of their vita, a description of their research project, and a sample chapter or extract, and arrange to have letters of reference sent from three persons who can assess the significance of the work and the ability of the scholar to carry it out. Send applications to David J. Weber, Director/ Clements Center for Southwest Studies/Dept. of History/SMU, Dallas, TX 75275-0176. Applications must be received by January 15, 1999. The award will be announced on March 2, 1999. Applicants need not specify the fellowship for which they are applying. This announcement contains all the information necessary to complete the application process.

http://www.smu.edu/~swcenter/

CUADERNOS AMERICANOS

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo suscribirme a ***Cuadernos Americanos***

NOMBRE:_____

DIRECCIÓN:_____

CIUDAD:_____ESTADO:_____

CÓDIGO POSTAL:_____PAÍS:_____TELÉFONO:_____

Adjunto:

☐ Cheque Núm:_____Cantidad:_____
Banco:_____Fecha:_____
Enviarlo protegido con la leyenda *SOLO PARA ABONO EN CUENTA DEL BENEFICIARIO*, por correo certificado

☐ Giro Postal Num:_____Cantidad:_____
Que sea cobrable en la Administración 1 ó 70

☐ Depósito en la cuenta de *Cuadernos Americanos*/UNAM Num. 4100739946 del Banco BITAL. Por fax ó por correo, enviar la copia con sus datos para identificarlo

Suscripción anual durante 1998 (6 números):

☐ **México: $160.00**
☐ **Otros Países: $125 US DLS (Tarifa única).**

Precio unitario durante 1998:

☐ **México: $27.00**
☐ **Otros Países: $24 US DLS (Tarifa única).**

Redacción y Administración:
Torre I de Humanidades, 2° piso, Ciudad Universitaria 04510, México, D.F.
Tel. 622-1902; FAX. 616-2515; e-mail: cuadamer@servidor.unam.mx

Nota: Para evitar pérdidas, extravíos o demoras en el correo se sugiere no enviar cheques. De preferencia efectúe su depósito en la cuenta bancaria arriba mencionada.

CUADERNOS AMERICANOS

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo ejemplares atrasados de *Cuadernos Americanos*

NOMBRE:_____

DIRECCIÓN:_____

CIUDAD:_____ESTADO:_____

CÓDIGO POSTAL:_____PAÍS:_____TELÉFONO:_____

Deseo recibir los siguientes ejemplares (Indicar número y año):

_____

_____

_____

TOTAL: $_____

Ejemplares	México:	Otros Países:
1942 a 1959	$53.00	$36 US DLS
1960 a 1986	$31.00	$30 US DLS
1987 a 1997	$25.00	$24 US DLS

Redacción y Administración:
Torre I de Humanidades, 2° piso, Ciudad Universitaria
04510, México, D.F.
Tel. 622-1902 FAX. 616-2515
e-mail: cuadamer@servidor.unam.mx

Nota: Para evitar pérdidas, extravíos o demoras en el correo se sugiere no enviar cheques. De preferencia efectúe su depósito en la cuenta de *Cuadernos Americanos*/ UNAM, núm. 4100739946 del banco BITAL. Envíe por correo o fax copia de la ficha de depósito y referencia.

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Próximamente

Ernesto Zedillo Ponce de León
Convocatoria nacional para la celebración
del Tercer Milenio

Francisco Bárnes de Castro
La sociedad mexicana frente al tercer milenio

Ernesto Garzón Valdés
A propósito del multiculturalismo

Leopoldo Zea
Derrota pírrica

•

Hanns-Albert Steger
El Rin como frontera
y la frontera como horizonte

Christiane Laffite
La ecología humana en América Latina
en la literatura y los medios de comunicación

Jeanine Potelet
En la huella de Humboldt

Annie Molinié-Bertrand
La cochinilla

CONTENIDO

1898: ¿DESASTRE O RECONCILIACIÓN?

Leopoldo Zea	Latinoamérica y la reconciliación iberoamericana
Fernando Ainsa	Del escritor dandi y bohemio al intelectual comprometido en el Uruguay del 900
Miguel Rojas Mix	La Generación del 98 y la idea de América
María Elena Rodríguez Ozán	La Guerra Hispano-Americana en la prensa mexicana (1898-1899)
Patricia Galeana	Entre la espada y la pared: México frente a España y Estados Unidos
Héctor Guillermo Alfaro López	1898 en la visión de José Gaos. La otra mirada: una filosofía de la historia de Hispano-América
•	
César Chaparro Gómez	Extremadura: del 98 al 98
Juan García Pérez	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
Isidoro Reguera	La Generación del 98 y la idea de España
Fernando Sánchez Marroyo	1898: guerra colonial, crisis nacional y tensiones sociales
Isabel Román Román	Regeneracionismo y utopía en la literatura del 98
Rodrigo Quesada Monge	1898: Mark Twain, Cuba, Filipinas y el antiimperialismo en Estados Unidos

DESDE EL MIRADOR DE *CUADERNOS AMERICANOS*

Pablo Guadarrama González	José Gaos y América Latina
Ricardo Llopesa	El verso libre

RESEÑAS